

Escenarios
familiares
transnacionales:
etnografías afectivas
y de género en el
entorno migratorio
México-Estados
Unidos

Diana Tamara
Martínez Ruiz



**ESCENARIOS FAMILIARES TRANSNACIONALES:
ETNOGRAFÍAS AFECTIVAS Y DE GÉNERO EN EL
ENTORNO MIGRATORIO MÉXICO-ESTADOS UNIDOS**

**ESCENARIOS FAMILIARES TRANSNACIONALES:
ETNOGRAFÍAS AFECTIVAS Y DE GÉNERO EN EL
ENTORNO MIGRATORIO MÉXICO-ESTADOS UNIDOS**

Diana Tamara Martínez Ruiz

Prólogo:

Miguel Moctezuma Longoria



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS SUPERIORES UNIDAD MORELIA
MORELIA 2018

ÍNDICE

PREFACIO	6
PRÓLOGO	11
INTRODUCCIÓN	15
EL PUNTO DE VISTA TEÓRICO-METODOLÓGICO	
I. RETRATO DE UN PUEBLO MIGRANTE	39
La localidad: sus habitantes, sus autoridades, sus lugares	41
La historia local desde las múltiples voces	57
Breve recuento de la política migratoria en México	73
II. LA VIDA DIARIA EN LOS EJERCICIOS DE SER MUJER: UNA APROXIMACIÓN A LAS CONSTRUCCIONES DE GÉNERO	79
El género, más allá de la visión homogénea del mundo	81
El “cuidado” de la mujer y la participación de “la gente” como tercer actor	83
Ejercicios y dilemas en las múltiples formas de ser mujer	94

III. LA INTIMIDAD DEL MATRIMONIO TRANSNACIONAL COMO EJE VINCULANTE DE LA VIDA FAMILIAR <i>AQUÍ Y ALLÁ</i>	126
Los <i>puentes virtuales</i> de la vida matrimonial transnacional	128
El “robo de la novia” y la “petición de mano”: los rituales de inicio	133
Lo público y lo privado en la vida íntima matrimonial	143
Ideales, prácticas y estrategias ante el contexto migratorio	151
Ser esposa de un migrante: navegar en el mar de los afectos	167
IV. LA VIDA FAMILIAR EN CONTEXTO TRANSNACIONAL	187
La complejidad de la vida familiar transnacional	189
Escenarios y estrategias de la organización familiar	194
Convergencia y simultaneidad en el entramado social	214
CONCLUSIONES	230
BIBLIOGRAFÍA	236

PREFACIO

Hablar de migración es hablar de la complejidad e intensidad de la vida cotidiana que rodea a miles de ciudadanos sin frontera, quienes a partir de las últimas décadas se han movilizado en una diáspora masiva y sin precedentes a lo largo y ancho de los cinco continentes; esto es quizá lo que convierta a la migración en un fenómeno no nuevo, pero sí característico de nuestro mundo contemporáneo. Los datos más recientes estiman que 232 millones de personas viven como migrantes internacionales y alrededor del 50% de ellos reside en diez de los países más altamente urbanizados, como son Australia, Canadá, Estados Unidos, Francia y Alemania, por mencionar sólo algunos (International Organization for Migration, 2015).

En el caso de los Estados Unidos se reconoce de manera oficial que existen alrededor de 12 millones de migrantes indocumentados, aunque estimaciones extraoficiales consideran que posiblemente existan hasta 20 millones, de los cuales más del 50% provienen de México (Levine, 2007). A pesar de que este fenómeno no ha culminado en un proceso de asimilación e integración formal y legal de pleno reconocimiento social y político para la mayoría de los migrantes mexicanos, sí lo ha sido desde el punto de vista de la ciudadanía cultural, lo cual ha tenido que ser reconocido, más por la vía de los hechos y la tolerancia de la sociedad norteamericana que por el reconocimiento oficial de su gobierno nacional. Las movilizaciones desarrolladas durante la última década por las diversas organizaciones de migrantes en la Unión Americana permiten afirmar la significatividad de la presencia migrante: la

heterogeneidad de los estilos de vida transnacionales, la diversidad de formas de sociabilidad, lo escurridizo de los símbolos de identidad así como la riqueza de repertorios y mezclas culturales que enriquecen y vinculan las tradiciones de las comunidades norteamericanas con las costumbres de comunidades migrantes, inimaginadas en términos de distancia o espacialidad.

Este libro –producto del trabajo que he venido construyendo desde que inicié mi investigación doctoral, en 2007, hasta el día de hoy– se inscribe en un esfuerzo de reconocimiento, registro y análisis de las múltiples formas de crear familia, comunidad, territorio y nación que se desarrollan en torno al fenómeno migratorio a lo largo de los años. En él se estudian las dinámicas afectivas, económicas y de género que dan función y estructura a la vida familiar en un contexto migratorio transnacional; es decir, un contexto envuelto en redes sociales transitorias y permanentes que se establecen entre los que se van y los que se quedan, a partir de las perspectivas que conforman lo transnacional: el *aquí*, el *allá* y la dimensión *aquí-allá*. Estudio el escenario familiar como parte de la organización social y colectiva de una comunidad con un sistema de funcionamiento particular, como es la migración, desde el terreno de la antropología social, la psicología y los estudios de género.

La investigación que dio origen a este libro se basó en el trabajo etnográfico que realicé en una pequeña localidad ubicada en la zona centro-norte de Michoacán (una primera etapa durante mi investigación doctoral, en 2007; otra etapa de trabajo de campo en 2010, mediante un proyecto CONACYT de Fondos Mixtos, bajo mi coordinación; y, finalmente, una etapa más de trabajo de campo durante la ejecución de un Proyecto financiado por la Dirección General de Personal Académico de la UNAM (PAPIIT IA 300813-2) entre 2012 y 2016, dentro de localidades que cuentan con uno de los más altos índices de migración del estado.

En particular, la localidad donde llevé a cabo el trabajo etnográfico se trata de una comunidad ejidal que, por su historia de lucha y conflicto agrario en los años 40, pasó a formar parte del municipio de Coeneo, Michoacán, aunque su geografía, su historia y sus dinámicas socioeconómicas la identifican más como parte de la región conocida como Valle de Zacapu, una región con alta intensidad migratoria. Decidí omitir el nombre de la localidad, y a lo largo de la investigación hago referencia a ella sólo como “la localidad”, pensando en preservar la identidad de las personas y las familias con las que interactué durante mi trabajo de campo, pero también pensando en que esta localidad se parece mucho a otras miles de localidades del estado y del país, características del medio rural mexicano, que pudieran ser nombradas como una y todas a la vez.

La intervención en la localidad se desarrolló a través de registros etnográficos, elaboración de entrevistas y observación participante en el seno de familias con características típicamente transnacionales. A través de las familias que conocí pude acercarme también a una serie de actores clave de la localidad, principalmente mujeres de mediana edad y ancianos, con quienes sostuve una serie de entrevistas que me llevaron a presentar en este libro sus relatos e historias como hilo conductor y articulador de los diferentes capítulos que propongo.

Es claro que una etnografía en contexto transnacional no puede circunscribirse, sin embargo, a los sujetos en un contexto específico y puramente local: debe más bien seguir a la gente, la circulación de objetos y la extensión de espacios que conforman complejidades culturales particulares; este fue el motivo que me llevó, a la mitad de mi trabajo de campo, a viajar hacia las ciudades de Ontario, California y Chicago, Illinois, para observar las dinámicas familiares entre los que se van, los que se quedan y los que retornan, así como de las redes sociales en las que se insertan.

A través de los relatos y las historias de vida de los miembros de las distintas familias que radican *aquí* o *allá*, intenté abrir el corazón de las dinámicas familiares y sociales que distinguen el contexto transnacional y dar voz a aquellas personas desconocidas que se juegan la vida como héroes anónimos de localidades que están prácticamente borradas del mapa, fuera de los reflectores públicos y de la historia estatista (Guha, 2002). Poner en el centro de la reflexión estas múltiples voces y trazar con ellas una lectura que queda siempre abierta a la forma en que cada uno se deje afectar; esa es la apuesta que hice en este libro y que propongo al lector.

Me gustaría agradecer a todos los informantes de esta investigación —a quienes a lo largo del libro no refiero con sus nombres verdaderos, por la misma razón que no refiero tampoco al nombre de la localidad— así como a todos aquellos informantes sobre quienes ni siquiera hago alusión a lo largo del libro, pero gracias a quienes sin sus enseñanzas y experiencias compartidas mis reflexiones no hubieran llegado hasta donde las muestro: me refiero a aquellas personas detrás de todo el tejido etnográfico construido a lo largo de años y años de investigación; a ellos dedico mi trabajo, mi agradecimiento y mi reconocimiento por el esfuerzo que día a día hacen por mantener una vida común llena de anhelos familiares que no se desvanecen ante el evento migratorio. En especial, quiero agradecer a aquellos informantes y amigos que a lo largo de estos años han fallecido, a su memoria dedico este libro. También lo dedico a aquellas familias que me regalaron sus historias y me permitieron compartir momentos intermitentes de sus vidas, a través de las cuales pude percatarme que con los años todo cambia, todo se mueve, que nada es estático, que la retrospectiva siempre será importante; con todos ellos me encuentro profundamente agradecida.

En el terreno de la vida académica quiero agradecer a la Dra. Marcela Morales Magaña por el apoyo en la revisión del borrador final de este libro. A la Lic. Nallely Torres Ayala, por su asistencia en el proceso de edición del libro y por su apoyo para que la autora saliera de cada una de las dificultades para lograrlo. A la Mtra. Julieta Piña Romero, por cuidar de cada palabra y cada sentido puestos en este libro.

Finalmente deseo agradecer al Dr. Miguel Moctezuma Longoria por realizar el prólogo que este libro le motivó, y por el acompañamiento y la interlocución que desde hace muchos años ha brindado generosamente a mi trabajo de investigación.

La publicación de este libro fue posible gracias al Programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IA 300813 - IA 301015 y al Sello Editorial de la Escuela Nacional de Estudios Superiores (ENES-Morelia) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), mi casa.

PRÓLOGO

Cada vez es más claro que el estudio de la migración internacional se refiere a flujos de población en movimiento, a migrantes que cambian de residencia entre el origen y destino, a migrantes que viven en circulación permanente y a individuos, familias y comunidades que mantienen relaciones con ellos en espacios cada vez más deslocalizados.

La emigración de una persona va acompañada de rupturas y de resistencias. Se rompe con el confort de la seguridad que da la familia y el lugar de origen, las relaciones con los familiares y amigos producen ansiedad y preocupación, los sentimientos se vuelven contradictorios y la vida entera entra en un proceso donde se ponen a prueba desde la distancia las pertenencias a diversos núcleos y estructuras sociales. Estos son los costos no tangibles de los migrantes. Del lado de quienes se quedan suceden cosas similares, las esposas y madres sufren la incertidumbre de un devenir imprevisible; en el caso de las madres el sufrimiento es mayor. Los hijos también viven entre la esperanza de un padre o una madre que les provea de sustento, que esté pendiente de sus necesidades y a quien muchas veces se desea conocer, tocar y sentir. Todo ese dilema es el que se descubre en las entrevistas que sobreviven en el tiempo como recuerdos vivos; aún pasado el tiempo el duelo pervive en algunos casos como valoración de lo que se hizo y lo que dejó de hacerse. Es entonces cuando surgen preguntas como estas: ¿hice lo correcto?, ¿valió la pena tanto sacrificio? Estas experiencias frecuentemente resultan ser muy amargas.

Recoger el sentido vívido es la tarea del investigador que se coloca en situación de aprehender la historia individual o familiar. Esa apre-

hensión, para que logre recoger su sentido, conduce a una aproximación investigativa que lleva a la empatía con quien relata su vida; sólo así se logra comprender su significado. Cuando pasa el tiempo, el investigador redescubre significados ocultos, no reflexionados, y lo mismo sucede con quién cuenta su historia, pues el tiempo hace que se reflexione una y otra vez lo experimentado. Este proceso es el que recoge magistralmente la autora de este libro, de quien se percibe que su reflexión abarca conocer en varios momentos y lugares distintos la misma historia, en donde el contexto y los protagonistas no siempre son los mismos. Por supuesto, se trata de un drama que empieza en un lugar y no acaba de terminar en otro.

La perspectiva de análisis de este libro es de corte transnacional; es decir, como bien se expresa en la Introducción, recoge los espacios y las relaciones sociales que los migrantes van construyendo. Este es un proceso lleno de imágenes y significados complejos en donde sobreviven y se confeccionan distintas formas de membresía, pertenecía y referencia en la distancia. De esta manera se construyen las relaciones familiares, la identidad de ser madre transnacional, cuyas formas disímiles de comunicación no hacen más que refrendar y reafirmar los vínculos transnacionales de estas estructuras sociales. Por ejemplo, mientras que la mirada cuantitativa ve en las remesas enviadas y recibidas sólo magnitudes de dólares, lo que está detrás de ello es la reafirmación de los vínculos.

Vistas así las cosas, la autora se pregunta: ¿cómo se construye entre las migrantes el ser mujer? Esta es una de las interrogantes que escapan a la reflexión tradicional y lo mismo sucede con la idea de la intimidad de las parejas y de estructuras, como el hogar. Y es que cuidar y educar a los hijos no es un don natural; por el contrario, es un proceso socialmente construido, y lo mismo sucede con la idea de ser mujer o de ser esposa. Una familia que vive en la distancia no tiene por qué ser

pensada como aquella que rompe sus vínculos, sino como la que es capaz de reproducir sus relaciones en la distancia. Esta respuesta correcta, que además de ser atípica termina cuestionando la idea de género, es la que lleva a preguntarse por la construcción de la relación entre hombres y mujeres, que no es otra cosa que una relación humana e histórica.

Aquí es donde la situación se vuelve toda una odisea: amar a la futura esposa o esposo en una situación de contacto intermitente, comprometerse en matrimonio, pedir la mano de la novia por teléfono, hacer los preparativos de la boda a través de terceros, casarse, vivir una “luna de miel” intensa, pero corta, para finalmente mantener esa relación en la distancia. O, como se puede parafrasear del índice temático, ser esposa de un migrante es navegar en el mar de los afectos: sentimientos y emociones de impotencia, inseguridad y fantasía. Pero además, esto sucede en una comunidad donde la migración es la regla; padres, esposos, hermanos e hijos están involucrados de distinta manera en la migración, algunos de ellos pronto serán migrantes o ya lo son, y sus roles volverán a repetir el ciclo y la cultura de los imaginarios que trae consigo la migración. Esas experiencias, sentimientos y emociones van cambiando; a veces cambian tanto que se vuelven tolerantes para la conciencia de quienes las viven. Afortunadamente el ser humano tiene esa capacidad de resiliencia que le permite superar sus tropiezos.

Además de lo ya señalado, el paso del tiempo impondrá su ley: padres y madres que mueren en ausencia de los hijos, hijos que crecen en ausencia del padre o de la madre, sentimientos encontrados cuando se tiene necesidad de volver y no es posible hacerlo; todo ese dolor y todo ese sacrificio son parte de los costos humanos que la Dra. Martínez Ruiz encuentra y describe espléndidamente en este libro. Sin duda, existen casos dramáticos en donde se pierde la ecuanimidad y se rompen las relaciones o de plano se llega a la locura. Todo esto, por supuesto, está

muy lejos de ser considerado como parte de los estudios tradicionales en donde se extravía la sensibilidad en aras del “rigor” científico.

Bienvenido este material de investigación para las mentes abiertas dispuestas a descubrir otros caminos.

MIGUEL MOCTEZUMA LONGORIA,
otoño de 2016.

INTRODUCCIÓN

EL PUNTO DE VISTA TEÓRICO-METODOLÓGICO

Las nociones clásicas de la migración en encrucijada

La literatura clásica sobre la movilidad de la población ha entendido, en términos generales, a la migración como la “movilización que en forma individual, familiar o de conjuntos mayores de población, realizan los individuos al abandonar un espacio geográfico para dirigirse a otro” (Mier y Terán, 1991: 169); y por migrante a “aquellas personas que temporal o permanentemente cambian de lugar de residencia” (Oehmichen, 1999: 112). En estas definiciones subyacen dos formas básicas de entender la migración: la migración permanente o definitiva y la migración temporal o circular; ambas, entendidas en función de lo que sería un punto de partida y uno de llegada, o bien, en términos de las relaciones que se establecen entre la comunidad de origen y la de destino (Roberts, Reanne y Lozano-Ascencio, 1999).

En el caso de la migración permanente la definición de “origen” y “destino” es simple y lineal: se deja un lugar para llegar a residir a otro de manera definitiva, lo cual se corresponde con la definición que tradicionalmente se ha usado en la demografía para estimar los cambios de residencia internos e internacionales a través de censos y encuestas. En cambio, en el caso de la migración temporal o circular, las definiciones se tornan borrosas en tanto que el origen o centro es la comunidad de residencia habitual y el destino no es sólo uno, sino varios, y estos son transitorios; incluso, a veces, el proceso puede ser el inverso: el origen o centro es sólo transitorio y temporal mientras que los destinos diversos son la residencia habitual.

En nuestro contexto, si bien no pocos mexicanos a lo largo del siglo XX se quedaron a vivir de forma definitiva en los Estados Unidos, hasta mediados de los años 70 el grueso de la migración estaba compuesta por individuos que establecían desplazamientos circulares y recurrentes entre sus comunidades de origen y diversas zonas rurales del sur de Estados Unidos, pero cuyo destino final solía ser el retorno a las comunidades de origen en México. En ese sentido, la migración temporal fue por muchos años la categoría clave para entender los continuos desplazamientos de mexicanos hacia Estados Unidos (Bustamante, 1975; Verduzco, 1995). Se creía con ello que los migrantes constituían también redes sociales temporales o transitorias y se localizaban en comunidades transicionales marcadas por el retorno y sin una profunda injerencia económica, política e identitaria en el territorio norteamericano. Sin embargo, diversos estudios fueron mostrando que este esquema de análisis no resultaba útil para entender las características y formas que había asumido el proceso migratorio en las últimas décadas del siglo XX.

Otro de los grandes temas de los que se ocupó la literatura clásica sobre migración giró en torno a los factores que causan los procesos migratorios. Se buscaron principalmente factores a nivel macroestructural, lo cual generó una basta literatura al respecto que coincidió en señalar al factor económico como la principal causa de la migración. En ese sentido, la migración laboral fue el centro de atención de muchas investigaciones, las cuales la relacionaron íntimamente con procesos de globalización económica y con dinámicas centro-periferia o norte-sur, realizando con ello el papel productivo y financiero de un conjunto específico de ciudades de países centrales que atraen una fuerza laboral migrante barata y poco calificada.

Sin embargo desde hace un par de décadas los destinos migratorios están cambiando y se diversifican de manera continua. Las ten-

dencias contemporáneas muestran que hay un incremento significativo de procesos de movilidad hacia países empobrecidos o, en su defecto, hacia aquellos con economías emergentes situadas en el este asiático, Sudáfrica o la India, por referir algunos. En consecuencia, los marcos analíticos que conceptualizan la migración bajo la lógica de un modelo binario norte-sur o centro-periferia, se han visto limitados para explicar la diversificación de destinos a nivel global.

Hoy en día se reconoce además que la migración es un complejo proceso generado no sólo por factores económicos sino también por factores históricos, políticos, culturales e, incluso, afectivos. Se reconoce que detona, a su vez, procesos tan complejos como son aquellos que lo causan. Así, factores antes no reconocidos como los relacionales, los afectivos y, en general, todas las dinámicas que se desarrollan en el terreno llamado subjetivo, son hoy reconocidos en el entramado de causas y efectos de la migración. Es por todo esto que se habla de un fenómeno migratorio y no de un evento que podría simplificarse o aislarse para ser estudiado.

En tanto el fenómeno de la migración demandó comenzar a entenderlo como una condición social o forma de vida y dejar atrás la idea de un mero acto de mudanza de la residencia habitual motivado por cuestiones económicas; esta motivación se transformó más bien en el inicio de la historia que da sentido a una nueva existencia y a una inédita reproducción social (Pries, 1997). Visto así, el fenómeno migratorio no pudo reducirse a dar cuenta de un mero flujo de trabajadores y bienes materiales, sino que tuvo también que referirse al flujo e intercambio de bienes simbólicos como los culturales, sociales y políticos. Además, este flujo dejó de concebirse en un único sentido para comenzar a percibirse en varios sentidos que comprendían desplazamientos evolutivos, involutivos y circulares, y que se asociaban al continuo intercambio de personas, bienes materiales, símbolos e información.

En las últimas décadas, diversos autores han utilizado el concepto de *transmigración* (Glick-Schiller, Basch y Szanton-Blanc, 1992; Portes, 1997; Tilly, 1990) para referirse a estas nuevas modalidades y formas que asume la movilidad de la población a nivel mundial. El concepto de transmigración difiere de las formas clásicas de migración porque implica la consolidación de nuevos espacios sociales que van más allá de la comunidad de origen y de destino; se trata de la expansión *transnacional* de las comunidades mediante prácticas sociales, objetos y sistemas de símbolos.

El carácter transnacional ha sido construido con base en prácticas, actividades e intercambios que traspasan continuamente las fronteras políticas, geográficas y culturales que tradicionalmente habían enmarcado y separado a las comunidades de origen y destino, y con ello recrean los territorios tras el asentamiento de los migrantes (Glick-Schiller, Basch y Szanton-Blanc, 1992). En torno a lo transnacional se constituye un campo social amplio y complejo que algunas de las teorías actuales de la migración han denominado *campo social transnacional* (Levitt y Glick-Schiller, 2004). En su dimensión espacial y analítica este concepto facilita el análisis del proceso por el cual los migrantes continúan siendo parte de la vida de su localidad de origen, incluyendo las rutinas íntimas y familiares, así como los procesos sociales, políticos y económicos, al tiempo que forman parte de estos mismos procesos en Estados Unidos, su país receptor. Si bien las personas viven diariamente en diferentes contextos locales, comparten un campo social transnacional que incluye la circulación de mercancías, remesas, información y prácticas políticas, así como procesos subjetivos como emociones y afectos, formas de relación y funciones sociales que se desarrollan en ambos lados de la frontera (Glick-Schiller, Basch y Szanton-Blanc, 1992; Guarnizo y Smith, 1999; Hochschild, 2001; Smith, 1999).

La concepción de lo transnacional permite una ampliación de la delimitación espacio-temporal que había estado implícita en el concepto de residencia habitual, y se da en función de la interacción de dos o más lugares de residencia en un mismo momento, así como en función de la articulación de los tiempos de ausencia y los tiempos de permanencia en el lugar de residencia. Como Harvey (1990) señala, vivimos en una fase de reformulación de la relación espacio-tiempo caracterizada por el incremento en la velocidad de los transportes, de los flujos de información, de la comunicación y las tecnologías que nos acercan en muchos sentidos a vivir la simultaneidad; resulta de ello la posibilidad de asistir y participar en tiempo real a un mismo evento desde lugares distantes.

Las relaciones entre migrantes y no migrantes están caracterizadas por la participación simultánea de los migrantes en las vidas sociales, políticas y económicas de la sociedad receptora y de la comunidad de origen, la vida no es igual en ninguno de los dos lados. Así, tanto el sentido como las significaciones de la migración han adquirido nuevas connotaciones, pues si antes se pensaba en la migración como en el acto que remitía a la separación y distancia del lugar de origen, hoy día se ha transformado en un modo de vida que abre múltiples oportunidades para vivir la vida familiar y comunitaria.

En el caso de la migración México-Estados Unidos los asentamientos de migrantes se han configurado como espacios sociales plurilocales, los cuales se sustentan en las redes e intercambios que vinculan en forma cotidiana y permanente las comunidades de origen y las de destino. Se trata de la conformación y consolidación de redes sociales que hacen del proceso migratorio un fenómeno social y cultural de profundas raíces (Massey, Alarcón, Durand y González, 1987). Así, por ejemplo, en aquellas regiones y comunidades donde la migración se ha presentado con más intensidad se ha creado, a lo largo del tiempo, un complejo siste-

ma de redes de intercambio y circulación de personas, bienes materiales y simbólicos e información que tiende a transformar los asentamientos de migrantes en una gran comunidad dispersa en una multitud de localizaciones (Rouse, 1991).

Esta dinámica, que no parece haber culminado en un proceso de asimilación e integración formal y legal de pleno reconocimiento social y político para la mayoría de los migrantes mexicanos en la sociedad norteamericana, al menos sí lo ha sido desde el punto de vista de la ciudadanía cultural, lo cual conduce a reflexionar acerca del sentido de pertenencia y sobre la construcción de *identidades transnacionales* (Smith, 1993). Se trata de un sentido de pertenencia a comunidades que autores como Benedict (1991) llaman *comunidades imaginadas*, las cuales coexisten con las diversas formas de pertenencia, residencia y ciudadanía propias de las comunidades políticas creadas por los estados nacionales entre los que se lleva a cabo la migración. Así, los migrantes desarrollan vínculos sociales y culturales junto a nexos económicos y laborales que hacen que muchos de ellos se visualicen a sí mismos como parte de una comunidad en los Estados Unidos; pero no de cualquier comunidad, sino de una comunidad migrante que reproduce y recrea los patrones culturales y formas simbólicas de sus comunidades de origen (Chávez, 1994). Esta construcción imaginaria de una comunidad más allá de un territorio se basa en un conjunto de relaciones y transacciones de todo tipo que se dan en el marco de un sistema transnacional de redes sociales y capital cultural.

Los actuales procesos migratorios, a diferencia de los que se vivieron a principios del siglo XX, han permitido la creación de un campo social de significados y acciones que permite enfrentar los procesos de desestructuración del tejido social; en particular, la individualización y el fenómeno de exclusión económica y social que adquiere dimensiones alarmantes en

las sociedades contemporáneas globalizadas (García, 1999). En ese sentido, la transnacionalización representa un detonante de oportunidades cuyo desenlace no es posible considerar como determinado de antemano.

Los estudios antropológicos han venido subrayando, desde hace décadas, la importancia de la asistencia proporcionada a los migrantes por familiares, amigos y coterráneos (Arizpe, 1978; Lomnitz, 1975; Magnin, 1959; Oehmichen, 2000) a través de una suerte de redes sociales que vinculan comunidades remitentes y puntos específicos de destino en las sociedades receptoras. Estos nexos unen a los migrantes y no migrantes dentro de un entramado de relaciones sociales complementarias e interpersonales. Se ha observado, por ejemplo, que al trasladarse a un lugar —con frecuencia, hostil— los migrantes recurren no sólo a sus familiares sino también a sus redes sociales —que van más allá del nexo sanguíneo y que se constituyen en torno al factor identitario— para compartir los riesgos y dificultades de la vida en el exilio; de igual forma, aquellos que se quedan en la localidad de origen se valen de los mismos lazos para mitigar la soledad y la ansiedad de tener a un ser querido lejos de ellos. Esas redes proporcionan tanto a migrantes como a no migrantes un círculo social de apoyo que, al mismo tiempo que los guía y sostiene, les proporciona oportunidades y los protege de riesgos (Berteaux-Wiame, 1993).

Diversos autores se refieren a la creación de estos espacios en términos de la configuración de *comunidades transnacionales* (Portes, 1997; Roberts, Reanne y Lozano-Ascencio 1999; Smith, 1993), donde la comunidad transnacional es entendida como una comunidad que se extiende y se consolida más allá o a pesar de la frontera (Kearney, 1991). En contraste con las olas migratorias anteriores esta comunidad se caracteriza por la participación simultánea de los migrantes en la vida social, política y económica de sus sociedades —tanto receptora como originaria—, la cual está ligada a intereses y significados percibidos y

compartidos. Con ello se quiere subrayar que, a través de la migración, se activan diversos factores y procesos de articulación en el ámbito cultural, social y económico entre comunidades e instituciones sociales distantes y separadas geográficamente.

Esta virtual desterritorialización de las comunidades viene dada por el continuo flujo e intercambio de personas, bienes e información que surgen con y de la migración, y hacen que la reproducción de las comunidades de origen en México esté directa e intrínsecamente ligada a los distintos asentamientos de migrantes en los Estados Unidos (Alarcón, 1995; Hondagneu-Sotelo, 1994). Se trata, entonces, de la dislocación y desestructuración del concepto tradicional de comunidad; sobre todo, en términos de sus dimensiones espaciales y territoriales (Kearney y Nagengast, 1989; Rouse, 1991). Las comunidades reproducidas en Estados Unidos se denotan como tales en tanto que reproducen repertorios culturales que se reflejan en la alimentación, formas de vestir y hablar, estilos de trabajo, disciplina, usos y costumbres, donde ya no solamente aparece la matriz comunitaria de origen, sino que con la migración se dan fusiones que incluso se verbalizan en un lenguaje híbrido como el *spanglish* o los semidialectos *pochos*.

Los actores que forman parte de las comunidades transnacionales han sido llamados *migrantes transnacionales* (Moctezuma, 2007) o *transmigrantes* (Glick-Schiller, Basch y Szanton-Blanc, 1992; Tilly, 1990; Portes, 1997); se trata de sujetos sociales y políticos emergentes, en tanto que su acción se proyecta extraterritorialmente, mucho más allá del territorio inmediato. Así, la identidad territorial se convierte en una identidad que está impregnada más por mecanismos virtuales y simbólicos que por reflejos propiamente espaciales. En lo que se refiere a su pertenencia social, la adscripción aparece vinculada a usos y costumbres de la localidad originaria que se traslapan con los de la otra frontera y viceversa.

La pertenencia a una comunidad transnacional –y, por tanto, la participación en el proceso transmigratorio– no implica necesariamente mantener un proceso continuo de desplazamiento. La migración también comprende formas de estabilidad entendidas como distintas dinámicas de integración a una comunidad de referencia y sus redes sociales, las cuales se concretan a través de las interacciones cotidianas de los migrantes con otros miembros de la comunidad –incluidos los no migrantes– quienes de esa forma expanden sus ámbitos territoriales de reproducción social y económica. Es necesario enfatizar que en una comunidad transnacional no todos los miembros son migrantes, pero la migración es una práctica social que está presente en el horizonte de vida de todos y cada uno de los miembros de dicha comunidad. Se es residente de una comunidad transnacional cuando se ha migrado de un país a otro, pero también cuando se interactúa en las redes de migrantes, aunque no se hayan cruzado las fronteras nacionales.

Vemos entonces que, desde la óptica de la transnacionalidad, concepciones clásicas de la migración como la de territorio, comunidad, ciudadanía, nación e identidad han sido cuestionadas dando lugar a nuevos conceptos, o bien, dotando de un nuevo contenido a los conceptos ya formulados, de tal manera que se describa de una mejor forma lo que hoy constituye el fenómeno migratorio.

De acuerdo con D'Aubeterre (2000), Mummert (1999) y Malkin (1999), otro concepto que exige ser repensado y reformulado desde la visión transnacional es el de familia, el cual resultó de vital importancia en la presente investigación y que exige detenernos en él.

La flexibilidad de las familias migrantes

La familia ha sido considerada por diversas teorías como la instancia mediadora entre el vínculo micro y macro social. Debido a que es la

institución inicial, portadora y generadora de espacios intersubjetivos, resulta el nicho de la agencia individual y, al mismo tiempo, el primer espacio de participación en la organización social y el origen del proceso de socialización. Para D'Aubeterre (2000) la familia constituye un microcosmos donde se recrean las relaciones sociales, económicas y políticas más amplias así como, desde luego, la cultura misma. En ese sentido es quizá la institución que de manera más directa se ve afectada por los múltiples procesos regionales, nacionales y globales; particularmente, los generados en torno al fenómeno migratorio.

En el seno de la familia migrante se dan procesos afectivos, relacionales y organizacionales que crean y recrean estrategias para mantener la condición de familia ante el reto que implica la separación. En el intento de sortear la separación y otras situaciones de franca fatalidad—como la discriminación, el maltrato físico y emocional, la represión, la deportación o la muerte misma— se abren oportunidades y se generan retos dentro de la familia para recrear variantes de las rutinas o nuevas situaciones que motivan a luchar y darle sentido a la sobrevivencia. En tanto se crean, recrean y adaptan al medio en una suerte de procesos diversos y complejos, es que podemos hablar de una especie de flexibilización de las formas que por décadas definieron a lo familiar.

Un punto de partida para flexibilizar la noción de familia fue el aporte de Benedict (1991), quien planteó que en un mundo globalizado la comunidad debe comprenderse más allá del contorno de su base espacial y tomarse como una especie de *comunidad imaginada*, cuyas relaciones la caracterizan por no tener que asociarse rígidamente a sus bases territoriales. Más tarde, Mummert (1999) hizo una crítica a la noción de *hogar*, donde argumenta que el hogar es sólo una imagen que existe en la mente de las personas involucradas en procesos de cambio socioeconómico y transnacional y, por tanto, debe concebirse más allá de sus

connotaciones físicas; es decir, más allá de la idea que evoca la imagen de cuatro paredes bajo un mismo techo en un lugar determinado.

De esta manera, las construcciones imaginarias se fueron posicionando como un elemento clave para pensar las familias en un contexto transnacional. En lo imaginario están implicadas diversas elaboraciones simbólicas (Castroriadis en Vergara, 2002) que sugieren construir distintos escenarios de cohabitación y formas de pertenencia en el sentido simbólico, de ahí que es imperativo imaginar y continuar el tendido de los lazos familiares a pesar de la distancia física. En esos espacios imaginados cabe incluir interacciones que reflejan la permanencia o discontinuidad en el ejercicio de funciones y roles, como dinámicas flexibles de interacción entre los diversos miembros de las familias en localizaciones desterritorializadas.

Siguiendo dicha lógica, el concepto de *grupo familiar* —a diferencia del concepto de *grupo doméstico* que se utilizó por mucho años— logró ir más allá de las implicaciones de coresidencia y cohabitación para referir al conjunto de relaciones sociales establecidas entre migrantes y no migrantes que son organizadas y consolidadas a través del parentesco (Malkin, 1999) y que se materializan en las redes de convivencia, así como en la constitución de identidades culturales, de género y generacionales (Salles, 1991: 54). El grupo familiar conforma entonces el núcleo que da significado decisivo a miembros migrantes y no migrantes para entender sus vivencias sociales tanto en la comunidad de origen como en el lugar de destino (Ariza, 2002).

A partir de estos diversos aportes teóricos se considera interesante asociar a la familia migrante como una *familia imaginada*, constituida a través de diversos puentes virtuales que se tienden entre miembros migrantes y no migrantes y que van de la comunidad de origen a la comunidad de destino en una suerte de *continuum*. Se tra-

ta, entonces, de familias conformadas por miembros temporalmente ausentes en sentido paralelo; es decir, tanto en Michoacán como en Estados Unidos, los cuales se hacen presentes a través de múltiples estrategias como la enunciación verbal que los familiares presentes realizan de los familiares ausentes o el otorgamiento de un lugar y un rol bien definido de los ausentes dentro de la dinámica familiar más cotidiana; también a través de actos como el envío de remesas, regalos, fotografías; o bien, mediante las llamadas telefónicas o las visitas. En esta forma de dar seguimiento a los vínculos familiares es importante hacer notar el papel que juegan las diversas herramientas tecnológicas que ofrece el mundo actual. La facilidad de circulación de la información mediante medios digitales flexibles y en tiempo real permite el libre acceso, la vinculación y la simultaneidad de experiencias en ambos lados de la frontera.

Un modelo de familia transnacional en la migración funciona en la medida en que se logren precisar estrategias de adaptación ante los movimientos y separaciones entre seres queridos, que permitan estabilizar la vida cotidiana y hacerla más llevadera, a pesar de que aparezca inserta en situaciones de cambio, angustia existencial, temores e incertidumbres que afectan a los involucrados. De ahí que en esta investigación me interesó establecer puentes teóricos de comprensión acerca de cómo es que suceden ciertos procesos, los cuales he caracterizado como de *flexibilidad familiar*, ya que permiten continuar con los vínculos.

Al interior de las familias imaginadas no existen reglas establecidas que rijan las relaciones entre los que se van y los que se quedan y, debido a que se dan procesos de interrupción y distintas formas de conexión desde uno y otro punto de cada país, se observa en las familias una diversidad de climas afectivos y condiciones de estabilidad o interrupción. De acuerdo con Patricia Zamudio (2002) tales variantes del clima

afectivo y emocional justifican la existencia de una línea de estudio en antropología que refiera a una teoría sentimental de la migración.

Vemos que la incorporación de la emociones en los estudios sociológicos en palabras de Hochschild (1990) ha implicado el “teorizar sobre todo aquello que se hace evidente cuando hacemos la simple asunción de lo que sentimos es tan importante como lo que pensamos o lo que hacemos para el resultado de la interacción social” (1990: 117). Marshall Sahlins (1998) afirma que existe la eficacia de una dimensión afectiva como un componente substancial en las sociedades y en los estudios de los procesos sociales; entonces, debe asumirse la existencia de las dimensiones subjetivas y culturales, además de las dimensiones políticas y económicas en los procesos sociales.

De acuerdo a lo anterior, a lo largo de los capítulos de este libro se mostrará la interrelación que hay entre los aspectos expresivos, los descriptivos y los que constituyen las emociones y afectos, tanto en los sujetos como en su contexto sociocultural, implicando que la migración es el telón de fondo en una interacción permanente entre la subjetividad del individuo con la objetividad de lo social (Calderón-Rivera, 2012).

Bajo esta perspectiva, se considera que los múltiples mecanismos que hacen posible la migración están impregnados, en gran medida, de emociones tales como el amor a la familia —el cual mantiene al migrante motivado para seguir trabajando lejos de casa y es, al mismo tiempo, elemento clave de su posible retorno—, o bien, del alejamiento temporal o definitivo del lugar de origen. Otra emoción reconocida es el sentimiento de pertenencia del migrante a su comunidad de origen: los migrantes mexicanos mantienen un fuerte apego sentimental a su lugar de origen, significado por sus vínculos familiares que, según Massey (1990), se expresan muchas veces en una postura muy pronunciada que favorece y legitima el retorno.

La familia transnacional es uno de los ejes principales de organización en ambos lados de la frontera, y constituye un núcleo decisivo en la creación de significados y de atribución del sentido ético que los migrantes llevan consigo cuando emigran y que se transforma o condiciona en posteriores vivencias sociales (Ariza, 2002). En los estudios migratorios recientes se ha consolidado de manera importante una línea de reflexión que relaciona género y roles familiares. En ella se ha dado mucho énfasis a los reajustes y las adaptaciones en los roles de género relacionados con las ausencias y los retornos de los integrantes de los grupos familiares. En este sentido, aspectos como la crianza y la maternidad a distancia o bien, las expectativas por el retorno, son dimensiones analíticas que se destacan y que mantienen vigentes los estudios migratorios, tanto por su relevancia social como por las posibilidades y retos teórico-metodológicos que implican.

Uno de los estudios pioneros con este enfoque fue el que Peggy Levitt (1997) realizó en la comunidad de Miraflores, República Dominicana, el cual ilustra no sólo cómo es que se transforman los matrimonios migrantes radicados en Boston, Estados Unidos, a través del empleo de mujeres en el trabajo remunerado y la participación activa de los hombres en el quehacer de la casa y la crianza de los niños, sino también muestra cómo es que cambian ciertas concepciones del matrimonio en el lugar de origen a través del conocimiento generalizado de que en Estados Unidos las cosas son diferentes y es posible imaginar nuevas maneras de manejar las relaciones de género. El hecho de que las mujeres que viven en Estados Unidos cuenten a sus familiares y amigos de la localidad de origen acerca de su participación activa en las escuelas o en las clínicas de salud, significará que envían *remesas sociales* (Levitt, 1997) acerca de una nueva versión de ser mujer. Las remesas sociales pueden entenderse como el flujo de ideas, conductas, capital social, así como re-

cursos sociales y culturales que envían los migrantes al lugar de origen. Estas remesas llegan incluso a individuos que nunca han migrado y que, sin embargo, dependerán de este capital en tanto viven en un contexto sociocultural completamente transformado por los flujos y circuitos de la migración.

Atendiendo a la noción de una familia *re*-pensada, desde la dimensión transnacional que coexiste mediante el uso de imaginarios sociales, las remesas sociales a las que Levitt (1997) se refirió, correrían a través de los puentes virtuales que se tienden hacia ambos lados de la frontera y por los cuales transita una amplia gama de dinámicas afectivas, económicas y de género que vinculan las experiencias, a la vez que permiten establecer las formas de comunicación y los lazos de continuidad-discontinuidad que estructuran a las familias michoacanas migrantes.

El caracol temático: etnografía de las dinámicas familiares

El fenómeno migratorio está conformado por eventos particulares que son producto de decisiones y experiencias que corresponden a individuos o a grupos de individuos vinculados a una localidad o a una región, y al mismo tiempo, por una acumulación de decisiones y experiencias colectivas, las cuales pueden llegar incluso a constituir grandes oleadas de migración, producto de diversos procesos nacionales e internacionales.

La migración trastoca lo más profundo del ser humano, lo más íntimo, toca la separación, la despedida, la espera, la ruptura, la incertidumbre. Lo doloroso, el malestar y las pérdidas en el sentido más amplio de la palabra perder. Se asocia y relaciona con las emociones primarias del ser humano: la separación, la ausencia, la pérdida, entre otras; en ese sentido se considera que la migración es un potencializador de las emociones. Por ello, abordar este fenómeno se convierte, metodológicamente, en una etnografía afectiva de la migración. Análoga

al mar, la migración contiene el mundo de los afectos y detona las emociones que como sus olas que van y vienen, y su masa opulenta, ilegible y amorfa anega a quien se sumerge en él, trastocando las profundidades de su ser.

La metodología propuesta requirió del uso de herramientas capaces de relacionar los niveles que corresponden tanto a individuos como a colectivos, y tanto a estructuras que conforman subjetividades como a las que conforman hechos sociales. La herramienta elegida para ello fue la producción de narrativas como la historia oral, las historias de vida, las autobiografías, los testimonios, entrevistas, relatos y el vasto campo de la tradición oral que recupera canciones, baladas, proverbios, refranes, poesías, narraciones, anécdotas, recuerdos, juegos, etcétera. Estas narrativas han ido ganando terreno, importancia y valor epistemológico a pesar de que históricamente han sido encubiertas, negadas o desdeñadas por la modernidad, bajo el argumento de formar parte del amplio e impredecible territorio de la subjetividad.

La subjetividad es aquello a lo que Alesandro Portelli (1989) nombra como el *corazón humano* el cual, dice, ha causado siempre incomodidad a los estudiosos de las ciencias sociales. Sin embargo, en esta investigación parto de reconocer que el proceso de conocimiento implica una relación de carácter complementario y dialéctico entre las dimensiones que erróneamente han sido escindidas y caracterizadas como objetivas o subjetivas. El papel activo del sujeto en el proceso de conocer al mundo externo o real y captar sus diversas imágenes no representa, en ningún sentido, la negación de la existencia de la objetividad del mundo, sino una forma más completa de comprenderlo. De la misma manera el material simbólico y emocional se produce en la experiencia de vida de las personas resultantes de la interrelación entre las configuraciones intersubjetivas de los sujetos implicados en un campo de actividad so-

cial y, por otro lado, de los sentidos subjetivos que emergen en sí de las acciones y los procesos vividos en esos espacios y de forma inseparable e integral con dichas configuraciones subjetivas (González-Rey, 2008).

En este sentido la vasta producción de diversas narrativas representa una manera de acceder a la realidad social a través del testimonio vivo de quien las produce, dando cabida a variadas imágenes e interpretaciones del mundo. Sujeto y mundo conforman así un entramado de eventos particulares y de fenómenos sociales, de historias de vida que se entretrejen con la historia de sociedades enteras, sin que una u otra perspectiva se considere como la más objetiva o verdadera. Para Portelli “la subjetividad forma parte de la historia tal como los ‘hechos’ más visibles forman parte de ella. Lo que el informante cree ciertamente es un hecho histórico tanto como lo que ‘verdaderamente’ sucedió” (1988: 20). Saber lo que verdaderamente sucedió en una circunstancia de la que sólo se cuenta con relatos se vuelve entonces improductivo, en tanto partimos de la idea de que no se puede llegar a conocer lo que real o efectivamente ocurrió, sino únicamente la interpretación de lo ocurrido.

Con la producción de narrativas –en especial en su forma de relatos de vida– traté de observar en qué medida la historia social actúa en la construcción de un individuo; cuáles son las mediaciones desde donde transcurre la historia social hacia la historia personal, cómo las contradicciones e imprevistos sociales pueden producir conflictos psicológicos y nuevos patrones de conducta y acción en el individuo y, al mismo tiempo, intenté observar los conflictos y las fuerzas que emergen de la articulación que se forma entre la historia personal, la familiar y la social.

Un aspecto teórico y metodológico fundamental fue entender que las diversas voces de lo social se expresan a través de la voz individual de cada hablante (Bajtin, 1989; Burke, 1991). En este sentido, las manifestaciones discursivas producidas en el relato son el medio que ex-

ternaliza y, por tanto, socializa aquellas percepciones, representaciones y roles sociales, en tanto que provienen del interior del individuo, de su propia subjetividad y de su relación con otras subjetividades.

De acuerdo a Aceves (1993), la producción de narrativas como estrategia metodológica se nutre y se conforma, por un lado, a través de los entrecruces de diversas disciplinas, tales como la antropología, la psicología, la lingüística y la sociología; y, por otro, a través de la construcción y localización de nuevas fuentes de información sociohistórica, enfocándose en el análisis de situaciones sociales mediante la selección de nuevos sujetos de estudio anteriormente no considerados, de sectores subalternos como niños, mujeres, minorías culturales, entre otros, que son participantes activos en la construcción de procesos en las diferentes esferas de la realidad social; por ejemplo, en un contexto como el migratorio en el que los sujetos sociales siguen sin ser reconocidos como sujetos transformadores y creadores de historia, no sólo en ambos lados de la frontera sino, incluso, en un territorio imaginado, entre el *aquí* y el *allá*.

El entramado de relatos en los que se basó esta investigación fue producido mediante lo que he denominado *entrevista-relato*, que constituye una combinación entre la exploración de los temas de interés de los entrevistados-relores y las preguntas dentro del contexto de interés de la propia investigación. Con ello logré establecer un diálogo entre mis intereses de investigación y el interés de mis informantes, bajo la consideración de que –como lo apunta Portelli (1988)– no se puede obviar el tema de la interacción entre un “yo” y un “otro” como una característica crucial en la producción y análisis de fuentes orales, pues éstas son el resultado de una relación, de un proyecto común en el que tanto el informante como el investigador están comprometidos conjuntamente.

Mis informantes e interlocutores fueron diversos miembros de la localidad estudiada; principalmente mujeres, con quienes logré esta-

blecer una interacción continua por más de dos años, aunque el trabajo de campo —propiamente dicho— se realizó durante dieciocho meses. Las entrevistas-relatos versaron sobre una amplia gama de acciones y significaciones sociales que reflejan las distintas dinámicas adoptadas por los miembros de las familias estudiadas, así como sus diversos roles: como parejas sentimentales, como padres e hijos, como hermanos, etcétera.

Las entrevistas-relatos se produjeron tanto en la localidad de estudio y de origen de los migrantes, ubicada en la zona centro-norte de Michoacán, como en las ciudades de Ontario, California y de Chicago, Illinois, dos de las principales receptoras de migrantes michoacanos en Estados Unidos. Se generaron alrededor de 35 entrevistas-relatos de migrantes y no-migrantes, todas brindadas por originarios de la localidad, las cuales fueron sistematizadas de acuerdo a las principales temáticas de la investigación.¹

La producción de entrevistas-relatos se dio en el marco de una estrategia de observación participante, la cual llevé a cabo durante dieciocho meses en el seno de la familia Rosales Pérez; una familia con características típicamente transnacionales. La familia está conformada por un matrimonio de la tercera edad, de más de 70 años (en 2004), quienes son padres de siete hijos (seis mujeres y un varón), de los cuales seis viven en Estados Unidos y cuentan con papeles de residencia. Sólo Lucía Rosales, quien fue la principal informante de esta investigación, vive en la localidad. Todos los miembros que integran la familia Rosales Pérez están casados y la mayoría son padres de hijos que han nacido y radican en Estados Unidos: en total diez nietos nacidos y establecidos en territorio norteamericano, y nada más tres en territorio michoacano. El

1 Aunque la producción de entrevistas-relatos registradas en banda de sonido contiene las 35 mencionadas, cabe decir que la producción de historias y experiencias registradas en los diarios de campo fue de alrededor de 70.

matrimonio Rosales Pérez cuenta con residencia estadounidense, lo cual facilita que visite a sus hijos y nietos varias veces al año.

Es importante mencionar que el jefe de familia, el señor Anselmo Rosales, fue comisariado ejidal de la localidad en los años 90, con lo cual ganó una presencia muy importante y respetable. Este hecho favoreció que durante el trabajo de campo se lograra obtener la confianza de los locatarios y su disposición para participar en la investigación. Finalmente, cabe decir que el matrimonio Rosales Pérez tiene una pequeña tienda de abarrotes que se me permitió atender durante mi estancia en la localidad, lo cual estratégicamente me ayudó a establecer mayores relaciones de intervención social con el resto de la gente de la localidad. Por todo ello, la familia Rosales Pérez es uno de los ejes principales del trabajo de campo y del análisis y resultados de la investigación.

Mi estrategia de intervención en la comunidad estuvo basada en la integración a las dinámicas y actividades de la vida familiar, las cuales me fueron asignadas por las mujeres de la familia en función de las labores típicas que realiza en la localidad una mujer como yo: de edad mediana y que es madre y esposa. Así, me encomendaron tareas de apoyo en las labores de funcionamiento al interior de la casa, como fueron la atención de la tiendita de abarrotes, la preparación de alimentos y el cuidado de animales de granja como gallinas, puercos y vacas, entre otros.

Otra afortunada estrategia de intervención fue el censo que realicé en la primera etapa del trabajo de campo, el cual me permitió hacer un primer reconocimiento del espacio geográfico de la localidad así como del espacio social. Gracias a este ejercicio identifiqué la traza urbana de la localidad, sus datos estadísticos más relevantes y sus principales pobladores. Esto derivó en una selección mucho más acertada de las personas a las que, posteriormente, entrevistaría, y al mismo tiempo facilitó la elaboración del guión de las entrevistas-relatos.

Todas las observaciones hechas durante el trabajo de campo fueron registradas en un diario de campo, constituido por seis cuadernos. En esos diarios registré las situaciones de la vida diaria, sobre todo lo que tenía que ver con la vida familiar, la vida local y la migración hacia los Estados Unidos. El análisis del contenido de los diarios de campo lo realicé de acuerdo a la sistematización de la información: por temas y categorías tales como la vida cotidiana de la localidad, la vida de los migrantes que se van, la vida de los migrantes que regresan, así como las fiestas religiosas, las fiestas familiares, los juegos infantiles, las rutinas en la vida de las mujeres y las visitas de familiares migrantes, principalmente.

Debido al entretejido real e imaginario de relaciones afectivas y sociales que experimentan las familias michoacanas en uno y otro lado de la frontera surgió la necesidad de integrar en la investigación la visión de los miembros de la familia Rosales Pérez que radicaban en la ciudad de Ontario, California. La finalidad fue conocer con mayor profundidad las relaciones sociales que los migrantes en territorio norteamericano entablan con los locatarios michoacanos desde un territorio geográficamente lejano pero cercano en tanto dinámicas sociales y familiares. Metodológicamente, la integración de un nuevo escenario en el trabajo de campo se basó en la propuesta de George Marcus (1995 y 2001), de *etnografía multisituada*.

Para Marcus (1995) la etnografía contemporánea no puede circunscribir a los sujetos en un contexto específico y puramente local, debe más bien seguir a la gente, la circulación de objetos o la extensión de espacios de complejidades culturales particulares. La migración es uno de los casos en donde más elocuentemente se justifica y se requiere de una etnografía multisituada, es a raíz de un fenómeno como este que infinidad de familias se fragmentan y llevan a cabo un modo de vida

familiar transnacional, que va del lugar de origen al lugar de recepción. Esta herramienta metodológica me ayudó a comprender cómo es que continúan o se rompen las dinámicas familiares, así como las diversas maneras en que las familias se vinculan desde la transnacionalidad. En el caso de la familia Rosales Pérez, los vínculos que se mantienen son muy estrechos, lo que me permitió llevar un registro sistemático de las dinámicas familiares que se construyen en ambos lados de la frontera.

De esta manera y como parte del trabajo de campo, realicé estancias en distintas ciudades de Estados Unidos –principalmente en Ontario, California y Chicago, Illinois– con el objetivo de observar la vida diaria de las familias migrantes –principalmente de la familia Rosales Pérez que radica allá– y buscar en ellas los entretreídos que constituyen puentes de relación afectiva, social, política, económica y cultural entre los familiares. La metodología utilizada fue la misma que la utilizada en el contexto local: la producción de entrevistas-relatos con los miembros de las familias y con otros migrantes que son de la localidad michoacana y que forman parte de la red social de las familias.

Para cerrar esta introducción quisiera proponer al lector entender las perspectivas desde las que trabajé en esta investigación a través de la figura de un caracol (Fig. 1) que nace en el centro y que va creciendo y ampliándose hacia afuera, pero que si se mira desde afuera, la parte externa está inmersa en el propio corazón del caracol, en una relación de perspectivas y dinámicas que son mutuamente consecuentes. En el centro del caracol se ubica una mujer puede ser quien sea con una historia similar, en este caso es Lucía Rosales, de 34 años de edad que vive con sus tres hijos en la localidad michoacana. Lucía es esposa de migrante, hermana de migrantes e hija también de migrantes.

Durante los meses que duró mi trabajo de campo fui testigo de la vida cotidiana de Lucía Rosales, de su vida íntima y afectiva, así como

de su vida pública. Su historia es representativa de la historia de vida de muchas otras mujeres que radican en la localidad, lo cual me permitió ubicarla en el centro del caracol; en él convergen otras estructuras de la investigación, que son las diversas narrativas familiares en donde se encuentra inmersa la vida de Lucía y en donde, al mismo tiempo, se cruzan estructuras más amplias de la organización social y de la historia de la localidad.

La historia de la localidad constituye la parte externa de la figura del caracol y a pesar de ello resultó ser una estructura determinante en el análisis de la organización social de la localidad como de las familias y la consonancia social de la localidad con otras de similar situación, en un estado migrante, en un país migrante.

La historia de la localidad que presento es, básicamente, la historia que sus habitantes más antiguos me relataron y sólo está complementada por reflexiones y análisis míos en torno a las cuestiones campesinas y ejidales del contexto agrario del estado de Michoacán, las cuales definieron la tendencia migrante de la localidad.

Por último, es importante decir que el ejercicio que integra y que permite estructurar el caracol que propongo son los dos ejes que atraviesan y configuran todas las estructuras del caracol: por un lado, las dinámicas familiares afectivas, económicas y de género expresadas tanto en el ámbito público como en el privado; y, por otro, el contexto transnacional que se detona a partir de la migración hacia los Estados Unidos, estos dos ejes son justo los que dan sentido al objetivo de la investigación.

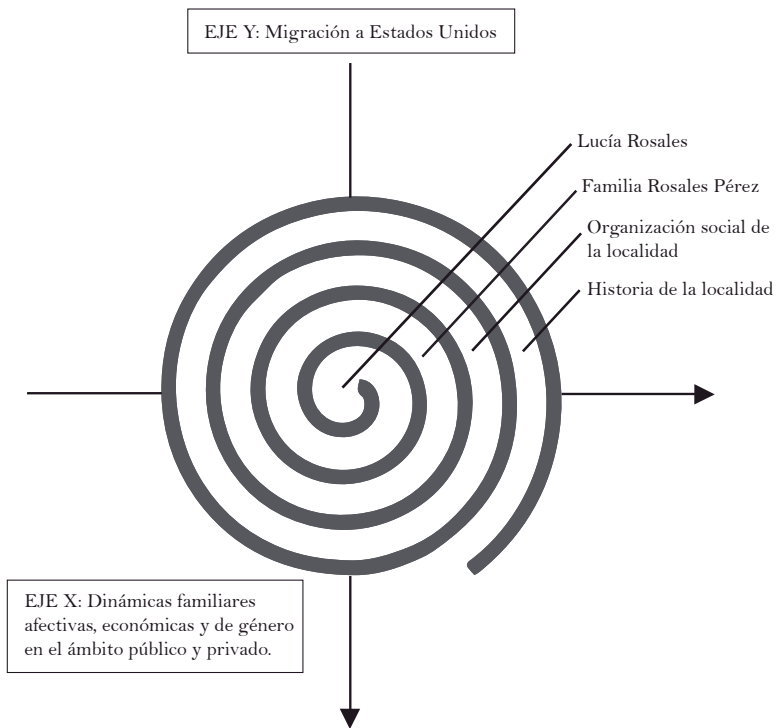


Figura 1. Caracol temático.

I. RETRATO DE UN PUEBLO MIGRANTE

La subjetividad forma parte de la historia tal como los hechos más visibles forman parte de ella. Lo que el informante cree ciertamente es un "hecho" histórico tanto como lo que "verdaderamente" sucedió.

PORTELLI, 1988.

La localidad: sus habitantes, sus autoridades, sus lugares

Un día en la vida de Sofía y Anselmo Rosales

Sofía Rosales empieza su día a las siete de la mañana. Al levantarse, se viste y remata su atuendo con un suéter y un rebozo con el que cubre su cabeza del sereno de la mañana. Lo primero que hace es sacar a los pollos de una caja de cartón, en donde los mete a dormir para que los ratones no se los coman, y los lleva junto a las gallinas para alimentarlos con granos de maíz. También alimenta a los puercos y lava diariamente el piso de afuera del chiquero. Después, barre su patio y, cuando el día está más soleado, arregla poco a poco sus plantas y sus flores: les quita el zacate y las hojas secas, a veces cambia las flores de macetas y de tierra. Cuando pasa la camioneta del vendedor de plantas, Sofía aprovecha para comprar alguna, o un poco de tierra o abono.

Cerca de las diez de la mañana entra a la cocina a preparar el desayuno. Mientras tanto, su esposo Anselmo, quien estuvo trabajando con Sofía cuidando los animales, se encarga de hacer el jugo de naranja combinado con alguna otra fruta. Después, ambos abren las puertas de su tiendita. Una vez por semana, después de desayunar, Anselmo se alista para ir a Zacapu a hacer la compra de productos que venderán en su comercio; los otros días de la semana se va a trabajar la tierra dependiendo la etapa del cultivo y del ciclo agrícola. Sofía se queda en casa a lavar los trastes sucios que quedaron de la cena del día anterior y los que se utilizaron en el desayuno; también recoge la mesa, limpia los muebles y luego barre la cocina, el comedor y trapea con agua. Cada tercer día lava la ropa en el lavadero.

Hacia el mediodía, Anselmo regresa de trabajar la tierra, se sienta bajo una sombra, destapa una *Coca-Cola* y prende un cigarro para fumarlo mientras mira las plantas de su patio y echa un ojo a los detalles de construcción de su casa. Luego, mientras su esposa prepara la comida, él aprovecha para arreglar desperfectos en la casa; ya sea un foco, algún desajuste en alguna puerta o en la camioneta.

Entre una tarea y otra, Sofía y Anselmo atienden a los clientes que llegan a la tienda de abarrotes. A veces platican por ratos con las personas que acuden a comprarles algún producto.

Entre las tres o cuatro de la tarde, Anselmo se va a dar un baño y Sofía comienza a calentar tortillas para sentarse a comer juntos. Durante la comida prenden un rato el televisor y ven algún noticiero. Después de comer Sofía levanta los trastes de la mesa y los lava, mientras Anselmo sale a fumarse un cigarro y a veces junta la basura para quemarla en la parte de atrás de su patio. Para Sofía y Anselmo la jornada de trabajo ha finalizado. Ahora cada uno dedicará sus horas de la tarde a su recreación y disfrute, a veces duermen una siesta por la tarde, otras salen a conversar con algún vecino. En algunas ocasiones reciben visitas, otras miran las telenovelas o programas de televisión mientras ordenan algún espacio de su casa.

Cuando Sofía ve la televisión o platica con alguna vecina, jala consigo alguna ropa para cortar, coser o reparar; a veces son las fundas de las camas, otras veces son algunas toallas que están empezando a romperse, o los pantalones de su esposo que hay que remendar, arreglar el dobladillo, los cierres y botones, o sus vestidos que están desaliñados. También, hay veces que saca su plancha para la ropa.

Ya cuando está cayendo la noche, Sofía suele salir de su casa y se sienta en una pequeña banca a la orilla de la calle; no falta quien llegue a conversar con ella mientras atiende a los pocos clientes que se acercan a hacer alguna compra en su tiendita. Sofía conversa con otras señoras acerca de sus estados de salud, sobre otras personas que se fueron hacia los Estados Unidos, intercambian algún comentario sobre los que regresaron o regresarán próximamente de allá. También dedican tiempo a comentar sobre algún evento sucedido en el pueblo o en pueblos aledaños; por ejemplo, reuniones ejidales, reuniones de la escuela, del centro de salud, de los programas de apoyo del gobierno, de las fiestas en el pueblo o en pueblos contiguos, del estado de la tierra y el trabajo en el campo, de las faenas comunitarias, de próximos eventos, como son las peregrinaciones, fiestas, salidas a la ciudad de Morelia o a Estados Unidos, etcétera.

Algunos días de la semana, antes de que anochezca, Sofía se prepara para darse un baño, se cambia de ropa y después se va a guardar a sus pollitos y cierra la puerta para que las gallinas no se salgan. Después se va hacia la cocina a calentar los sobrantes de la comida

para disponerse a cenar acompañándose de una bebida caliente como un té o un atole, o una gelatina caliente cuando tiene mucho frío. Para entonces, también regresa su esposo Anselmo quien pasó un rato de su tarde conversando con otros señores de la localidad. Juntos en su cocina, se sientan a cenar mientras encienden el televisor para ver algún programa de entretenimiento.

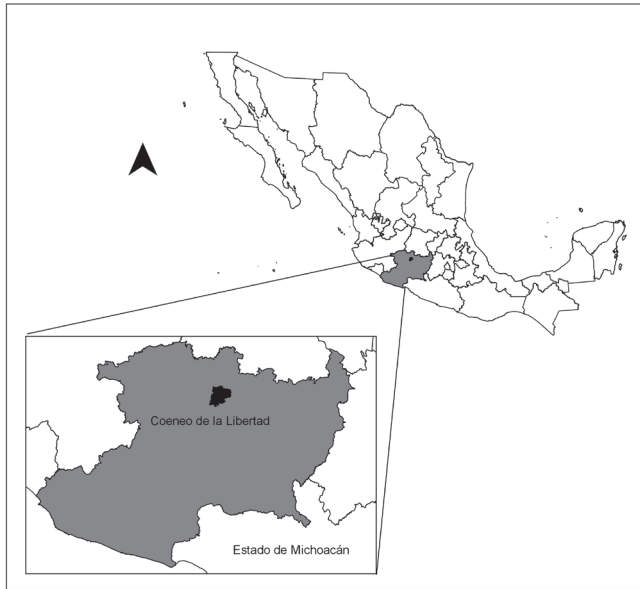
Cada tercer día, entre las ocho y nueve de la noche el teléfono suena sin falta; es alguno de sus hijos que les llama desde Estados Unidos. Platican acerca de cómo han pasado el día, los alimentos que prepararon, cómo se han sentido de salud, con quién y de qué conversaron. A veces hablan acerca de algún pendiente que se tiene establecido entre ambos lados; por ejemplo, tramitar algún documento para quienes viven en EUA, o algún viaje próximo hacia Estados Unidos de gente cercana a la familia. Sofía y Anselmo hablan por teléfono con sus hijos alrededor de una hora y se despiden de ellos para, inmediatamente, compartir el uno con otro lo que hablaron con sus hijos.

Al dar las diez de la noche ven las noticias en televisión; media hora después cierran la tiendita, apagan sus luces y entran a su recámara a ver un rato más la televisión antes de dormir.

Los habitantes

La localidad donde viven Sofía Rosales y Anselmo es un pequeño pueblo de Michoacán que forma parte de las 48 localidades que hoy en día integran el municipio de Coeneo; sin embargo, su ubicación geográfica, su historia y sus dinámicas sociales actuales la identifican más como parte de la región que se conoce como Valle de Zacapu que como parte integral de Coeneo. Esta región es una vasta planicie que se localiza en la parte centro-norte de Michoacán y se extiende desde la cabecera municipal de Coeneo –llamada Coeneo de la Libertad– hacia el oeste de la entidad, colindando con Villa Jiménez –cabecera del municipio de Jiménez– y con Zacapu –cabecera del municipio con el mismo nombre–. El Valle de Zacapu es producto del proceso de desertización en una profunda

laguna y sus ciénagas. Tiene una extensión aproximada de 340 km² y se encuentra entre los valles de Comanja y de Villa Jiménez (Reyes, 1998). Geográfica y culturalmente está emparentado con el lago de Pátzcuaro y con la sierra purépecha (Mummert, 1995).



Mapa 1. Ubicación geográfica de la localidad.

Esta pequeña localidad destaca por sus altos índices de migración a Estados Unidos. Su tradición migratoria data de la primera mitad del siglo XX, a partir de la implementación del Programa Bracero en agosto de 1942, apenas un año después de la fundación de la localidad, en 1941. Desde entonces, las pocas estadísticas de población y vivienda que se han generado de manera oficial para la localidad han mostrado muchas variaciones e inconsistencias entre sí. Para el 2004, año en que realicé el trabajo de campo, las autoridades de la localidad me proporcionaron el dato de 680 habitantes en la zona urbanizada. Sin embargo,

en el censo que realicé ese mismo año registré 391. Por su parte, INEGI calculó una población de 263 habitantes para el año 2005 (INEGI, 2005). Estas variaciones pueden obedecer, y reflejar al mismo tiempo, la muy alta incidencia de la población flotante; es decir, la población que va y viene entre la localidad y los Estados Unidos. El dato oficial más reciente con el que contamos es el del Censo Nacional de Población y Vivienda 2010, el cual reporta una población de 258 habitantes para el año 2010 (INEGI, 2010). De acuerdo a este dato y al de los censos y conteos quinquenales que nos ofrece el INEGI, podemos concluir que la población de la localidad ha venido disminuyendo de 1990 a la fecha, debido en gran medida al fenómeno migratorio (INEGI, 2005 y 2010).

Respecto a la distribución de habitantes según el sexo, el censo que realicé mostró que es relativamente proporcional, prevaleciendo por una leve diferencia los hombres respecto de las mujeres: de los 391 habitantes censados, 206 fueron hombres (52.7%) y 185 mujeres (47.3%). Es importante mencionar que para el momento en que realicé el trabajo de campo, las autoridades de la localidad no contaban con el dato específico de cuántos hombres y cuántas mujeres radicaban en la localidad. Sin embargo, de acuerdo al INEGI (2005) para el año 2005 había 119 hombres (45.2%) y 144 mujeres (54.7%), mientras que para 2010 fue de 134 hombres (51.9%) y 124 mujeres (48.0%) (INEGI, 2010).

Respecto a la edad de los pobladores, el rango con la frecuencia más baja se ubicó entre los 75-95 años, seguida de 25-35 años; mientras que la mayor frecuencia fue de menores de 20 años. Esto se debe, posiblemente, a que los jóvenes deciden marcharse a una edad cercana a los 20 años. En ese sentido, es interesante que la escolaridad de quienes emigran no sea la primaria, sino la secundaria, lo que nos lleva a inferir que la migración es vista como una respuesta al futuro de los jóvenes, como la vocación próxima que definirá su

identidad adulta. De hecho, la máxima frecuencia de edad de los que emigran, según el censo, fue entre los 20 y 30 años de edad, que son las edades productivas.

Por su parte, la mayor frecuencia de edad de los locatarios que viven en Estados Unidos se ubica entre los 20 y 30 años, lo cual coincide, naturalmente, con una de las frecuencias mínimas de edad de quienes viven en la localidad. La frecuencia mínima de edad de los locatarios que residen en Estados Unidos es de menores de 15 años, lo cual es muestra de que no es común que los padres que emigran se lleven a sus hijos pequeños.

Respecto al impacto de la migración el 70% de las personas de la localidad reportó tener familiares cercanos radicando en Estados Unidos: padres, hijos, cónyuges o hermanos, con quienes mantienen estrecho contacto, ya sea porque cuando estos visitan la localidad son recibidos en las casas de los familiares locatarios o porque envían dinero y cartas o llaman por teléfono constantemente. Aproximadamente un 30% del total de las familias censadas reportó no tener familiares cercanos en Estados Unidos o parientes que intervinieran en la economía del núcleo familiar, pero sí mencionaron el dato de que contaban con parientes y conocidos migrantes como tíos, sobrinos, primos, yernos, nueras, suegros, abuelos, nietos o amigos, con quienes no mantenían un contacto directo ni constante.

Para el 70% de personas que reportaron tener familiares radicando en Estados Unidos las remesas económicas representan un ingreso básico y aunque no existen datos específicos del impacto de las remesas en la localidad, de acuerdo a INEGI (2010), se sabe que el 53% de los hogares de localidades menores a 2500 habitantes ubicadas en el sureste del país —como lo es el caso de nuestra localidad de estudio— saca la mitad de sus ingresos de las remesas. Finalmente, el censo indicó que

un 61% de habitantes residía de tiempo completo en la localidad y un 31% en Estados Unidos, ya sea de forma temporal o definitiva.²

Los oficios y ocupaciones

Los oficios y ocupaciones de las personas que residen en Estados Unidos, de acuerdo al censo, se ubicaron principalmente en el área de la construcción; básicamente, como albañiles, aunque también un gran porcentaje indicó trabajar en fábricas como obreros, principalmente empaquetando productos industriales. Son menos aquellos que trabajan como asistentes y empleados en instituciones y comercios; desde secretarías, lecheros, mecánicos, meseros, cocineros o como empleados de servicio doméstico: en el aseo, en los jardines o lavando coches. Son pocos los que se dedican a estudiar, que trabajan de maestros o que tienen alguna profesión, siendo muy contadas las personas que la pueden ejercer.

Por su parte, quienes residen de forma permanente en la localidad ejercen diversos oficios y ocupaciones: en su mayoría se dedican a la agricultura, sobre todo los que tienen título de ejidatarios. En este rubro la solvencia económica varía básicamente de acuerdo al contacto con la migración: hay ejidatarios que fueron migrantes del Programa Bracero y después regresaron a la localidad a pasar su vejez; están los ejidatarios que fueron y siguen siendo migrantes o que tienen hijos o familiares muy cercanos que son migrantes y que les envían dinero constantemente; y también están los ejidatarios que no tienen contacto directo con familiares migrantes. Estas experiencias migratorias diferenciadas inciden en la solidez financiera entre personas con la misma ocupación agrícola: quienes tuvieron o tienen mayor contacto con la migración poseen mayor solvencia económica.

² Es importante mencionar que no se pudo identificar mediante ninguna herramienta el tipo de residencia específica: si temporal o definitiva.

La siguiente ocupación con mayor número total de personas involucradas son los quehaceres del hogar, los cuales son desarrollados casi siempre por las mujeres. Sin embargo, casi todas las mujeres que dijeron dedicarse únicamente al hogar realizan de manera paralela otro tipo de actividades que van desde atender tiendas de abarrotes en su domicilio hasta la venta de productos artesanales, como el bordado de carpetas, la manufactura de queso y crema, la venta de leche, huevo, frutas y verduras de las huertas particulares; también la compra y venta de animales de granja como puercos, aves, vacas y borregos. Para el 2004 recién se había introducido la venta por catálogo de diversas marcas como Avon, Jafra y Tupperware, entre otros. Las mujeres de la localidad se dedican también a lavar ropa ajena, al servicio doméstico en otras casas y a cuidar niños de los vecinos. Es poco frecuente observar mujeres que no tengan alguna otra actividad productiva además del hogar. Sin embargo, existen algunos pocos casos en los que, únicamente, reciben dinero para la manutención del hogar por parte del esposo o familiar que trabaja en Estados Unidos.

Entre los procesos que provocan una circulación constante de capital económico y también social está la venta de pan. Esta actividad se lleva a cabo en estrecho contacto con la migración; incluso, la compraventa se llega a realizar en dólares. En alguna ocasión me tocó observar a una señora comprándole pan al panadero que pasaba por la calle: la señora tomó ocho panes, le pagó al panadero con un dólar y el panadero le regresó dos pesos de cambio. En otra ocasión, en una de las llamadas telefónicas de rutina provenientes de Estados Unidos que recibía la familia Rosales Pérez, observé que uno de los hijos migrantes además de preguntarles a sus padres acerca del estado de salud de un pariente, les pidió que con un familiar que viajaría para allá le hicieran llegar un pedido considerable de piezas de pan del panadero local de su preferencia.

Otras ocupaciones remuneradas son las de los jornaleros o peones, quienes son empleados por hombres y mujeres ejidatarios que necesitan de apoyo para trabajar sus tierras. De acuerdo al trabajo cotidiano que realiza cada uno de los integrantes de la localidad se va definiendo su estatus social. Existen varias posiciones sociales; por ejemplo, los peones son los que tienen mayores problemas para sobrellevar su situación económica, y su función es ponerse a disposición de distintos patrones para ayudar a los trabajos de las parcelas: sembrar, preparar la tierra, limpiar la tierra de zacate, recolectar los productos de la tierra, cargar lo recolectado, desgranar maíz; o bien, para realizar otro tipo de ayuda a las familias de la localidad, principalmente aquellas en donde el jefe de familia se encuentra ausente por haber migrado.

Luego, están quienes se dedican a los oficios, como es el caso de los albañiles, electricistas, herreros, plomeros, etcétera. Su trabajo es de los mejor remunerados y, podría decirse, son quienes se encuentran en una posición económica media. Después están los habitantes que poseen tierra, los ejidatarios que trabajan sus tierras con ayuda de su familia y muchas veces con los peones que prestan sus servicios. Como se mencionó, los ejidatarios que tienen vínculos más estrechos con la migración suelen ser los de mayor solvencia económica dentro de la localidad.

También están los profesionales, muchos de ellos hijos de los ejidatarios originarios de la localidad, quienes se dedican principalmente a la docencia. Las casas de los profesionales, además de estar en mejores condiciones económicas que las del resto de locatarios, evidencian un mayor mantenimiento y orden en su interior: delimitan claramente los espacios para dormir, cocinar y comer, y también suelen tener áreas para relajarse y divertirse.

La relación de los ejidatarios y su familia con la migración se manifiesta, muchas veces, en los detalles de la construcción de sus ca-

sas, en su forma de vestir y en la adquisición de artículos que no son de primera necesidad, como aparatos electrodomésticos para el hogar, automóviles del año, juguetes infantiles, artículos de temporada como las figuras para adornar las casas en distintas épocas del año, artículos tecnológicos como computadoras y teléfonos celulares, así como herramientas para el trabajo agrícola y el hogar.

Las autoridades

Respecto a las autoridades de la localidad podemos decir que están representadas en tres cuerpos diferentes. El primero y más importante, por su reconocimiento legal ante el municipio, es el Comité del Orden, integrado por un encargado del orden, un secretario y un tesorero. El encargado del orden es quien participa como representante de la localidad para atender los asuntos legales y gubernamentales.

El segundo cuerpo de autoridad son las Autoridades Ejidales, quienes representan al sector de ejidatarios que, aunque no pueden ejercer ninguna autoridad sobre los no ejidatarios, en la práctica son una figura de autoridad sumamente importante y fungen como representantes de los 60 ejidatarios que integran la localidad.

El tercer cuerpo de autoridad lo constituye el Comité de Padres de Familia integrado como organismo de apoyo para las labores educativas pero que, de hecho, cumple un papel importante en otros ámbitos de la localidad; por ejemplo, servir de apoyo a los otros comités de autoridad, así como ser impulsor y encargado de la organización de las diversas actividades que se realizan periódicamente en la localidad como son: la organización de la fiesta del pueblo y fiestas de tipo civil o religiosas, la organización de los eventos de inicio y fin de cursos escolares de los niños y jóvenes, así como la organización de eventos foráneos en donde participa la localidad y de otros eventos de carácter extraordinario,

como la visita de alguna autoridad, la organización de apoyos en situaciones de desastre natural como son las inundaciones o el fallecimiento de algún habitante, entre otras.

Los lugares

La localidad es un pueblo apacible, alejado del ruido y del movimiento urbano de las poblaciones circundantes; con una distancia suficiente como para mantener una enorme tranquilidad en la vida cotidiana. Su zona urbanizada cuenta con 155 lotes, de los cuales 90 son casas-habitación con tomas de agua oficiales y 65 son terrenos utilizados como corrales para el cuidado y la crianza de animales como vacas, cerdos, gallinas, pavos, caballos y borregos, principalmente. En ella predominan las construcciones de concreto, tabique y ladrillo, aunque todavía se aprecian algunas que son de adobe y piedras. Como suele ocurrir en las poblaciones con altos índices de migración, hay muchas casas que han sido reconstruidas, rediseñadas y modernizadas gracias al envío de remesas de sus dueños migrantes. En forma frecuente se observan casas con antenas parabólicas; segundos pisos sobre construcciones que originalmente eran de una sola planta, con acabados nuevos y modernos, y que albergan camionetas —muchas, aún, con placas de algún estado del país vecino—. Se observan, sin embargo, también casas completamente cerradas y en desuso, algunas de las cuales vemos exclusivamente habitadas en la temporada de migrantes.

La localidad está asentada en un enorme valle de terreno húmedo con varios nacimientos de agua. Al norte hay un prado muy grande conocido como La Nopalera, sitio cargado de diversos significados que ha atestiguado muchas de las historias de pobladores y ha albergado sus más grandes secretos. Se sabe, por ejemplo, que La Nopalera es el sitio de encuentro de los amantes y los novios; es el lugar al cual se acude

cuando se tienen penas, tristezas o nostalgias, cuando se desea alejarse un poco de la vida diaria o también cuando se quiere divertirse o jugar un partido de fútbol. Pero también es el sitio al cual acuden las personas en busca de comida silvestre –nopales, tunas y hongos– cuando se tiene hambre y no hay dinero; desafortunadamente, también es el sitio en donde yace el rastro o el recuerdo de personas que han muerto como consecuencia de riñas y desacuerdos.

A un costado de La Nopalera se encuentra la Cancha, otro espacio importante en las dinámicas de la localidad. Esta amplia plancha de concreto funciona como campo de fútbol y de baloncesto, aunque también es el lugar en donde se reúnen los jóvenes y los niños todas las tardes para platicar y divertirse. La localidad cuenta también con una escuela primaria y un jardín de niños, así como un templo pequeño dedicado a la virgen del Perpetuo Socorro, cuidadora de la localidad, a la que celebran anualmente cada 27 de junio.

La localidad está ubicada a 20 km del municipio de Zacapu y aproximadamente a 30 km del de Coeneo. Debido a su cercanía con Zacapu es allí a donde se dirigen los habitantes cuando deben comprar su despensa, ropa y otros objetos; cuando van al médico, cuando necesitan tramitar algo o recoger dinero, etcétera. En la localidad existen únicamente cuatro tiendas de abarrotes donde se compran materiales de uso cotidiano como jabones, verdura, comida, bebidas, hilos y papelería. En este rubro es de destacarse la presencia de comerciantes ambulantes, quienes son personas que llegan a la localidad a ofrecer sus productos y que vienen, generalmente, de poblaciones vecinas en automóviles, camiones, bicicletas o incluso caminando. Este tipo de comercio se caracteriza por la inmensa diversidad de productos que llevan a vender, entre ellos: tierra, plantas y flores; materiales para el hogar como escobas y cubetas; materiales para la construcción; animales de granja; ropa y cal-

zado; alimentos como pan, fruta, verdura, tortillas de maíz, de harina, carne, granos, cereales y dulces; también productos por encargo, de catálogo marca Avon, Jafra, Stanhome, etcétera.

Finalmente, a escasos tres kilómetros, se encuentra el Observatorio de Centelleo Interplanetario MEXART (Mexican Array Radiotelescope) de la Universidad Nacional Autónoma de México, sitio incorporado recientemente a la historia y la dinámica de la localidad. En febrero del año 2000, la comunidad acordó entregar a la UNAM 3.5 hectáreas en comodato para la instalación del observatorio; la construcción quedó concluida en diciembre del 2005. Como es de suponer, la instalación del radiotelescopio causó mucha expectativa entre los habitantes y dio lugar a las más diversas narrativas asociadas a las características y ubicación de la localidad. No faltó quien señalara que en el sitio en donde se instaló existe una “ventana directa al cielo”, hecho que lo hacía el lugar idóneo para instalar un observatorio de esas características.

Coeneo: “lugar de pájaros”

Michoacán ha acaparado la atención de los científicos sociales por ser la segunda entidad federativa, sólo después de Guanajuato, con mayor intensidad migratoria. Las entidades federativas con más alto grado de intensidad migratoria a Estados Unidos son cuatro y pertenecen a la región tradicionalmente expulsora de migrantes en el país: Guanajuato, Michoacán, Nayarit y Zacatecas (CONAPO, 2010). Este fenómeno es tan relevante en nuestra entidad que las remesas que envían los michoacanos a sus familias representó el 72% de los recursos programados en el Proyecto de Presupuesto Estatal de Egresos del 2004 (Méndez, 2003).

Michoacán está situado al centro oeste de la República y limita con los estados de Jalisco, Guanajuato, Querétaro, México, Guerrero, Colima y el Océano Pacífico; está conformado por 113 municipios y

su capital es Morelia. Prácticamente en todos los municipios de Michoacán el fenómeno migratorio se encuentra presente, sin embargo existen regiones que se destacan por encima de las demás en cuanto a su tasa migratoria, como es el caso de los municipios situados al noroeste, norte-centro y suroeste. En esas regiones sobresalen los municipios ubicados en tierra caliente, los cercanos a la costa, los del centro-norte y los que conforman los bajíos zamoranos, principalmente al norte de esa región.

Coeneo, uno de los 113 municipios de Michoacán al cual pertenece la localidad de estudio, se localiza al norte del estado, en las coordenadas 19° 35' 00" de longitud oeste y a una altura de 2040 metros sobre el nivel del mar. Está situado a 80 km de Morelia, la capital del estado, y a 30 minutos, aproximadamente, por la carretera federal número 15 Morelia-Jiquilpan, con desviación por la carretera estatal Comanja-Coeneo. Su superficie total es de 393.56 km² y representa el 0.66 por ciento de la superficie del estado. Limita al norte con los municipios de Huaniqueo y Jiménez, al este con Morelia, al sur con Quiroga y Erongarícuaro y al oeste con Zacapu. Es uno de los 17 municipios que conforman la región del Bajío, junto con Angamacutiro, Churintzio, Ecuandureo, Huaniqueo, Jiménez, Morelos, Numarán, Panindicuaro, Penjamillo, La Piedad, Puruándiro, Tanhuato, Yurécuaro, Zacapu, Zináparo, José Sixto Verduzco (INAFED-SEGOB, 2010).

El municipio se divide en 48 localidades; las principales, de acuerdo al número de habitantes son: Coeneo de la Libertad (cabecera municipal), San Pedro Zipiajo, Santiago Azajo y Comanja (INAFED-SEGOB, 2010). Otras localidades son: Bellas Fuentes, San Isidro, La Cañada, Cortijo Viejo, Tunguitiro, Agua Caliente, Laredo Las Mesas, Colonia Félix Ireta, y otra más. Se tiene comunicación a todas las localidades del municipio por caminos de terracería.

Coeneo significa “lugar de pájaros” y tal parece que su nombre ha sido profecía: se encuentra ubicado entre los municipios de alta y muy alta intensidad migratoria hacia Estados Unidos (Moctezuma y Martínez-Ruíz, 2012). Está situado en el séptimo lugar en la mayor disminución de habitantes por año de Michoacán, su tasa de crecimiento demográfico es negativa y se ha venido comportando así en los últimos años: de 1995 a 2000, -2.48 ; de 2000 a 2005, -2.07 ; y de 2005 a 2010, -1.70 .³ Esto se debe en gran medida al fenómeno migratorio; de hecho, el Censo de Población y Vivienda de 2005 (INEGI, 2005) reportó un porcentaje de población masculina de 43.6%, el segundo más bajo de Michoacán. Es uno de los 1476 municipios de México cuya población rebasa los 3000 habitantes, pero no llega a los 10 000 (INEGI, 2010).

Coeneo fue un pueblo que formó parte del dominio territorial del señorío purépecha durante la época prehispánica. Al derrumbarse el señorío fue evangelizado por la orden religiosa de los franciscanos y en el año de 1530 el fraile Martín de la Coruña fundó el pueblo. Se constituyó en municipio diez años después de consumada la Independencia, el 10 de diciembre de 1831. Fue el primer pueblo que se levantó en armas apoyando el plan de Ayutla, pronunciado en contra de la dictadura del general Antonio López de Santa Anna. En 1858, el Congreso de Michoacán le otorgó el título de Villa de la Libertad, a partir de lo cual se convierte en Coeneo de la Libertad, cabecera municipal del actual municipio de Coeneo (INAFED-SEGOB, 2010).

Entre los días festivos más reconocidos en el municipio de Coeneo están: 7 de octubre, festividad en conmemoración del título otorgado al pueblo como Coeneo de la Libertad; 30 de septiembre, festividad en honor a la virgen del Rosario; y 25 de julio, festividad en honor al Templo del Señor Santiago.

3 Datos extraídos de la página web: <http://reference.allrefer.com/gazetti/México> 2004.

Su hidrografía la constituye el río de la Patera, la presa de Tungüitiro, el Lago de Bellas Fuentes, y los arroyos Tzirate y los Muertos. Su clima es templado con lluvias en verano, precipitación pluvial anual de 791.4 mm³ y temperaturas que oscilan entre 4.8° y 26.2° centígrados. Su relieve lo constituye el sistema volcánico transversal, al que corresponden la sierra de Comanja con el pico Tzirate, cerros de Catayo, Ermitaño y Pelón.

Los suelos del municipio datan de los períodos cenozoico, terciario, cuaternario y plioceno; corresponden, principalmente, a los del tipo de pradera y de montaña. Su uso es primordialmente agrícola y en menor proporción ganadera y forestal. En la estructura de la tenencia de la tierra, la superficie ejidal y la propiedad comunal cubren proporciones semejantes. En el municipio predomina el bosque mixto con pino, encino y aile. Su fauna la conforman la liebre, el conejo, la ardilla, el venado, el coyote, el zorro y el tlacuache.⁴

La población económicamente activa de Coeneo representó el 33% del total de la población y se ubicó principalmente en el sector primario. Los sectores terciario y secundario representaron el segundo y tercer lugar, respectivamente. El índice de desocupación apenas representaba el 0.5% de la población. Dentro de sus actividades económicas la más relevante es la agricultura. Los principales cultivos en orden de importancia son: maíz, lenteja, trigo, frijol y haba. En la fruticultura se produce principalmente durazno, limón, aguacate, lima y tejocote. En la ganadería se cría ganado avícola, porcino, bovino, caballar, mular, asnal, ovino y apícola.

Existe una explotación forestal de pino y encino (y, en el caso de la explotación no maderable, los matorrales de distintas especies). La actividad industrial es mínima y consiste en la fabricación de alimentos

4 A partir de información obtenida en <http://www.mexart.unam.mx/>

y de calzado, así como las manufacturas en cuero. También existe un incipiente desarrollo del turismo debido a la zona arqueológica y los manantiales de su alrededor.

En cuanto a servicios de salud dispone de una clínica del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) IMSS-COPLAMAR, otra del Instituto de Seguridad y Servicios Sociales para los Trabajadores del Estado (ISSSTE) y varios consultorios de médicos particulares.

La historia local desde las múltiples voces

La historia que presento a continuación fue construida a través de los relatos de cuatro de los pobladores más antiguos de la localidad a quienes tuve la suerte de entrevistar en el año 2004. Para preservar su identidad los he nombrado: Fidel Castillo, Genovevo Reyes, Asunción Padilla y Casimiro Arreola. Estos cuatro pobladores, personajes de la localidad –hoy todos fallecidos– fueron testigos de los sucesos que dieron origen a la formación del ejido y a la fundación de la localidad. Sus relatos nos describen, a través de sus historias personales, la condición de vida de los peones en el régimen hacendario; el conflicto y el enfrentamiento entre indígenas y mestizos tras el inicio del reparto agrario en la región del Valle de Zacapu;⁵ la formación del núcleo ejidal y la condición de

5 El periodo de reparto agrario en la región se sitúa entre inicios de la década de 1920 y corre hasta finales de la década de 1940. Para profundizar en este periodo se propone ver: Guzmán-Ávila (2007), quien analiza históricamente el proceso de desecación de la Ciénega de Zacapu y las implicaciones hacendarias que hubo; Escárcega y Escobar (1990), quien analiza el proceso de distribución de tierras durante el periodo del reparto cardenista; Embríz y León (1982), quienes presentan una compilación de documentos procedentes de diversos archivos que muestran diversos aspectos del movimiento agrarista michoacano que va de 1914 a 1934; Friederich (1981), quien hace un análisis minucioso del proceso agrario en el pueblo de Naranja partiendo de finales del siglo XIX y concluyendo con el papel de liderazgo que tuvo Primo Tapia en la región. Según el historiador Guzmán-Ávila (2007), la obra *Revolución agraria en una aldea mexicana*, de Paul Frederich (1981), fue la primera obra que mostró las particularidades de la reforma agraria en Zacapu.

pobreza asociada que, en el contexto del inicio del Programa Bracero, definiría la tradición migrante de la localidad. De esta manera, los relatos conforman una especie de entramado en el que se tejen las historias de vida de los cuatro informantes con la historia y el origen de su comunidad agraria.⁶

Los primeros pobladores

Yo nací el 10 de octubre de 1913. Mis padres eran de un pueblo que se llama Zipiajo y nosotros somos gentes naturales [indígenas]. Primeramente yo y mi mamá llegamos a Tarejero porque mi papá se fue a Estados Unidos y por allá se murió. Entonces mi mamá me dijo “hijo, vamos a trabajar”, y yo empecé a cuidar vacas y mi mamá ayudando en las casas. En ese entonces nosotros no levantamos ni un grano de maíz, hasta después cuando tuvimos el ejido ya nos dedicamos a la siembra. Ahora allá en Zipiajo está un sobrino trabajando los terrenos, y yo acá con el ejido. Yo siempre dije toda la verdad cuando me apunté para el ejido porque yo dije de dónde era y cómo era. Porque muchos de ellos echaron mentiras, pero ya después que anduvimos solicitando las tierras ahí fue cuando entonces nos conocimos todos (Fidel).

Yo nací en 1925 y era un muchacho cuando llegué a esta localidad. Mi padre era del rancho del Zapote, perteneciente al municipio de Villa Jiménez, y mi madre era de Puruándiro. Yo me casé en 1949, cuando ya estábamos viviendo aquí. Mi esposa fue maestra de la población de Comanja y luego se hizo la maestra de aquí, en 1948, y en ese año fue cuando yo le empecé a hablar tantito [cortejar] y le dije “¿y tú cómo la vas hacer?” y ella me dijo “soy maestra ¿y usted qué es?”, y yo le dije “yo soy del campo y tengo tierra, tengo ejido y terreno para vivir” y entonces se vino conmigo y le dije “yo a ti no te voy a robar, quiero hablar con tus gentes y pedirte”, pero ella no quiso que la pidiera (Genovevo).

6 La selección y sistematización de los relatos, que realicé como si se tratara de un finísimo rompecabezas, está planteada en sentido cronológico y en torno a los principales acontecimientos vividos en el ejido.

Yo soy nacida en Pátzcuaro, mi papá era pobre de a tiro y vivía de su puro trabajo, seguía el trabajo a donde había, iba de un lado para otro y pues allá nació, en Pátzcuaro. Aquí [cerca de la localidad] estaba un señor que fue muy buena gente y nos arrimó para su rancho y la suegra de él era madre del papá de Anselmo Rosales y le dijo a mi papá que me prestara para que yo criara a Anselmo Rosales y entonces me fui a vivir con la señora Lola, la mamá de Anselmo Rosales. Cuando llegué a esa casa a cuidar niños yo todavía no terminaba ni de mudar mis dientes. Llegué muy chica (Asunción).

Mis padres vienen de Guanajuato, ellos dependían de los franceses porque mi abuelo era francés y vivía en Puebla. Cuando llegó don Maximiliano los corrió y les quitaron todas sus propiedades y fusilaron a mi abuelo porque andaba con los franceses. Se vinieron a Moroleón, Guanajuato, y de ahí se fueron a Tariácuri, Michoacán, y luego se vinieron para acá para Cantabria. En 1918, se fundó Cantabria, que entonces era pura laguna. Toda esa gente que fundó Cantabria llegó de Guanajuato, porque allá cayó una peste que se llamaba “la gripa” y se vinieron huyendo de Guanajuato y así salvaron el pellejo (Casimiro).

El régimen hacendario⁷

La vida de México antes estuvo regida por puros hacendados y terratenientes. Y la gente pobre andaba aventurándose, los corrían de una hacienda y se iban con los petates y las cobijas a otra. El patrón corría a los peones hasta del pueblo, porque el peón no tenía casa y el pueblo era de puros capitalistas que eran dueños de todo [...]. De esos patrones de las haciendas salían el presidente municipal, los voluntarios, los gendarmes, todos esos estaban en el poder porque no había elecciones, nomás el hacendado había. Eran ocho haciendas distintas: Bellas Fuen-

7 La población que conformaba Tarejero en el periodo del régimen hacendario de inicios del siglo XX estaba dividida entre indígenas purépechas, que eran el grupo mayoritario, y mestizos, que eran el grupo minoritario. Éstos habían llegado a vivir a la zona como resultado de las fuentes de trabajo generadas por las haciendas de Cantabria y Bellas Fuentes. Sin embargo, habían llegado a trabajar como mayordomos y capataces de los campesinos indígenas que trabajaban las tierras de las haciendas, lo cual fue creando una oposición, que no deja de tener tintes racistas, entre ambos grupos.

tes, Copándaro, Cantabria, El Molino, Tariácuri, Buena Vista, Morelos, El Cortijo, y cada hacienda tenía 300 hombres que trabajaban en ella. En la época de Porfirio Díaz se cargaba arena en carros de metal, como el de las minas, para componer los caminos; sólo la hacienda de Cantabria tenía buenos caminos y ninguno podía pasar por sus propiedades porque les costaba dinero pagar por usar el camino (Casimiro).

A mi padre lo ocuparon de mayordomo en la hacienda El Molino, ahí le daban muy mala vida a la gente. La mayoría era gente natural [indígena]; hasta fue un indígena mi padrino de bautismo. Nosotros caímos en un pueblo indígena porque mi papá tenía amistad con un indígena desde que era mayordomo de El Molino. Un día íbamos para el cerro con mi papá y venía gente del gobierno, como con diez indígenas que los iban a fusilar. Entre esos diez que llevaban iba mi padrino que era indígena. Mi papá le dijo al jefe de los policías que si no lo dejaban hablar con mi padrino y el señor dijo que sí. Mi papá entonces le preguntó “¿por qué te llevan compadre?”, y mi padrino le contó: “es que como no teníamos qué comer tuvimos que agarrar unas reses de la hacienda, agarramos dos y ahora nos llevan y que van a fusilarnos”. Mi papá le dijo: “te van a hacer unas preguntas para saber si tú te robaste esas reses y nunca vayas a decir que sí tuviste parte en ese robo, tu diles que no y que no”. Y entonces llevaron preso a mi padrino y sí lo fusilaron; muy temprano se oyeron los tiros (Casimiro).

Era la Revolución [de 1910] y estaba muy peligrosa. Mi padre fue empleado en la hacienda El Molino y tuvo dificultades con los indios y por eso se fue a Cantabria cuando todavía era muy joven. Se hizo mayordomo de la Hacienda de Cantabria, pero por la Revolución salimos de Cantabria, mandaron a mi papá a que administrara una hacienda que se llamaba Eva, que era un regalo que le había hecho un señor de apelativo Noriega a su hija. El señor Noriega era el dueño de todo este plano, de todo este valle, él era un español y se llamaba Juan Noriega. Él era el hacendado [...]. Ese tal Noriega se enamoró de una hija de Porfirio Díaz y se casó con ella y entonces Porfirio Díaz lo puso en este valle [Valle de Zacapu] que era de los indios. Naranja, Tirindaro, Comanja, todas esas tierras se las dio Porfirio Díaz a

su yerno Noriega y él se hizo dueño de toda la hacienda. Las tierras eran vírgenes y daban grandísimas mazorcas, daban buen maíz. De las tierras se ocupaban entre 300 a 400 hombres diariamente [...]. Entonces vino el año 1926 y era presidente un señor del estado de Sonora [Plutarco Elías Calles] y ese les dio el ejido a todos los pueblos de aquí de la región. Al señor Noriega le quitó la tierra, sólo le dejó una parte que le tocaba por ley (Casimiro).

La toma de posesión del ejido⁸

Nosotros no teníamos dónde vivir allá [en Tarejero] y estando todavía allá nos empezamos a mover para conseguir un pedazo donde tener tierra y entonces llegamos aquí (Genovevo).

Nos tuvimos que salir de ahí [Tarejero] porque ya teníamos un ejido y nosotros no éramos nativos de ahí y no teníamos dónde vivir (Casimiro).

Una parte [del grupo de Tarejero] no quería a la gente mestiza porque antes les habían prestado una parte de tierra para que sembraran y entre ellos mismos [indígenas] se le voltearon al pueblo. Entonces se hicieron dos partes, los de Tarejero quisieron hacer una cooperativa y los del otro bando, la gente de nosotros, no quiso entrar. Los bandos se despartaron por cuestión de las parcelas, ellos eran la

8 Durante el reparto agrario surgieron varios y fuertes conflictos entre el grupo de indígenas y el grupo de mestizos de Tarejero, debido a que el grupo indígena consideraba injusta la resolución de repartir las tierras también con el grupo mestizo, que era minoría y que históricamente habían sido considerados por los indígenas como foráneos por haber llegado a esas tierras después de ellos. El grupo expulsado de la zona fue el de mestizos, y tras el conflicto el gobernador Félix Ireta Viveros decidió dividir a la población en dos, dando con ello lugar a la fundación de la localidad en el año de 1941. La localidad fue conformada por el grupo de mestizos, a quienes el gobernador Ireta les escrituró 60 parcelas de 270 hectáreas, en donde formaron su poblado ejidal. Este hecho quedó registrado en el informe sobre el anteproyecto de división del ejido definitivo de Tarejero, municipio de Zacapu, Michoacán, con fecha de 23 de septiembre de 1942, registro 00036, en el archivo del *Registro Agrario del estado de Michoacán de Ocampo*; así como en el acta de posesión y deslinde de los terrenos del municipio de Zacapu, Michoacán, concedidos a la localidad en cuestión, en división de ejidos, con fecha 3 de mayo de 1946, en registro 00020 del archivo de *Registro Agrario del estado de Michoacán*.

mayoría y nosotros éramos la minoría y nunca pudimos llevarnos entre los dos bandos, hasta ya ahorita un poco (Fidel).

Cuando se dividió Tarejero entre los mismos indígenas, el grupo minoritario de indígenas nos admitió a nosotros que éramos mestizos y entonces solicitamos las últimas tierras que le quedaban al hacendado junto con el grupo minoritario [...]. Había entonces un señor en el poder de la Casa Agraria de Michoacán que se llamaba Timoteo Jerónimo; ese hacía y deshacía lo que quería con la cosa agraria. Nosotros ya estábamos censados para elegir las tierras, éramos varios de la raza de razón [mestizos] pero los indígenas no nos las quisieron dar por ser mestizos y nos echaron fuera del censo para solicitar tierras. Entre esos que sacaron los indios fue a mi padre y nos corrieron y nos mataron a varios [...]. A todos los de sangre mestiza los indígenas les quitaron lo que Plutarco Elías Calles les había dado. Los indígenas corrieron a mucha gente y *únicamente* quedamos como unas 30 gentes de razón, y nos trataban ¡con la punta del zapato! ¡Lo que sufrimos, vie-ra cómo nos maltrataban los indígenas! Nos golpeaban en la escuela, en la calle, donde fuera (Casimiro).

El gobernador Mújica cuando empezó nos había dado ejidos a los mestizos y al grupo minoritario de indígenas; luego llegó un agrarista que se llamaba Primo Tapia; él era de Naranja y nos defendía de los indígenas y nos dio nuestro ejido cuando era el jefe de la Casa Agraria de Michoacán. Y entonces llegó Álvaro Obregón a ver la situación que no favoreció a Primo Tapia y lo sentenciaron a muerte y se empeoraron las cosas y entonces nos quitaron el ejido. Ya nos quedamos mansitos, ¡ya qué hacíamos! A Primo Tapia lo mató Mújica siendo gobernador, por órdenes de Calles (Casimiro).

Primero de presidente del país estaba el general Álvaro Obregón, y luego le entregaron a mi general Cárdenas el poder, y él quitó los demás terrenos que le sobraban para darnoslo a nosotros y hasta los pozos petroleros les recogió, fue el que dio el remate a la hacienda. Fue él el que quitó a la hacienda el último terreno que tenía para darnos a nosotros (Fidel).

Y después subió a la presidencia Lázaro Cárdenas y a los tres meses nos dio el ejido junto con el grupo minoritario, pero el grupo minoritario ya se había hecho del lado de los hacendados porque ya les habían vendido a ellos las tierras que quedaban. Nosotros siempre fuimos el huarache de ellos [los indígenas del grupo mayoritario] y como ellos contaban con todo el apoyo del gobierno, entonces nos hacían como querían y se hizo una organización grande de indígenas de varios pueblos, y si algo le pasaba a una comunidad entonces se iban todas las comunidades a dar auxilio. Una vez hubo aquí un zafarrancho, nos mataron a muchos y los fuimos a sepultar a los compañeros en Zacapu. En ese entonces ya era presidente Lázaro Cárdenas. Después del zafarrancho triunfamos, pero después se nos volvió a voltear el barco cuando salió Cárdenas del gobierno y ya nos andaban corriendo otra vez, a quitarnos las tierras y a no dejarnos vivir ahí [el señor llora] (Casimiro).

Pero en eso subió el general Félix Ireta como gobernador de Michoacán. De todos los dirigentes que íbamos poniendo en nuestro grupo los mataban los del grupo de los indígenas. En una junta me eligieron a mí como representante, yo les dije “no señores, porque entonces a mí me va a tocar”, “¿qué te va a tocar?”, me preguntaron, “que me maten”, les dije “ustedes no entienden, yo soy representante pero sólo que hagan lo que yo diga”. Y les pedí no buscar pleito con los contrarios, no andar invadiendo tierras y que todo lo que se hiciera fuera en unión de todo el grupo nuestro” [...]. El grupo mayoritario nos estaba quitando el agua y no beneficiaban a nuestros ejidos, pero me hice amigo de Félix Ireta y le comenté todo y nos ayudó con una recomendación. Nos dejó todo a nuestro gusto, nos dio posesión de la tierra, con órdenes de Ávila Camacho que nos hizo certificado y nos dejó en la posesión que estamos ahora (Casimiro).

Hubo una vez una audiencia y nos tocó la de malas que ese día reventó el volcán del Parícutín, justo cuando nos iba a recibir el general Félix Ireta y como él era el gobernador se lo llevaron para que fuera a ver la desgracia del pueblo y entonces nos dio 60 pesos a cada quien y nos dijo “se esperan aquí hasta mañana y le doy solución al caso de ustedes”. Al otro día, platicando con mis compañeros les dije

“señores, estoy pensando que no conviene quedarnos ya en Tarejero, mejor vamos a solicitar un terreno que está en ‘tal parte’ y se llama El Potrero Grande, ese es propiedad de un hacendado pero ya está abandonado, no tiene agua y ni el hacendado quiere ya ese terreno”, y sí les pareció la idea a mis compañeros (Casimiro).

Nosotros agarramos la ampliación de lo que a la hacienda de Cantabria le sobraba. Porque a la hacienda ya le habían quitado el terreno y había quedado una parte y esa fue la que nosotros solicitamos para ampliación para agarrar ejido. Ya ve que los hacendados tienen terreno y uno de jodido ¡nomás andaba mirando! En aquellos tiempos había esa ley para quitarles las tierras a los hacendados, para darles a los pobres que no tenemos a dónde sembrar y es lo que el gobierno les quitó a las haciendas [...]. Entonces, al otro día nos recibió el general Félix Ireta y yo le dije que las dificultades con el grupo mayoritario no se iban a terminar, pero que nosotros ya teníamos un plan, el del terreno que estaba abandonado. Él nos preguntó “¿tiene agua?” y yo dije “no, pero hacemos pozos” (Fidel).

Así el general Ireta nos puso un plazo de ocho días, pero antes de los ocho días nos solicitó que fuéramos a verlo y cuando llegamos encontramos al grupo mayoritario y creíamos que nos iba a hacer hablar entre los dos grupos, pero el gobernador atendió a nuestro grupo y entonces ahí mero se hizo el conflicto. Nosotros traíamos un oficio de petición para el gobernador Ireta, y entonces un indio del grupo mayoritario empezó a leer su oficio detrás del gobernador Ireta y el general Ireta se volteó en ese momento y le soltó una bofetada por estar leyendo a espaldas de él (Casimiro).

“Yo se los voy a resolver”, dijo el general Ireta y habló con los dueños de ese terreno y luego nos llamó y nos dijo “ahora sí es de ustedes, ya lo compré” (Fidel).

Y entonces nos dio la posesión oficial de aquí donde estamos ahora pisando (Casimiro).

Félix Ireta Viveros fue el gobernador del estado de Michoacán en 1941, le solicitamos un pedazo para vivir y hallamos este terreno. Son 25 hectáreas, era de un hacendado que estaba en Bellas Fuentes que se llamaba Miguel Ramírez, las 25 hectáreas eran de él. En ese tiempo costaba tan poquito dinero, pero también se hacía muy caro en ese tiempo. “Es muy cara la tierra, el terreno vale cuatro mil pesos”, dijo Miguel Ramírez. “Está bien, a ver cómo lo conseguimos. Usted va con nosotros y vamos a hablar con el gobernador Félix Ireta”, le dijimos. Y entonces el gobernador dijo “yo lo pago, las escrituras háganse a dieciséis gentes”. Después se nos hizo que era mucho terreno, “¿para qué queremos tanto?, vamos mejor a meter a 80 gentes”, porque eran muchas hectáreas y ya con el terreno y la tierra estuvimos viviendo aquí al pasito, todavía no venían todos (Genovevo).

Entonces el general Ireta mandó directamente decir a los señores que ya estaba disponible el terreno, que [rayaran los terrenos] lo más pronto que pudieran. Todos los que estaban vacantes sin casa en Tarejero vinieron a hacer sus casitas como pudieron, de piedrita, de lámina, como pudieron se vinieron una parte y la otra parte nos quedamos allá [en Tarejero]. Pero allá no estábamos nada bien, nomás con el miedo, cuando no amanecía un muerto de un grupo amanecía del otro, hasta dos y así se fue el tiempo, matanza de uno y matanza de otro. Pero de todos modos aquellos eran muchísimos y nosotros éramos bien pocos, éramos un grupo minoritario y como quiera mi señor hizo la elección del terreno y nos posesionó aquí en el nuevo terreno. Mi señor vino y midió y les entregó unos lotes a cada quien, hizo sus calles y todo dejó preparado, el problema era que mi señor era muy luchista y por eso en Tarejero no lo querían nada (Asunción).

“Ahora se lo van a repartir por lotes cada quién” [esa fue la instrucción]. Un muchacho que era de Tarejero que estaba enseñándose para ingeniero, él fue el que hizo la repartición, las calles, los lotes, cada quien teníamos 50 metros de largo por 40 de ancho (Fidel).

Nos venimos acá sin casa, hicimos casitas de pura piedra, debajo de los nopales, a campo libre, y pasamos muchos sufrimientos (Casimiro).

No todos estaban en el nuevo lugar, faltaba la mitad de la gente en venirse para acá, y la otra mitad estaban apenas fincando sus casitas. Unos tenían sus casitas pobremente pero ya estaban aquí (Asunción).

El enfrentamiento y la destrucción⁹

Una vez hubo un zafarrancho allá en el pueblo [en Tarejero], prendieron la casa del comisariado, era un tiendón y eran más de trescientos indios los que lo hicieron (Casimiro).

Esa vez fue el 24 de abril de 1942, y platicando con uno de Tarejero tuvimos un pleito. Discutimos lo de la limpieza [del canal], ellos de aquí para acá y nosotros de aquí para allá, lo legal; pero de todas formas empezamos a pelear y mataron ahí a tres. De nosotros eran dos y uno de ellos. Dicen que todo empezó por un caballo; quién sabe qué pasó, pero cuando vieron que ya había muertos, entonces dijeron que les faltaba la cabeza principal y ese era mi señor [el líder del grupo minoritario que fundó el ejido], por eso fueron por él. Mi señor andaba fincando una casa en Molino del Río y no se dio cuenta del pleito de aquí. Entonces corrieron a avisarle que ya estaban todos muertos acá; y ya fue mi suegra a donde andaba trabajando a recogerlo, se recogieron y se guardaron en la casa de Tarejero. Al poco rato ese mismo día nos volvieron a matar a otro y luego, días después, se fueron a quemar la casa, le prendieron gas y petróleo, una casa así de grande como esta, era tienda de vender semilla y mercancía (Asunción).

Pero resulta que al poquito tiempo del pleito del canal, de ver que ya se habían matado querían ir a la localidad donde ya estaba la mitad del grupo viviendo en el nuevo terreno, y entonces dijo un individuo de ellos “¡qué vamos andar haciendo allá, si ya se mataron y la cabeza principal aquí la tenemos [en Tarejero]!”. Ya para la noche se

9 El desenlace sangriento y por demás dramático que llevó a la quema de la casa del líder ejidal del grupo de los mestizos y a la muerte de personas de ambos grupos impidió la consolidación del ejido. Fue hasta que se entregó la posesión y el deslinde del poblado, tras la llegada al gobierno del general Lázaro Cárdenas, que el ejido se logra consolidar. Cabe mencionar que no se encontraron registros históricos oficiales que relaten los episodios violentos de formación del ejido que relataron nuestro cuatro informantes.

había formado una ronda de hombres y se hizo la bola de gente para quemarnos. Entonces fueron a nuestra casa [en Tarejero], porque mi señor era la cabeza y nos rodearon la casa. Yo me subí. Teníamos un corralito, iba a traer leña para hacer de comer, cuando de repente veo que se estaban brincando para meterse y corrí y le dije a él [su esposo] “fíjate que ya se están brincando para este lado” y él corrió a buscar con qué defenderse y a llamar a su hermano. Se sentaron ellos a esperar, no había más remedio y mi suegra vio que se metieron y salió para ver si podía defender y total, ahí nos la mataron (Asunción).

Y le voy a decir con perdón suyo, pero esos indios no tienen salvación, entonces viendo que mi suegra cayó, mi señor aventó al individuo y lo mató y entonces se metió otro y lo mal hirió a mi señor en una mano, pero no lo alcanzó a matar. Entonces vieron que no podían meterse a matar adentro. Nosotros teníamos una tienda muy poderosa con mucha mercancía, teníamos fríjol, trigo y todo se prendió; mi señor acababa de recibir un pedido de jabón de Irapuato. A mi suegra cuando la mataron, mi señor la levantó de donde estaba tirada y la acostó cerca de la hilera de botes de manteca, viera qué triste es para mí recordar todo esto pero voy a hacerlo para que usted se informe cuál es la pura realidad (Asunción).

Entonces le aventaron cubetadas de petróleo a las puertas y yo me dije “solamente Dios nos puede defender porque ya prendieron las puertas de la tienda” y yo sabía que no tenía que llorar. Tenía mi suegra dos nietos de una hija que se le había muerto y otra niña que tenía recogida de un muchacho que le habían matado ellos mismos, así es que eran tres niños y el mío y yo, éramos cinco. Mi señor me veía y se le rodaban las lágrimas. Ha de haber dicho “aquí me la van a matar con todo y criaturas” [...] y mi señor dijo “vamos para arriba para el horno”; teníamos un horno de pan grande, ahí metió a los niños y me metió a mí y por donde quiera aventaban petróleo o mechas de petróleo (Asunción).

Todo estaba bardeado, ellos se brincaron con escaleras. Entonces se prendió la casa; eran unas llamas y yo, pues, ¡ya qué hacía! Mis criaturas ya se estaban asfixiando del calor del humo y enton-

ces me animé. Mire esto [muestra su brazo quemado], esto es carne nueva, yo metí mis manos las puse para apoyarme para recibir a mis niños y se me quemó el cuero pero los saqué [a los niños] y les di aire y los llevé a un lado donde no había tanta lumbre, ¡pero el humo, ya no podíamos con el humo! Así que los tenía allí a todos juntitos en los costales, había sacos de frijol, maíz, leña. Y al niño mío, el chiquito, le daba mi pecho para que no llorara (Asunción).

Pero así nos aventaban de balas, y pues Dios no quería que hubiera quedado aquí con estas criaturas. En eso ellos, mi señor y su hermano se salieron los dos, pues han de haber tenido esperanzas de salvarnos. A mi señor todos lo siguieron porque lo vieron salir. Él se brincó corriendo y le aventaron el balazo y le pegaron aquí en el brazo y su hermano corrió por otro lado; total, que ellos no supieron coordinarse para irse juntos y a su hermano lo siguieron y lo mataron, luego lo pisotearon y le echaron piedras encima, lo hicieron pedazos y a mi señor lo fueron a alcanzar con unos caballos, dicen que así con una mano tumbó a uno, pero como eran dos los que lo querían matar, llegó el otro y le pegó a mi señor (Asunción).

Tenían rodeado todo el cerro y de aquí se fueron unas mujeres corriendo, ellas hicieron lo que pudieron; llegaron allá donde estaba el nuevo terreno y pidieron auxilio y después se vinieron los soldados y empezaron a tumbar bardas. La gente aventando botes de agua, para poderse pasar, ellos también traían coraje de ver las cosas que habían hecho y se brincaron. Nos vieron pues a los niños asfixiados tiraditos y muertos; ahí los tenían en el suelo y sólo uno en brazos. Un soldado me los quitó, me dijo “señora, deme a los niños”. Otro dijo “denle auxilio”. Y así, ya los tenían en brazos, la más grandecita en el suelo dándole oxígeno, el mío duró mucho para devolverse, andaba un doctor muy bueno que traía medicina y volvieron a los niños a la vida (Asunción).

Después los del gobierno recogieron los cuerpos de mi señor y su hermano donde estaban tirados por allá y los trajeron aquí en el nuevo terreno, aquí los velaron y se llenó de gente a darnos apoyo. ¡Y yo ya para qué quería apoyo si ya estaba mi señor tirado, mi cuñado y

mi suegra! ¡Ya para qué querían prender el pueblo y hacer lo mismo con petróleo! Pero no crea que todos somos iguales, algunas gentes pensamos de un modo y otras de otro modo. Y ya empezaron a pensar cómo hacerle y los de aquí dijeron “¿pero vamos a hacer ese pecado que ellos hicieron con tanta familia chiquita?”. En eso se vino un coronel que andaba con los soldados y dijo que no fuéramos a hacer eso, que él iba a hacer la lucha de aprehenderlos y hacer que pagaran; pero muchos querían que sí fueran a quemar el pueblo y muchos decían que no. Para mí ya no, porque todo ha sido una tristeza tremenda y un sufrimiento (Asunción).

Mi señor y su hermano se escaparon entre las llamas, uno iba todo quemado, su camisa estaba toda quemada y salieron como pudieron, pero de todos modos los siguieron, mi señor tenía un balazo en la mano y de que no podía tirar aventó su arma en el río y sólo con una mano se pudo pasar del río, él quería brincar para Cantabria por Zacapu, pero no alcanzó; cuándo se iba a escapar, era imposible [...]. Las mujeres hicieron mucho; si ellas no hubieran dado parte ni mis niños ni yo hubiéramos escapado (Asunción).

Yo no entiendo por qué con la familia y luego quemar tanta comida, la tienda que teníamos estaba muy surtida. El maíz duró veintidós días humeando la casa. Yo me salí sin rebozo y mi niño encueradito por que le quité su pañal y sus calzoncitos y con qué lo cambiaba. Una señora me dio una cobija, y yo cobijé a uno y al otro [...]. Más antes había mucho dinero en esa tienda y mis suegros tenían una caja llena de dinero y no querían gastarlo, esa caja la tenían en un subterráneo y esa caja ya no la encontraron, no sabemos si mi cuñada la sacó porque su marido era del otro grupo, no se sabe. El dinero de la tienda estaba hecho plancha, dijeron que lo fundieron pero ya no servía, mejor lo hubieran sacado y repartido a la gente. Todo esto es muy triste y eso es todo lo que puedo contar. El general Ireta dijo que vendría para que le diera yo esa explicación y nunca vino (Asunción).

Las autoridades agarraron a unos 40 hombres y los hicieron prisioneros, pero eran más de seiscientos, ¡eran muchos! A los hermanos Sosa los mataron a pedradas (Casimiro).

De allá iban a venir para acá; nuestro grupo era minoritario, a nosotros nos mataron a cinco y de Tarejero sólo murieron dos (Fidel).

Ahora cuando tengo que ir a la clínica en Tarejero siento una tristeza y una desesperación. Siento desesperación y odio contra la gente pero ¡ya qué me gano yo! Dice el padre que hay que perdonar. Pero hay cosas que se pueden perdonar y hay cosas que no. Aunque uno quiera perdonar el corazón no puede. Dicen que hay que confesarse pero ¡qué me voy a confesar si al cabo no puedo confesar todos mis pecados!, porque yo no he perdonado y ese es el pecado más grande que hay: no perdonar. Y yo no puedo, tengo un rencor muy grande y ese rencor quizás me haga mal a mí, pero no puedo porque hicieron una barbaridad ingrata no sólo de cuerpos que quemaron sino tanta cosa que se quemó (Asunción).

Y por eso ya de plano se vino a vivir la gente que iba vivir aquí para siempre, pero el que nos ayudó a nosotros fue el presidente de la República, yo platiqué con él. Se llamaba Manuel Ávila Camacho y el gobernador del estado de Michoacán era este que está aquí en la foto [señala una fotografía del general Félix Ireta]; y ya nos despartó y dijo, “ustedes, en un tiempo, no van a pasar por Tarejero, van a dar vuelta por otro lado”, y a lo largo del tiempo ya nos dejaron pasar. Aquí nos repartimos entre 80 ejidatarios; y ahora no sé cuánta gente habrá aquí, tendremos más de 600 (Genovevo).

El Programa Bracero¹⁰

Yo trabajé en Estados Unidos en 1943. Me fui el 24 de junio 1943. Me fui en tren a Tarejero y de Tarejero a Zacapu. Luego llegué a Irapuato y luego a México. Saqué mi contrato. El presidente de la República, Manuel Ávila Camacho, me dijo: “usted se va para Estados Unidos”. En México llegué a un estadio de México; dijeron que iba a haber con-

10 La fundación del ejido, en 1941, se dio en condiciones muy fuertes de pobreza, lo cual orilló a muchos de los pobladores de la localidad a inscribirse en el Programa Bracero, cuya duración se extendió entre 1942 y 1964. Conforme a lo relatado por nuestros informantes el Programa Bracero les dio la oportunidad de mejorar sus condiciones económicas y de consolidar, con recursos provenientes de la migración, su poblado ejidal.

trataciones, iban a mandar a miles de gentes a Estados Unidos, quien lo hizo fue el presidente de la República, Manuel Ávila Camacho [...]. De allá [México] me fui a California. Llegué con mi acta, lo único que nos pedían era el acta de nacimiento. Íbamos en el tren muchos jóvenes, el tiempo era barato yo me fui con \$13.00 pesos de dinero de plata del 0.720. Me costó el tren \$7.00 pesos de Zacapu a México y con \$6.00 pesos me sostuve hasta el día 28 que me fui en otro tren para Estados Unidos. Llegué al estado de California, muy cerquita de San Francisco, y empezamos luego luego a trabajar; y como me vieron muy chico no me metieron a trabajos pesados del campo, me metieron a una fábrica. Estuve trabajando cuatro años, eso duré trabajando allá. Con lo que ganaba hice tierras en Bella Fuentes y compré tierras en Cantabria. Después compré mulas, tractores y todo eso. En ese tiempo gastaba mucho dinero y ganaba mucho dinero; yo mandaba aquí para esto [señala su casa], yo la mandé hacer (Genovevo).

Llegué a California, Estados Unidos, en el 45. Esa fue la primera vez que fui, porque fui dos veces. Me fui para allá buscando los dólares. Me enteré por una publicación. Eso fue cuando la Segunda Guerra Mundial; entonces México le ayudó con los braceros a Estados Unidos para cultivar lo que se comían. Nosotros trabajábamos en el campo, por ocho dólares y centavos. Allá a nosotros nos tenían restaurantes en los centros agrícolas, nos tenían baños y todo tenían allá: la ciruela, el chabacano, el durazno. ¿Sí sabe usted cuál es “la charra”?... ¡es el capulín! (Casimiro).

Yo, las dos veces que me fui, fue con contratos; el primero fue por ocho meses y luego de cumplir me vine para acá; y el otro contrato fue por seis meses. Nos daban diez horas al día de trabajo; también los domingos nos daban trabajo cuando nosotros queríamos y ese día nos lo pagaban doble. De los ocho meses que fui sólo descansé un día. Hasta las 11 de la noche me soltaban a mí de trabajar. De 6 a 11 de la noche, cuánto era, eran 17 horas de trabajo. Los primeros días eran pesados y me cansaba, pero ya después no. Yo hacía dinero y lo mandaba para acá porque acá el dinero sí lucía. Porque allá no lo gastábamos porque la comida era gratis y el hospedaje también; nada más en comprar algo de ropa (Casimiro).

¿Cómo cree que estaban los mexicanos cuando llegaron los trenes llenos de braceros? Los árboles en California estaban bañados de fruta y todos los braceros se bajaron del tren a comer. Ya le digo, la gente aquí hambreada y allá tantísima fruta [...]. Los gringos son muy inteligentes para la agricultura y decían que los americanos eran malos para trabajar. Yo iba de 22 o 23 años y me aventé de cargador con un chofer; fue por contrato y en el camión cargábamos papa, chabacano, ciruela y durazno: todo eso. Yo sí me quería quedar allá pero el patrón ya no me quiso volver a buscar (Casimiro).

La vida actual en el ejido

De viejos nada más soy yo y otros dos, nada más somos tres. Estos individuos de aquí [los actuales habitantes] no presenciaron ni la lumbre, ni vieron cómo se prendió todo, porque ellos ya estaban acá todos (Asunción).

Se han muerto todos los hombres que iniciaron y los demás ya estamos aquí viviendo bien, nos vemos como hermanos. De los que eran ejidatarios ya nomás quedo yo, de ejidatario viejo, y Casimiro, y como cinco o seis personas más nos quedan. Ya los demás son hijos y nietos de los meros originales, y son ellos los que tienen el ejido, los que trabajan las tierras. Ahorita estamos bien, no hay problemas de nada; yo vivo muy pobre, unos sí se ayudan o tienen sus hijos en la escuela, yo pus puros fracasos míos: fracasé con mi señora que se me murió hace siete años, y mi nieto apenas va a hacer ocho días que se murió en Estados Unidos. Muchos de aquí viven bien y tienen hijos en la escuela y otros en Estados Unidos [...]. Antes por acá estaba mal, pero ahora es cuando se está componiendo, cuando muchos tienen sus hijos en Estados Unidos y ellos son los que están haciendo dinero para hacer sus casas, porque antes estábamos fregados todos, unos tienen hijos en la escuela y siempre la escuela les ayuda mucho. El ingeniero Horacio Ireta fue un hijo del general Ireta y les ha ayudó para la escuela; era de Morelia y estos de aquí le platicaban lo que había y lo que querían sus hijos, y él les ayudó con becas y muchos estudiaron y hoy algunos son maestros (Fidel).

La gente ve los fines de semana como un día más; el fin de semana en la vida del campo no existe, salvo porque es el día de misa en la Iglesia [...]. A mí no me ayudan con nada [los otros ejidatarios]. Estaban mandando a hacer tabique en la presa y ellos se lo repartieron y no me dan nada y eso que soy el primero que los animó para vivir aquí. Cuando vivía mi señora me decía “diles que te pasen algo para hacer una casita”, y pues no; y yo sí di una parte del terreno para beneficio de la comunidad [...]. Yo sí vivo con lo que me da mi parcela porque de ahí sale maicito para comer. A mí me gustaba trabajar con troncos de caballo; antes me ocupaban para ir a trabajar, pero como ahorita ven que estoy avanzado [de edad] mejor mando a trabajar el tractor y pagamos al costo. Mañana nos van a ayudar, vamos a ir a Coeneo, el municipio, porque nos están ayudando de PROCAMPO (Fidel).

Yo me acuerdo cuando tenía mis cosechas, era feliz ¡qué me hacía falta el dinero! Yo vendía maíz y ya así me surtía de todo, y ahora vendo dos o tres cosechas y no me surto de nada. El maíz tiene valor, pero los otros productos están más arriba y esa es la razón por la que estamos fregados (Casimiro).

Estas muchachas [sus nietas] y mi hija se ponen a hacer servilletas grandes y las venden y con eso nos ayudamos. Las servilletas se las piden por encargo para llevar para allá, para Estados Unidos. Además este año [2004] sí estuvo buena la cosecha. Y yo diario doy una vuelta a la parcela, tumbando zacate y ya luego me vengo. También mi hija soba los huesos, por ahí le enseñó mi señora y ella gana lo que le quieran dar, a veces 40 o 50 pesos, que ya son muy buenos (Fidel).

Breve recuento de la política migratoria en México

En el caso mexicano la migración de antaño no puede dissociarse de la migración actual, dado que están sumamente relacionadas y representan una continuidad en muchos sentidos; sobre todo, en ciertas regiones del país caracterizadas por su tradición migratoria. En el periodo que va de

1850 a 1920 se escenificaron movimientos migratorios intercontinentales que resultaron fundamentales para el poblamiento de Canadá y Estados Unidos, al mismo tiempo que existieron otros muy importantes; principalmente, en Argentina y Chile (Castillo, 2007).

Durante la primera mitad del siglo XX, las migraciones internas propiciaron una movilidad social en la que los individuos se dirigían, más que nada, a las unidades de producción. De esa manera fue como se propició un tipo de migración de carácter temporal. Para la década de 1920, aunque existía la migración, no representaba ningún indicador significativo en la vida del país, debido a la mínima generación de desplazamiento de la población. Sin embargo, para la década de 1940 ocurren en el mundo procesos importantes de modernización, industrialización y urbanización que dan lugar a nuevos patrones de crecimiento, que se reflejan en una considerable dispersión de la población de las zonas rurales y una consecuente concentración en las ciudades. En México, el fenómeno provocó grandes contrastes entre los espacios de crecimiento urbano frente al vaciamiento de muchas de las localidades rurales.

En el caso de las relaciones México-Estados Unidos el surgimiento del Programa Bracero fue un punto clave. Se trató de un acuerdo laboral temporal, pactado entre los gobiernos de ambos países, que corrió entre agosto de 1942 y 1964. Fue un acuerdo único en la historia y marcó el carácter de interdependencia que dio pie para considerar la binacionalidad del fenómeno migratorio. El Programa establecía una estrategia de reclutamiento de jornaleros mexicanos que quisieran trabajar como mano de obra barata en el sector agrícola estadounidense, en un contexto en el cual los campos del país vecino se habían quedado sin mano de obra con motivo de la Segunda Guerra Mundial. Se buscaba, en ese sentido, que la mano de obra mexicana evitara la quiebra de la economía agrícola estadounidense. Ello abrió la puerta a la tradición

migratoria de mexicanos hacia Estados Unidos; tradición que, con el paso del tiempo, se iría expandiendo del sector agrícola a prácticamente todos los sectores económicos, y de los estados del sur mexicano hacia casi todos los estados del país vecino.

Para la segunda mitad del siglo XX surgen nuevos patrones de movilidad debido a varios conflictos armados en diferentes zonas del país (Castillo, 2007). Esto generó que se dieran movimientos migratorios espontáneos hacia Estados Unidos provenientes de los estados afectados por la conflictividad social y relacionados con circunstancias de persecución y confrontaciones militares políticas armadas. Como mecanismo binacional de apoyo surge la figura legal del *asilo* diplomático y territorial para los perseguidos políticos. Estas migraciones son convergentes con las que se desarrollan en todo el mundo a raíz de las crisis políticas y regímenes dictatoriales del cono sur latinoamericano en los años 70, como fue el caso de Chile, Brasil, Argentina y Uruguay, que provocaron la llegada a México de miles de familias, como antes había sucedido con los expulsados por el franquismo, quienes se acogieron en la figura legal del asilo político para asentarse en nuestro país. En los años 80, nuestro país fue escenario de otra oleada de refugiados políticos provenientes de varios países centroamericanos como son Guatemala, Nicaragua y El Salvador.

En 1986 se aprobó una reforma migratoria en Estados Unidos, la *Ley Simpson-Rodino-Immigration Reform and Control Act* (IRCA, por sus siglas en inglés), que permitió la regularización de casi dos millones de migrantes mexicanos. Esa iniciativa fue —sin embargo— ambivalente, porque al mismo tiempo que ofrecía una regularización que beneficiaba a miles de migrantes indocumentados con dividendos como los de la reunificación familiar, representaba, por otra parte, un endurecimiento en las políticas migratorias del gobierno de Estados Unidos que se reflejaron en el aumento de las medidas de control en las

fronteras. Un ejemplo de ello fue el operativo *Guardián*, que adelantaba la idea de la construcción del muro fronterizo que habría de sustituir a la cerca convencional, además de otras medidas, como la de hacer crecer la patrulla fronteriza, ensayar con el uso de tecnología sensorial y con la aplicación de rayos infrarrojos. Todo ello culmina con el establecimiento de una frontera más rígida y controlada y se complementa con diferentes sanciones para los patrones empleadores de inmigrantes indocumentados (Castillo, 2007).

En los años 90 se observan en nuestro país elementos que incrementan considerablemente la migración mexicana hacia Estados Unidos. Un factor clave es el establecimiento del *Tratado de Libre Comercio* que, a grandes rasgos, favorece la liberación comercial y en muchos sentidos conlleva a un incremento del movimiento de mano de obra. Con relación al incremento de intercambios comerciales facilita la atracción de inversionistas que generaría más empleos. Asimismo, como parte de las medidas neoliberales que permeaban cada vez más todos los sectores económicos —dada la apertura comercial que marcara el inicio de la política neoliberal, sobre todo a partir de 1982— se presentaron dos eventos relacionados que indicaban la gravedad de la crisis económica que se vivía: un incremento en los salarios hasta de un 150%, y su combinación con una inflación galopante de precios, los cuales crecieron hasta en un 618% (Levine, 2007). Esto significó una drástica disminución del poder de compra de las familias, el cual cayó hasta en un 75%.

En ese contexto, el empleo se volvió cada vez más precario e informal: de hecho, el deterioro de las condiciones de empleo se manifestó en que un 63 % de los trabajadores fue perdiendo las prestaciones laborales que habían ganado en los últimos 25 años (INEGI, 2005). Ante esa caída del empleo y las condiciones de vida de la población campesina de muchas regiones de México la perspectiva de migrar a Estados Unidos

en busca de oportunidades laborales se convirtió en una alternativa para miles de familias.

En 1996 se aprueba otra *Ley de Reforma migratoria*, que respalda el endurecimiento de la frontera y, por consiguiente, se agrava el maltrato hacia los trabajadores migrantes ilegales, a los que se considera como sujetos de deportación por cualquier falta menor. Casi de forma automática se suponía que el infractor sería objeto de repatriación y deportación. A pesar de estas medidas entre 2000 y 2005 el empleo de migrantes en Estados Unidos se mantuvo e incluso mostró un incremento que ascendió de 136 000 plazas a 147 000. El mayor incremento se registra en el área de servicios, que es el sector económico que absorbe mayor mano de obra migrante (INEGI, 2005). Las principales actividades y oficios que incorporan a los migrantes latinoamericanos son básicamente: el trabajo de la construcción, la ocupación como intendentes de limpieza y jardinería de edificios y casas particulares; el empleo de choferes de camiones de carga, el trabajo en restaurantes, obreros de fábricas, así como labores de empaque de productos y como empleados de negocios de compra-venta, por ejemplo, de fruta y comida.

En la actualidad, a partir de los eventos del 11 de septiembre del 2001, Estados Unidos endureció la política migratoria aún más al incluirla como parte de su agenda de Seguridad Nacional. De tal manera la migración es vista como otra de las amenazas que se asocian a la lucha contra el terrorismo y el narcotráfico que desde finales de los años 90 venían siendo prioritaria para el gobierno de Estados Unidos. Es así que bajo una nueva doctrina de seguridad nacional hoy día se observa un proceso de endurecimiento mayor de los trámites migratorios y de control de la frontera, hasta el grado de su militarización en buena parte de su extensión territorial. Esto ha propiciado un incremento en el número de muertos que intentan cruzar la frontera, así como otros

riesgos: mayores costos a pagar por cada migrante, tráfico de personas, y un aumento en la corrupción por medio de bandas organizadas que son los grupos con mayor capacidad para operar en un ambiente tan hostil.

El tema de la migración es un asunto no resuelto y que está más vigente que nunca desde el punto de vista de la agenda del gobierno mexicano. De hecho, el gobierno mexicano se ha visto impotente frente a las medidas unilaterales de control de la frontera y discriminación que ha tomado el gobierno americano. Además de que tampoco ha podido hacer mucho para apoyar las protestas masivas de los migrantes mexicanos desarrolladas recientemente a lo largo de toda la unión americana.

Por otra parte, se observa una carencia de propuestas en términos de medidas preventivas para encauzar o evitar la migración mediante políticas de desarrollo y un combate efectivo a la pobreza por parte de los distintos niveles del gobierno mexicano; tanto a nivel federal, como estatal y municipal. En ese sentido, no existen alternativas viables para detener un mayor flujo de la migración el cual, a pesar de la represión, las discriminaciones y malos tratos, parece no detenerse. Es por ello que el flujo constante de remesas, personas, esquemas sociales y culturales entre diversos lugares geográficamente distantes y distintos, y que se pretenden separar con políticas tan agresivas como ineficaces, sigue produciendo procesos sociales dinámicos con efectos inesperados, dado que no se arredra ante los muros para contenerlos. Eso obliga a conocer las variantes y entender la diversidad de situaciones que rodean a migrantes legales e ilegales en diversas circunstancias y que, sin embargo, mantienen tendencias a la reunificación y diversas formas de relación en condiciones muy diferenciadas dentro de localidades hacia ambos lados de la frontera.

II. LA VIDA DIARIA EN LOS
EJERCICIOS DE SER MUJER:
UNA APROXIMACIÓN A LAS
CONSTRUCCIONES DE GÉNERO

Cuando me divorcié por segunda vez me di cuenta que yo podía vivir sola, que podía hacer las cosas que hacen los hombres, sólo que con menos fuerza física: podía cambiar un tanque de gas, cargar costales. Entonces me di cuenta que no necesitaba un hombre adentro de mi casa [...] Yo soy diferente a las mujeres de aquí porque me cuido, porque estoy sola y no vivo con mis padres.

ROSINA, 2004
(hija de uno de los ejidatarios
fundadores de localidad).

El género también se utiliza para designar las relaciones sociales entre los sexos. Este uso rechaza implícitamente las explicaciones biológicas, como aquellas que encuentran un denominador común para las diversas formas de subordinación femenina en aquellos hechos en que las mujeres tienen la capacidad de dar a luz y los hombres tienen más fuerza muscular. En vez de eso, el término género denota unas determinadas "construcciones culturales", toda la creación social de las ideas acerca de los roles apropiados para las mujeres y para los hombres.

SCOTT, 2008.

El género, más allá de la visión homogénea del mundo

El enfoque centrado en las mujeres que se ha desarrollado en diversas disciplinas sociales ha puesto en primer plano no sólo a la mujer y el significado de sus experiencias, sino también a la propia subjetividad. En ese sentido, se ha planteado la necesidad de crear nuevas perspectivas y metodologías que pongan al descubierto las presencias y experiencias de las mujeres en diversas dimensiones y contextos.

En esta línea comienza a forjarse toda una tradición de estudios que parten de la postura de Simone de Beauvoir, quien con su postulado “no se nace mujer, se llega a serlo”, nos sugiere que el género es una construcción sociocultural que parte de una naturaleza genital inmersa en relaciones de poder dentro de diversos contextos socioculturales. Muchas otras mujeres como Gayle Rubin, Sherry Ortner, Michelle Rosaldo, Judith Butler, Martha Lamas, Elsa Muñiz, Florinda Riquer y Marcela Lagarde siguieron esta tradición desde el feminismo y todas coincidieron en apuntar a la necesidad de trabajar desde perspectivas de investigación no androcéntricas.

Así, uno de los grandes aportes de la perspectiva feminista fue introducir la categoría de género como concepto relevante en las investigaciones, lo cual significó dar visibilidad a más del 50% de lo que tradicionalmente había sido el objeto de estudio de las ciencias sociales. La investigación con perspectiva de género se ha convertido hoy en día en una práctica muy reconocida que, además de poner en jaque al androcentrismo dominante, ha aportado toda una variedad de perspectivas y metodologías.

En el campo de la antropología este enfoque ha puesto en evidencia que no hay un único modelo etnográfico ni un sólo discurso sobre el ser mujer, sino una multiplicidad de estos. Desde comienzos de siglo XX antropólogas muy destacadas, como Ruth Benedict y Margaret

Mead, señalaron el hecho de que las mujeres se encontraran invisibilizadas como objeto de la investigación antropológica. En el caso de las etnografías latinoamericanas las mujeres eran interpretadas por otros, clasificadas y definidas sin dar suficiente peso a sus propias voces, lo que derivó en que las experiencias masculinas se erigieran como la representación general de toda la cultura, silenciando así la manera específica en que las mujeres vivían, sentían, se apropiaban o rechazaban sus tradiciones culturales.

En la discusión antropológica actual se ha avanzado hacia una comprensión heterogénea de la mujer, rectificando la perspectiva universalizadora y etnocéntrica que finalmente carece de significado y representatividad de las diversas realidades que integran la vida social. La categoría de género permitió superar una visión homogénea y sin fracturas de las mujeres, y ha dado por supuesto el que las mujeres vivimos insertas en circunstancias cotidianas que están atravesadas por las diferencias raciales, de clase, etcétera, y todo ello se refleja en repertorios culturales diversos de acuerdo a distintas condiciones históricas.

En la actualidad los textos feministas han evolucionado en sus reflexiones y nos hablan de identidades múltiples, cambiantes y frecuentemente contradictorias. Según se afirma, esas identidades son producto de representaciones heterogéneas y heterónomas de la condición sexual, de la raza y de la clase “construida a menudo a través del lenguaje y culturas diversas, es la identidad que uno mismo decide reclamarle a la historia personal de asimilaciones múltiples y diversas” (De Lauretis, 1991: 287).

Es gracias a estos estudios que hoy en día sabemos que el ser mujer no es una categoría homogénea, universal y única; y que es necesario, para una mejor intelección de las circunstancias cotidianas de las mujeres y de las condiciones en que se producen y reproducen sus

identidades y sus relaciones familiares, saber reconstruir la diversidad de contextos transnacionales en los que están insertas. Pensando en ello, en esta investigación el énfasis se situó en las narrativas y voces testimoniales de las mujeres. Esas voces no son, por supuesto, producto de un discurso homogéneo, sino la articulación de múltiples discursos; es decir, un conjunto de ecos que expresan a un mismo tiempo varias voces ideológicas e históricas.

En la localidad de estudio, como seguramente en muchas localidades de Michoacán y del país, las mujeres representan el pilar del núcleo familiar y de la propia organización social. Por tanto, conocer sus narrativas resultó indispensable para entender los ejercicios de género que, con un dinamismo insospechado, se presentan en las dinámicas familiares transnacionales. La construcción de ejercicios de género en contexto transnacional representó, además, todo un reto y un campo fértil para contribuir en la disciplina antropológica.

El “cuidado” de la mujer y la participación de “la gente” como tercer actor

Antes de entrar al tema de los ejercicios de género es importante describir algunos ejes de articulación de la organización social que, a lo largo del trabajo de campo, pude observar en la localidad. Estos ejes se desenvuelven bajo dinámicas de expresión y acción que obedecen al menos a dos principios ordenadores: el del cuidado a la mujer y el de “la gente” como tercer actor. Comencemos por el primero.

El principio del cuidado a la mujer se manifiesta en la localidad a través de la expresión: *la mujer es para ser cuidada*. Esta es la formulación verbal que los miembros de la localidad utilizan para designar los roles aceptados entre hombres y mujeres. El precepto es muy amplio y comprende el ser mujer tanto en su sentido abstracto como en su ha-

cer cotidiano. También tiene una función doble: por un lado, se articula como prescripción normativa o regla para los comportamientos sociales aceptables y, en ese sentido, se le difunde como discurso ideológico; por otro lado, cuando se expresa como internalización de los sujetos que reclaman cuidado, se formula como una demanda social.

Además de reflejarse en las expresiones verbales que le imprimen sentido, el principio se expresa a través de actitudes y preocupaciones que evidencian raíces más profundas que operan en el imaginario de localidad y que hacen ver la necesidad de que el principio se respete para preservar el orden social. Así, la deferencia hacia la mujer como pilar del núcleo familiar se establece en la tradición local justo como un supuesto para la sustentabilidad de la familia y la preservación de la organización social. Como principio de sustentabilidad social este precepto determina el actuar cotidiano de todos los habitantes de la localidad y conforma lo que Bourdieu (1991) identificaría como *habitus*, una suerte de esquemas de actuar, pensar y sentir que forma parte de las costumbres que están integrados al sistema de valores que los sujetos crean y ponen en práctica, la mayoría de las veces, sin cuestionamiento.

El *habitus* crea una especie de mapa cognoscitivo que ofrece puntos de referencia para hombres y mujeres en cuanto al comportamiento permitido, mediante la reafirmación cotidiana de manifestaciones que identifican al individuo como hombre o como mujer (Mummert y Pérez, 1998). El principio del cuidado se convierte así en un indicador que se abre y se cierra en distintas perspectivas que configuran identidades de género, describen los roles sociales o ejecutan acciones cuyo rango de autonomía y sentido es congruente con el estilo de interacción cotidiana desarrollado en distintos espacios.

De acuerdo con Oehmichen, las categorías de género se reproducen de forma diferencial en los distintos repertorios culturales. De

esta manera, “el ejercicio de los roles de género sirve de orientación para marcar las jerarquías entre lo masculino y lo femenino, además de que ofrece indicaciones para entender los comportamientos, las valoraciones y las interpretaciones de los sujetos sociales” (2000: 325). Así, el enfoque del cuidado social es clave para entender la dinámica entre los géneros y entre las distintas generaciones que interactúan en distintos espacios expandidos en un ir y venir dentro de los territorios ampliados que se conforman en un contexto migratorio.

Por otra parte, el cuidado a la mujer denota una vía de control social y, eventualmente, un mecanismo que produce posiciones de poder asimétricas entre los sexos. En esta diferenciación sexual la mujer está para ser cuidada y el hombre para cuidar. Visto en el día a día, las formas como se practican los cuidados constituyen indicadores importantes que –aunque circunstanciales– permiten acercarnos a las diferencias implícitas y explícitas de las relaciones de poder que se pueden leer entre los substratos de las creencias, los prejuicios, las etiquetas y estereotipos atribuidos a las personas, así como la caracterización de eventos y lugares que los hombres y las mujeres producen en sus interacciones cotidianas.

A la luz de los planteamientos de Foucault, el principio del cuidado de la mujer corresponde a la esfera del poder definido como el control del cuerpo y se inscribe en un sistema punitivo que se extiende a todos los involucrados en una sociedad dada, en donde “el cuerpo se constituye en el elemento mediante el cual se ejerce el poder de parte de quien vigila, educa y corrige a quienes se sujetan a un aparato de producción, y se controla a lo largo de toda su existencia” (1998: 36).

La asignación de tareas y los perfiles sociales diferenciados por sexo constituyen un escenario *ad hoc* para comprender cómo se fraguan las identidades de género. Los roles de género relacionados con el sexo biológico y con su ejercicio socialmente designado, se entienden aquí

como la materialización de las representaciones de género femenino y masculino, que propongo caracterizar a partir de ahora como primer y segundo actor de un escenario social. Aparte de estos dos actores, me interesa caracterizar como tercer actor¹¹ a todas aquellas voces a las que solemos aludir coloquialmente como “la gente”.

La gente, este tercer actor, no tiene nombre personal ni está sexuado, sino que refiere al ejercicio comunitario o grupal que corresponde a un deber ser; es un actor virtual e imaginario, pero no por ello sin presencia contundente en la organización social. Se trata de un tercer actor que reside y se alimenta en la esfera ideológica de la localidad, ya que está conformado por las expectativas, mandatos, normas, reglas, juicios y valorizaciones en torno al trato que corresponde a las relaciones entre géneros.

Sin cuerpo fijo y como ente universal el tercer actor se materializa cuando los actores se refieren a él como lo que la gente dijo, dice o dirá sobre las acciones del primer y el segundo actor. Por su naturaleza, de orden ideológico, cobra sentido y presencia imaginaria dentro de la mente, las acciones, las subjetividades y las representaciones de los actores reflejados; por ejemplo, en sus posiciones de género. En ese sentido, podemos decir que está introyectado en la cultura y en las circunstancias que el individuo lleva a sus espaldas adonde quiera que va, inclusive, si migra hacia el Norte. Se entiende que cada actor, de acuerdo a su identidad genérica, está en constante interacción con el tercer actor a través del diálogo y la discusión imaginaria.¹²

11 Es importante señalar que este “tercer actor” es totalmente diferente al que algunas teorías llaman “tercer género” cuando hacen referencia a la homosexualidad.

12 Mikael Bajtín (1989: 316) caracteriza el concepto de “diálogo imaginario” como aquel constituido por voces conjuntadas, aunque no articuladas, en la propia voz del hablante. En ese diálogo participan el autor, el destinatario y un tercero virtual representado por diversas imágenes, por voces provenientes de otras interrelaciones de momentos pasados, presentes o voces de expectativas futuras. Al respecto véase también Martínez Ruiz (2003).

La dinámica del tercer actor es compleja; inclusive, funciona como una especie de desdoblamiento que el propio individuo puede ejercer en cuanto se piensa o proyecta a sí mismo en calidad de “la gente”. Lo que dice o hace “la gente” se convierte en un actor con poder para juzgar y procurar los mandatos ideológicos de la organización social y al mismo tiempo para intervenir como actor que regula o actúa en perfecta conciencia de estar contraviniendo los preceptos por los que debiera velar en su calidad de tercer actor. Una vez que el tercer actor se corporiza y adquiere una identidad personal, ya no cumple el objetivo ni la resonancia que provoca, deja de ser “la gente” para adquirir una identidad propia, género e interacción social específica.

El tercer actor moldea las relaciones de género al participar en los ejercicios de poder, siendo quien aventaja y establece los puntos de partida y de llegada. De hecho, es muchas veces el que distribuye el poder, matizando con ello la idea tan difundida de que esto lo hace el patriarca o el representante del sexo masculino. Aunque las identidades de género frecuentemente se estructuran a partir de la internalización de los patrones y los usos ideológicos de la organización social de la localidad, también ocurre que los actores, en sus roles de género, entran en disputa por el poder y en la lucha por la libertad de sus acciones con la máscara del tercer actor –introyectado e identificado, implícita o explícitamente, como “la gente”–.

En la interacción cotidiana se observa un jaloneo a través del cual, quien representa a “la gente” o habla en nombre de ella, intenta salir del sometimiento a las reglas, ideas y mandatos que regulan a la organización social o al grupo familiar, aunque finalmente dichos actores terminen cumpliéndolas y transmitiéndolas de generación en generación; inclusive, atravesando las fronteras territoriales. Con frecuencia, los actores emplean a la migración como un recurso para salir de esta

dinámica de poder entre los roles de género. No obstante, también es frecuente que ni poniendo distancia de por medio logren acallar ese diálogo imaginario con el tercer actor, a quien llevan introyectado a pesar de los kilómetros que los separan de la localidad de origen.

Por último, cabe decir que la manera de operar de estos tres roles sociales identificados en la localidad –primer, segundo y tercer actor– ocurre desde dos lugares diferentes, que pueden ser antagónicos o complementarios, dentro de lo que propongo imaginar como un anfiteatro.¹³ Por un lado, está la arena pública en donde ocurren las acciones y prácticas concretas y visibles del primer y segundo actor, que representan sus vivencias, mentalidades, prácticas y subjetividades; por otro, están las gradas, en donde se ubica ese tercer actor denominado “la gente”, que se convierte en una especie de panóptico que mira desde lo alto en calidad de espectador y juez que interpreta, legitima o castiga las acciones de los actores que en la arena debaten su vida cotidiana social y privada. Lo interesante es que “la gente” está conformada por actores con género; sin embargo, al representar el rol de “la gente”, su rol individual se difumina.

En los párrafos siguientes voy a trabajar con varios ejemplos extraídos de las interacciones y observación etnográfica desarrollada para esta investigación. Dichos ejemplos servirán para identificar cómo es que ocurre el cuidado de la mujer y la participación del tercer actor en las interacciones cotidianas de la localidad:

13 Un anfiteatro (*amphi*=dos, *theatros*=lugar para ver) es una construcción de la época clásica grecorromana, utilizada para recibir juegos y espectáculos. Su característica principal es su forma circular u ovalada, en donde los espectáculos quedan visibles en todo su perímetro. Tiene gradas alrededor del escenario para que el público observador que se sienta en ellas pueda ver en su totalidad el espectáculo que se expone. Un ejemplo representativo es el Coliseo romano.

A mi abuelita le afectaba mucho lo que decía la gente de mi relación [afectiva] con Efrén [...]; estábamos prácticamente viviendo juntos y sin casarnos y por ella fue que nos casamos lo más pronto posible, pues la gente le metía muchas ideas y ella ya no se quedaba contenta [...] así que me casé, ¡pero no invité a nadie de aquí! Ya se metieron mucho en mi vida y no les di el gusto de verme cómo me casaba (María).

En esta viñeta María explica el sentido del cuidado y la manera en que interviene el tercer actor y cómo se va articulando el conjunto de expectativas y roles que deben llevar a cabo tanto hombres como mujeres. La preocupación sobre la mujer como predisposición subraya los preceptos en torno a la sumisión y cuidado de ella, pero también alerta desde la voz del tercer actor sobre aquellos preceptos que deben hacer hombre y mujer. Esto explica por qué el poder, desde la posición de Foucault, no existe como un binomio antagónico entre un dominado y un dominante, ni tampoco entre un género femenino subordinado a un masculino, respectivamente, sino que pareciera expresarse mejor desde quien juega el rol del tercer actor:

Hay que comprender primero la multiplicidad de las relaciones de fuerza inminentes y propias del dominio en que se ejercen y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema [...] que las tornan efectivas y [que] toman forma en los aparatos del Estado, la formulación de la ley y las hegemonías sociales (Foucault, 1976: 112).

En este sentido, dado que María siente la asfixia de “la gente” que la juzga convierte su acto de casarse o no casarse en un acto públi-

co en tanto que estuvo “en boca de la gente”, finalmente es conducida a obedecer el precepto del matrimonio. Sin embargo, como un acto de rebeldía, hace de su ceremonia matrimonial un acto privado ante el ritual convencional que indica que el enlace matrimonial debe ser un acto público y a la vista de la sociedad.

Otro ejemplo de la dinámica que el tercer actor ejerce sobre los actores individuales es el que me relató Lucía, quien una tarde lloraba porque su hermana Raquel, quien vive en los Estados Unidos desde hace más de 15 años, había decidido irse a vivir con Mario, un hombre casado que iba a abandonar a su esposa para irse con Raquel. Al tener la certeza de irse a vivir con Mario, Raquel tomó la decisión de avisarle a sus padres por teléfono. Sofía Rosales, la madre de Raquel, muy afligida lo compartió con Lucía y ella, a su vez, lo compartió conmigo con singular aflicción:

Mi mamá está desconsolada y a mí me puede mucho [llora por unos minutos] [...] ¿por qué nos hace esto [Raquel]? ¿Cuánta gente ya sabrá de esto y nosotros sin saber? (Lucía).

Aunque el principio que indica que la mujer es para ser cuidada es el más común y muestra un papel siempre pasivo, de subordinación y de control sobre de la mujer, es importante que miremos una perspectiva del cuidado que parece ser la contraria. Se trata de una transferencia del cuidado que hace de la mujer no la cuidada sino la que cuida. Esta transferencia la observamos con claridad cuando los varones migrantes regresan a la localidad sin sus esposas y son entonces cuidados por las mujeres de la familia. Durante mi estancia en la casa de la familia Rosales Pérez observé que cuando Ángel, hermano de Lucía, llegó de visita a la localidad sin su familia, su hermana Lucía y su madre Sofía se hacían cargo de cuidarlo, de darle de comer, lavarle su ropa y atenderlo en sus peticiones.

Lucía, además, cuidaba a su hermano de la mirada de cualquier mujer de la localidad que se acercara a él bajo cualquier motivo. Tales cuidados se expresaron especialmente ante Amanda, una joven soltera que ayuda a cocinar en casa de Sofía Rosales, madre de Lucía y Ángel. Observé que cuando Ángel se acercaba a hablar con Amanda, su hermana Lucía inmediatamente lo abordaba para contestar las preguntas que Ángel había dirigido, originalmente, hacia Amanda. Una mañana, a la hora del almuerzo, Amanda se encontraba lavando los trastes en la cocina cuando llegó Ángel a pedir algo de comer. Inmediatamente Lucía asumió su rol de atender a Ángel y celosamente le pidió a Amanda que desalojara el lugar:

Te voy a pedir un favor [Amanda]: fijate que voy a hacerle de almorzar a mi hermano y quería ver si te puedes ir a trabajar a otro lado para no tener distracciones (Lucía).

En este contexto es el varón el que está siendo cuidado. Al respecto y de acuerdo con Rogers (1975: 729) “las mujeres ejercen un considerable poder, entendido como la influencia en la familia y la comunidad campesina [...]. Con el fin de mantener su propio poder, tanto hombres como mujeres actúan como si los hombres fueran los del sexo dominante”. Esto nos habla de una forma totalmente distinta, e incluso opuesta, de asumir el principio del cuidado: la mujer deja de tener un rol pasivo y subordinado para asumir uno activo y de cierto tipo de dominación.

Sin embargo, la forma en que se presenta el principio del cuidado en la localidad es, en mayor medida, bajo la primera forma descrita; es decir, bajo la idea de que la mujer es para ser cuidada. Si nos preguntamos por qué cuidar a la mujer y de qué cuidarla, deducimos que hay un implícito social acerca del cuidado de la sexualidad que normalmente se tiene por supuesto que debe dirigirse a la mujer. Implícitamente parecien-

ra que la sexualidad masculina fuera un monstruo impulsivo imposible de contenerse una vez que se advierte su presencia. Por otra parte, pareciera que la presencia femenina, en cualquier momento y circunstancia, puede provocar la supuesta impulsividad sexual masculina. Por tanto, en el imaginario social, se parte del supuesto de que el varón es incapaz de contener su sexualidad una vez que se le despierta, por ello es importante cuidar a las mujeres, no sea que ellas resulten ser el motivo de que se avive la latente sexualidad masculina.

Cuidar a la mujer es una propuesta que se implementa para regular el deseo que la mujer pudiera provocar en el varón. Hablar del deseo es hablar de algo que debe regirse socialmente, como también se hace en el caso de la prohibición del incesto que es otro mandato regulador del deseo. Por tanto, para regular el deseo de hombres y mujeres se utiliza el mecanismo de cuidar a la mujer, “de esta forma [se mantienen] los roles del hombre y la mujer en diferentes niveles productivos como garantías de continuidad del *statu quo* social” (Ferro, 1999: 45).

Otra de las formas en que el tercer actor cumple su función de control social y de reproducción de los roles de género es a través de la construcción de los chismes, de los juicios y de las interpretaciones ante las acciones que realizan el primer y segundo actor y que se difunden en el ambiente social. Muchas veces se desconoce al autor directo de un rumor o un chisme, pero no por ello sus efectos son menos contundentes; además tampoco impacta la materialización del actor: en sí misma “la gente” tiene el peso social necesario para lograr su eficacia. De esa forma, en tanto que el rumor o el chisme están en la boca de muchos, su efectividad crece y llega, incluso, a registrarse en la memoria de los actores sociales de la localidad entera. El ejemplo que sigue es muy ilustrativo de la estrategia de control que se ejerce mediante el chisme:

A Minerva la regañó bien feo su papá porque Alicia [su prima] les dijo a sus papás que su novio Oscar era casado [...]. ¿y a ella qué le importaba? Alicia no puede ver a nadie que tenga novio sin que ella lo quiera [...]; [Alicia] hizo eso para que le prohiban a su prima andar con él [...] y allí estaba la pobre de Minerva, llore y llore porque ya no va a poder ver a su novio (Lucía).

Cierto o no que el novio de Minerva fuera casado, se trata de una responsabilidad que en todo caso le toca enfrentar a ella y, sin embargo, el control social que se ejerce vía el chisme la deja sin otra alternativa más que someterse a la custodia de sus padres.

El ejemplo de Minerva nos ilustra también otra característica de los casos donde el tercer actor se materializa a través del chisme: la envidia. En esos casos, la envidia se vuelve protagónica para hacer funcionar al chisme como instrumento de castigo. A través del chisme se proyecta que al involucrado le vaya mal y, en muchas ocasiones, son las mismas mujeres las que se aprovechan del tercer actor, “la gente”, para construir chismes en torno a otras mujeres que ellas –las envidiosas– desearían también representar.

Para concluir este apartado podemos decir que los tres actores de los que he venido hablando –el rol femenino, el rol masculino y el rol de “la gente”– están inscritos en dinámicas de poder con tres modalidades: 1) el estilo de poder ya muy estudiado del dominio masculino sobre la mujer; 2) el poder menos aceptado o reconocido del rol femenino sobre el rol masculino; y 3) el poder del tercer actor, integrado tanto por varones como por mujeres miembros de la localidad, quienes dejan de tener género para formar parte del rol “la gente”, cuyo poder recae sobre la salvaguarda de los dos roles: el masculino y femenino. Lo interesante de este planteamiento es que la idea del dominio masculino se matiza en

tanto que se observa un dominio por encima de ambos roles, que es el de ese tercer actor, integrado por ambos roles y, probablemente, con más incidencia femenina que masculina.

Ejercicios y dilemas en las múltiples formas de ser mujer

Como he venido sosteniendo, no existe una categoría homogénea, universal ni única de ser mujer, por ello y para saber las condiciones en que se producen y reproducen las identidades de las mujeres, sus relaciones familiares y sus roles de género –tanto en su vida privada como en su vida pública– es necesario reconstruir y analizar la diversidad de contextos en los que están inscritas. En el caso de la localidad de estudio estos contextos se caracterizan por ser transnacionales y, alrededor de este hecho, despliegan una serie de dinámicas, eventualidades, procesos, percepciones, estrategias y acciones específicas que se significan por la diversidad de alternativas que siguen las mujeres y los hombres en la forma de relacionarse a la distancia. Como suponen Barrera y Oehmichen:

La situación de cambio y continuidad que se desarrolla en torno al fenómeno migratorio abre un campo de conflicto que pone en tensión las normas, creencias, lealtades y representaciones de lo que cada grupo o colectividad considera como el comportamiento adecuado para cada uno de sus miembros de acuerdo con su sexo y su edad (2000: 18).

En los relatos que presentaré a continuación ofrezco diversas formas de representación de “lo femenino” y “lo masculino”, en el entendido que establece Delgueil (1989); eso significa verlos como representaciones de la cultura y de lo social, las cuales han sido construidas a partir de las imágenes y de los roles impuestos a través de la historia. Pero no basta esa generalidad. Para que esas representaciones puedan

ser comprensibles hay que avanzar en el sentido propuesto por la escuela europea de psicología social: Abric, Moscovici, Farr, Jodelet, entre otros, conciben las *representaciones sociales* como campos conceptuales o sistemas de nociones que sirven para construir la realidad y que “se presentan como realidades preformadas, como marcas de interpretación y como guías potenciales para la acción” (Ohemichen, 2001: 236).

El término *representación social*, inicialmente, fue utilizado por Durkheim y, posteriormente, algunos psicólogos sociales lo retomaron en la década de los 60. En ese tenor, Denise Jodelet define las representaciones sociales como:

Las imágenes que condensan un conjunto de significados, sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, incluso dar sentido a lo inesperado; son categorías que sirven en tanto que son funcionales para clasificar circunstancias, fenómenos [e interacciones de] los individuos con quienes tenemos algo que ver (1986: 472).

La representación social conlleva la asociación mental de una persona, objeto, acontecimiento, o al menos una referencia psicológica a una idea que se materializa en la vida social. La ventaja de este supuesto teórico es la pertinente inclusión de las producciones mentales en tanto que son simbólicas. En consecuencia, se trata de productos sociales que sirven como marcos de percepción y de interpretación de la realidad, pues remiten a los caracteres de significación y simbolización de un referente (Giménez, 1997). Comprenden, al mismo tiempo, un sistema de valores, ideas y prácticas que tienen dos funciones: la primera, establecer un orden que permita a los individuos orientarse para manejar su mundo social y material; la segunda, hace posible la comunicación entre los miembros de una comunidad al dotarles de códigos de clasificación y

nomenclatura para los diversos aspectos del mundo, de su historia individual y grupal (Moscovici, 1986).

De esta manera, el género puede entenderse como una representación social que se construye simbólicamente a partir de los datos biológicos de la diferencia sexual. Es, además, un resultado materializado en el comportamiento y en el discurso de los actores que está interrelacionado con la producción de normas culturales y está mediatizado por una compleja interacción con un amplio espectro de prácticas institucionales, económicas, sociales, políticas y religiosas (Lamas, 1996).

El género al igual que la sexualidad y la reproducción sexual se abordan “en calidad de símbolos a los que una sociedad determinada asigna significados particulares” (Ortner, 1979: 128). Por lo tanto, la representación social del género se materializa como una serie de comportamientos, acciones y discursos representados por cada uno de los actores, quienes le asignan caracteres simbólicos que siempre traerán consigo distintos significados construidos en otros terrenos o dimensiones, tales como la ideología, la historia, los juegos de poder, el parentesco, la clase social, etcétera.

El análisis de los ejemplos siguientes servirá para comprender cómo se expresan en la vida de las mujeres los diversos procesos íntimos, afectivos y familiares motivados por la migración. Estos procesos están organizados en torno a tres nociones fundamentales para las mujeres de la localidad: ser mujer-madre, mujer-esposa y mujer-sola. A través de estos tres ejes se articula un amplísimo abanico de situaciones y posibilidades que moldean la representación social de ser mujer dentro de este entorno y se ligan a situaciones concretas como la de ser madres, hijas, hermanas, esposas, nueras, amigas y toda una gama de prácticas que las definen en la vida diaria. Estas diversas formas de ser mujer se despliegan también sobre las prácticas de la sexualidad, las creencias, los

pensamientos y los afectos, a lo cual hay que sumar lo relativo a los quehaceres cotidianos como cuidar, dar de comer, participar en actividades religiosas o en trabajo agrícola, o bien, tener trabajo remunerado.

Ser mujer-madre

Los estudios de la maternidad convergen en la idea de que esta interacciona y atraviesa muchos ámbitos de la vida social y se convierte en un lugar privilegiado para analizar los distintos campos de la vida de las mujeres (Palomar, 2004). Eso permite observar los significados de los cambios en distintos contextos y cómo es que se mantienen o alteran las desigualdades existentes entre mujeres en diferentes condiciones sociales.

En el caso de la localidad de estudio existen al menos dos escenarios en los que se vive la maternidad: el primero representa una estrategia del hombre para ejercer control sobre la mujer; se le entiende como un mecanismo de poder a larga distancia para evitar que la mujer, a decir de la gente de la localidad, ande de “libertina” o “jacalera”. La maternidad resulta entonces una forma de “tener ocupada” a la mujer y evitar, con ello, que ejerza funciones en la esfera de lo público –como hacer trabajos remunerados– pero, sobre todo, se intenta evitar que genere amistades que puedan amenazar su relación matrimonial, como puede ser conocer y socializar con otros hombres.

El siguiente relato nos hace ver cómo el embarazo se usa como mecanismo de control hacia las mujeres y, de esa forma, se les intenta mantener ocupadas dentro del hogar, cuidando y criando a los hijos, mientras el esposo se encuentra trabajando en Estados Unidos:

Cuando vino mi esposo [de Estados Unidos], mi cuñado le dijo: “deberías de dejarla embarazada para que se aquiete por un buen tiempo en lo que tu vuelves a venir”. Yo entre mí, pensé: “¡ay no, con tantos

problemas que tengo, yo para qué me busco otro [hijo]”. Y entonces a escondidas me puse una inyección [anticonceptiva] (Julia).

El segundo caso, cuando es la mujer la que decide embarazarse, la decisión representa –generalmente– una forma de cumplir con el precepto social que se le impone. Con ello, logra el reconocimiento familiar y el reconocimiento social por su “buena función” como mujer y esposa. Ese reconocimiento está ligado al hecho de que se les considera mujeres fértiles y dedicadas al cuidado de los hijos, lo cual las confirma en el ejercicio del rol esperado. El siguiente testimonio nos ilustra este caso:

Cuando me casé con mi esposo y antes de que se fuera a Estado Unidos, me pasó que nomás yo no me quedaba embarazada y estaba yo bien preocupada, pero ya faltando bien poquito para que él se fuera, quedé embarazada del primero y ya luego bien rápido de los otros dos cuando él venía y así (Vera).

La decisión de embarazo también puede representar para la mujer una forma de llamar la atención, reclamar, exigir o “atar” al marido. En ese sentido, la mujer ve el embarazo como una manera de revitalizar el matrimonio que, a la distancia, requiere de diversas estrategias para continuar. Esto nos permite desmitificar la representación de la mujer como receptora pasiva del dominio masculino y comprender que el rol que se ejerce es parte del orden social determinado en el que el género femenino busca, cuida y se representa de esa forma para obtener mayor reconocimiento. Aunque es indudable que las mujeres siguen enfrentando situaciones de subordinación y control, es igualmente cierto que al interior de un sistema social dado pueden aceptar ese rol si éste redundante en mejores condiciones de vida, contribuye a la obtención de un mayor

reconocimiento social, o bien, revitaliza los lazos matrimoniales desgastados –generalmente– por la distancia que implica la migración.

Así pues, el sentido del embarazo en una pareja constituida en contexto transnacional representa una forma de continuidad en la relación de pareja a pesar de la distancia. Así visto, la imposibilidad de tener hijos se transforma en un hecho que definirá el rumbo de la relación matrimonial:

Yo me dejé con mi esposo porque duramos más de siete años casados y sin hijos. Él venía y luego se volvía a ir y yo nomás nunca quedé embarazada de él [...] ya para los últimos años de matrimonio ya ni venía [...] yo vivía con sus papás y una vez sus papás me llevaron de regreso a mi casa y ya luego supe que fue porque él vino a México, pero ya vino acompañado [de otra mujer] y hasta con un hijo que sí le dieron por allá [...]. Por eso yo pensaba que yo era la del problema [de infertilidad], pero después me volví a juntar [con Gabriel, su actual esposo] y con él sí tuve dos hijos, y bien rápido (Lucía).

En mujeres como Lucía, la imposibilidad de tener hijos genera una fuerte inseguridad como mujer, lo cual arrastra consigo una imagen autodenigrante de sí mismas. Parece, además, que hay aún mayor importancia en el ejercicio de la maternidad si se es esposa de un migrante, pues la procreación asegura la posibilidad de mantener la relación afectiva con la pareja. En cambio, cuando la función de maternidad y paternidad se ve imposibilitada el vínculo que la pareja mantiene ante la distancia se debilita. Autoras como Fagetti (2000) opinan que los hijos no sólo son la utilización y sentido del matrimonio, sino que también son la representación de la relación afectiva entre dos personas que se casan.

Sin embargo, y a pesar de la llegada de los hijos, los lazos de la pareja suelen debilitarse ante la distancia que implica la migración, motivo por el cual muchas mujeres se enfrentan a un dilema claro: continuar ejerciendo el rol de madres o migrar a Estados Unidos para proseguir con el vínculo matrimonial (mientras se deja a los hijos en la localidad a cargo de familiares):

Cuando me habló por teléfono Gabriel [su esposo desde Estados Unidos] para decirme que hasta su hermana ya se había pasado para allá, entonces fue cuando yo dije “y yo de mensa que todavía sigo por aquí, viviendo la vida más difícil y mis hermanas y mis cuñadas y hasta mi esposo por allá” [...] yo ya le dije a mi mamá que yo ya casi me voy también, a ver si se me quita el mal humor [hace una pausa reflexiva y suspira]. Ah... pero ya cuando esté allá me tendrían que avisar que me regrese porque se me murió un hijo de tristeza porque me fui [suspira] (Lucía).

El relato de Lucía ilustra el caso de mujeres que, ante el dilema de migrar o no, anteponen su deber ser como madres, lo cual las lleva a quedarse en la localidad no únicamente dedicadas a la crianza de los hijos, sino también al cuidado de los padres y los suegros, así como de los bienes materiales y simbólicos que con su pareja hayan adquirido. La vida para las mujeres como Lucía, que deciden no migrar y que representa el mayor número de casos en la localidad, se torna muy difícil: está llena de zozobras derivadas de la sensación de perder el control en su relación sentimental a la distancia, de dudas sobre fidelidad de sus esposos, de inseguridad ante el hecho de recibir oportunamente el dinero que sus esposos envían para la manutención de la familia y de temor ante

un posible abandono sentimental y económico, entre muchas otras cosas.

Esta mezcla de zozobra, dudas, inseguridades y temores, lleva a algunas mujeres de la localidad a tomar la decisión de migrar y dejar a sus hijos al cuidado de sus familiares:

Primero se fue mi esposo para Texas y yo me quedé criando a mis hijos [...]; tuve cinco, ¡imagínese! [...], pero luego pasó que una señora le arregló los papeles a mi esposo y se tuvo que casar por allá, pero la fulana esa ya se estaba creyendo de verdad lo del casamiento con mi esposo [...] ya cuando mi hijo el menor tenía 12 años me fui con mi esposo [...] me metí a trabajar en una fábrica [...] con mi cheque nos manteníamos él y yo allá [en Estado Unidos] y su cheque lo mandábamos enterito para nuestros hijos aquí [en México] (Marcela) .

El deseo de estas mujeres-madres por migrar refleja, también, el imaginario que se tiene acerca de la vida en los Estados Unidos; no sólo como un lugar en donde se vive mejor económicamente, sino como un lugar desde el cual se pueden manejar y gestionar las situaciones pese a la distancia. Desde allá se puede telefonar hacia el lugar de origen, se puede ganar mucho dinero trabajando y se puede enviar dinero a la familia. Desde el punto de vista de las mujeres que se quedan en su localidad las personas que migran adquieren un carácter activo, de movimiento y de control, a diferencia de la persona que permanece en la localidad, quien asume un comportamiento pasivo dado que se queda en situación de espera de todo tipo de remesas proveniente del norte: dinero, noticias, información nueva, objetos materiales, etcétera.

Es quizá por ello que la mayoría de mujeres de la localidad se enfrenta más de alguna vez al dilema de migrar o no; esto, a pesar de las diferentes circunstancias por las que atraviesan y de los diferentes

grados de intensidad que la disyuntiva de dejar a los hijos implica para cada una:

Aquí [en la localidad] yo y mi esposo ya no vivíamos juntos, porque él tomaba mucho [...]. Cuando me enteré de que se iba a ir [a Estado Unidos] le pedí a mi hermana que me acompañara a verlo [...]; cuando hablamos él me dijo que me fuera con él [así que] le dije a mis padres que por favor me cuidaran a mi niña [en ese entonces tenía 2 años] yo pensé que en un año regresaría por ella, cuando yo estuviera acomodada por allá. Y esa noche me fui con él [...] [llora y se da una pausa en silencio]. Dejé a mi niña dormida en mi cama [solloza], eso nunca se me va a olvidar [...]. Allá [en Estado Unidos] todo se fue complicando más y ¡mira nada más cuánto tiempo pasó, ya mi hija tiene 30 años! Ella se quedó aquí [en la localidad, viviendo con sus abuelos], ella nos ha ido a ver allá a nosotros y a sus hermanos [que ya nacieron allá] pero a ella no le gusta vivir allá, y ahora yo tengo que venir a visitarla aquí (Delia).

Desde la óptica del tercer actor, el caso de Delia se juzgó así:

Lo que pasa es que ella se tardó mucho en regresar por María [su hija], ¡fueron como once años!, que por [causa de] los papeles [...] ¡y la verdad es que no, eso más bien fue dejadez de parte de Delia, ¿pus qué es eso de dejarla [a su hija] allí nomás a la deriva? (La gente).

Casos como el de Delia o el de Marcela parecen rebelarse ante las posturas sostenidas acerca de la supuesta naturalización de un instinto materno que no permite a las mujeres dejar en un segundo plano la relación madre-hijo y los vínculos emocionales maternales. Esto nos lleva a una discusión muy amplia en torno a la concepción de la mater-

nidad. Desde mi punto de vista no se puede concebir a la maternidad sin comprenderla como ambivalente, porque pertenece a los discursos públicos y es parte de la construcción del ser mujer que las sociedades han construido para ellas; es un lugar que en la vida de las mujeres representa la consolidación de lo femenino, en el sentido que argumenta Freud.¹⁴ Por ello, adquiere un carácter institucional y público que busca normar lo que se espera de una mujer en la sociedad. En ese sentido, la estructura social vigila si se lleva a cabo esa maternidad de manera correcta o no:

La sociedad promueve patrones de lo que es ser una “buena madre” y lo que es ser una “mala madre”, en donde las madres tarde o temprano pasan a ser juzgadas por los distintos actores de género y también por quien hace las veces del público o tercer actor. El otro lado de la maternidad es la parte íntima, procedente de la experiencia individual de las mujeres, la cual se ve vulnerada al ser menos reconocida por parte del público. La maternidad convierte a la mujer en objeto de un discurso público, pero a la vez tolera que en ocasiones se presenten violaciones a su intimidad por parte de vecinos, parientes, conocidos o extraños (Caporale, 2004: 12).

Existen diversas maternidades y diversas maneras de ejercer la maternidad, sin embargo, el discurso público y la imagen institucional parecen encasillarse en el hecho de que la maternidad es una y que si no se cumple como se estipula ideológicamente, entonces se conjuguen los elementos propios de una “mala madre”. Moreno y Mira argumentan

14 En sus escritos acerca del complejo de Edipo, Freud (1986) explica cómo es que, una exitosa resolución ante el “complejo de castración” femenino que se vive en la etapa edípica, se da cuando la mujer se convierte en madre, consumándose así su identidad femenina.

que la maternidad es un estereotipo que unifica a todas las mujeres bajo una misma imagen, negando así las individualidades y otros elementos como la clase social o el ámbito socio-cultural “esta negación propicia que la mujer sea vista como matriz [y se le considere], como elemento estático de la naturaleza” (2004: 22).

Ser madre se sujeta entonces a dos circunstancias extremas: por un lado, la actuación en la esfera pública en donde imperan discursos ideológicos acerca de lo que debe ser una buena madre; y por otro, la vivencia íntima y la concepción personal de las mujeres acerca de la maternidad que se vive en lo privado. Muchas veces, por ser parte de la subjetividad, lo privado es sacrificado o suprimido ante el peso de la ideología social dominante; muchas otras no sucede así.

El siguiente relato muestra cómo Alicia, ante la ruptura con su esposo migrante, se enfrenta a la disyuntiva de migrar a Estado Unidos con su nueva pareja o quedarse en la localidad al cuidado de sus hijos. A pesar de decir no amar suficiente a su nueva pareja, tomó la decisión de irse con él, dejando a sus dos hijos, de 2 y 6 años, al cuidado de su madre. Alicia me narró cómo fue que tomó un autobús hacia Tijuana para llegar a la frontera y atravesarla de manera ilegal con el apoyo de un coyote. Estaba ya en camino en el autobús con su nueva pareja cuando comenzó a llorar sin poder detenerse porque tenía en la mente la imagen sus dos hijos mirándola a los ojos y en silencio. Así pasó varias horas hasta que el autobús hizo una parada de descanso en Nayarit. Allí fue cuando Alicia decidió bajar del autobús y regresar hacia su localidad. Su novio, desconcertado por la decisión, telefoneó a los padres de Alicia para avisarles que su hija iba en camino de regreso por su propia decisión; él se quedó en el autobús y siguió su camino hacia el norte. Pocas semanas después, Alicia terminó por vía telefónica su relación sentimental con su pareja.

Él me decía: “¿cómo te vas a regresar? Mira, cuando podamos nos los llevamos, yo te voy a ayudar”. Pero yo cuando vi que se paró el autobús que le digo: “¿y aquí dónde es?, ¿Nayarit?” y le dije: “¿sabes qué?, yo me voy a regresar”. Y ya cuando llegué a mi casa mi niña estaba llorando y llorando (Alicia).

Al paso de un año de este evento, Alicia decidió migrar, esta vez se fue ella sola, con la ayuda económica de sus hermanos, quienes radican en Estados Unidos. Contrataron un coyote, “el de sus confianzas, del pueblo de al lado”, dejando otra vez a sus dos hijos con sus padres en la localidad. Alicia estuvo durante siete meses trabajando en el país del norte:

Trabajé de varias cosas, primero cuidando a los hijos de mis hermanos, pero lo que más me gustó fue trabajar de mesera en un restaurante de comida mexicana, la dueña estaba contenta conmigo y ya me quería mucho (Alicia).

En este momento podemos preguntarnos quizá qué fue lo que hizo que Alicia tomara finalmente la decisión de migrar. Ocurrió que, después de dos años de que su esposo migrara para Estado Unidos, este se desentendió de la manutención de sus hijos y de Alicia, suspendiendo el envío de dinero y las llamadas telefónicas. La comunicación telefónica era la vía con la que la pareja había decidido continuar su relación a la distancia, como lo hacen muchas mujeres de la localidad en similares condiciones. Así que ante la ausencia de llamadas y dinero, Alicia expresó sentir que perdía el control de la relación con su esposo. El no saber nada de él, no recibir noticias ni dinero, significaron para ella un rompimiento claro con su esposo.

Tras el rompimiento, Alicia decidió migrar a Estados Unidos, en gran medida motivada por el deseo de conocer el lugar en donde vivía su esposo, conocer las personas de las que se rodeaba y, en el fondo, buscando quizá las causas por las cuales su esposo se había olvidado de ella y de sus hijos. Además, Alicia ansiaba conocer la vida del norte. Este caso refleja *cómo* varias mujeres que viven esperando a sus esposos conforman un imaginario muy peculiar acerca de lo que es la vida en el norte.

La estancia de Alicia en Estados Unidos se vio interrumpida cuando sus padres le telefonaron para avisarle que su esposo, el padre de sus hijos, había regresado a la localidad:

Quería llevarse a mis hijos que porque yo no estaba cuidándolos [...]; ora sí resultó bueno, ora que sí los quiere, cuando nunca se hizo cargo [...], nos dejó de llamar por teléfono y nos enviaba dinero a veces, nomás cuando se acordaba, dicen que hasta tenía por allá otras mujeres, quién sabe [se queda pensativa] pero ora sí que ya volvió todo fracasado [...] ¡porque no trajo nada, nada!; dicen que ni camioneta, ni ahorros, ni nada; igual de jodido que cuando se fue, pero eso sí, ya vino a reclamar a sus hijos [...] y a mí ya no me quedó de otra más que venir a ver a mis hijos y no dejar que se los lleve [...]; ora resulta que hasta abogado me metió, diciendo que no me va a dar el divorcio porque él me quiere todavía y quiere continuar haciendo una familia conmigo [se ríe] ¡de dónde saca eso! [...], ora que vio que siempre sí me pude ir para allá [Estado Unidos] y que sí me pude valer solita sin él, entonces resulta que sí me quiere y que quiere que vivamos juntos otra vez, ¿está loco, o qué? [se ríe]. No, no; yo digo que lo que él quiere nomás es hacerme la mala obra, para no darme el divorcio y no dejarme ir para allá (Alicia).

Existen pocos casos de mujeres que toman la decisión de migrar con los hijos pequeños, debido al riesgo que estos corren al atravesar la frontera de manera ilegal:

Yo si había pensado que dejáramos a mis hijos con mis papás y de aquí a dos meses que él [su pareja] junte más dinero pasarlos por la línea, para que no tengan problemas [...] ya estando allá iríamos nosotros mismos por los niños (Alicia).

Mi hija Laila dice que a ella ya no le gusta prestar los papeles de sus hijos para que atraviesen por el puente a otros niños porque luego ni las gracias le dan y el riesgo a que se los quiten es mucho [...] (Sofía).

Cuando las mujeres de la localidad están en edad productiva, esto es entre los 18 y los 40 años de edad, son más propensas a plantearse la posibilidad de emigrar; pero la viabilidad es diferente en cada caso y se da según sean las circunstancias e historias de vida de cada una de ellas, sobre todo si ya se han convertido en madres. Entonces, el ejercicio de la maternidad es un factor que limita o posibilita la migración a Estados Unidos, ya sea siguiendo al esposo –por temor a una ruptura– o bien, se evita o realiza con el fin de cumplir una expectativa personal. Sin embargo, lo más común es quedarse en la localidad para ejercer la maternidad y mantener su matrimonio vigente y a la distancia, aprovechando la posibilidad o soportando las inconveniencias de vivir con los suegros o con los padres, según sea el caso.

Podemos concluir que los casos anteriores nos muestran cierta invisibilidad de la relación que existe entre los vínculos afectivos y los funcionales, como la economía y el sustento familiar. Se trata de factores e impactos en las relaciones que van de la mano, en donde el aspecto emocional de

los involucrados es el punto de articulación entre los lazos de reciprocidad que motivan el desarrollo de las funciones de pareja y las familiares. Por ello cabe destacar esa prevalencia de las relaciones afectivas, que se traduce en funcional en la vida diaria y que genera estrategias, para que a pesar de la distancia se mantenga el sentido de la vida familiar y la unión conyugal.

Ser mujer-esposa

La vida íntima afectiva de las mujeres de la localidad se desarrolla en medio de una serie de ejercicios que he propuesto entender como estrategias de adaptación ante lo que significa vivir la ausencia de los maridos y su constante espera. Varias mujeres de la localidad se permitieron hablarme de sus fantasías de vida afectiva con otros hombres, sin que éstas implicaran necesariamente que en algún momento las hubieran llevado a la práctica; ellas saben bien que llevarlas a cabo representaría una violación a los códigos morales de la comunidad en la que viven.

Así se puede interpretar lo expresado por Alicia, quien me platicó sobre el chico con el que mantiene una relación que ella considera como informal y transitoria, pero que refleja los valores que para ella son fundamentales en la elección de una pareja, sin que eso necesariamente signifique un compromiso y una respuesta emocional amorosa definitiva de su parte hacia una nueva pareja:

Él tiene 28 años, yo 22. Es muy buena persona, se ha portado bien conmigo. Económicamente está muy bien, tiene terreno en Zacapu, en Bellas, en Cortijo [...]. Es emigrado, tiene sus papeles. Me ha tratado súper-bien y hasta a mi papá le cae muy bien (Alicia).

Otro caso es el de Lucía, cuyo esposo emigró hacia Florida para trabajar en la construcción. Ante la ausencia de su marido, Lucía me

contó que se había encontrado a su exnovio sorpresivamente en la calle, y que se había imaginado la posibilidad de dar pie a algo con él:

El amigo de mi exnovio, que es amigo mío también, me dijo que mi exnovio me mandó decir que todavía me estaba esperando [se ríe nerviosamente], pero ¡ay! [estira los brazos y se queja] yo la verdad me da hasta flojera nomás de pensarlo, de pensar en tener problemas con Javier [su esposo migrante] [...]; no, yo ya no tengo ánimos para andar de caraja haciendo esas cosas (Lucía).

Podemos ver que para mujeres como Lucía el simple hecho de imaginar la posibilidad de emprender nuevas relaciones afectivas es suficiente para visualizar una modificación radical de su vida, la cual relegan como mujeres subordinadas y a la espera de sus maridos. También podemos observar que la recién partida de su marido la constreñía más y le hacía entender tal conducta como incorrecta. Sin embargo, hay casos más extremos, como el de Jobita, para quien imaginar tener otra pareja implica ejercer un rol similar al de una prostituta, dado que prácticamente ve a las mujeres que emprenden una nueva relación como si estuvieran vendiendo su cuerpo para sobrevivir:

Yo no quiero que al rato digan mis hijos: “mi mamá también anduvo como mi papá, con quién sabe cuántas gentes”. Yo aunque trabajara de tortillera o de lo que fuera, pero mejor [me mantendría] de un trabajo honrado y no que me mantenga un hombre por ahí, mientras presto mi cuerpo para sus cosas (Jobita).

Una de las pautas de subordinación entre sexos muy común es la de subrayar que entre los ejercicios de género, al hombre le corresponde ser

proveedor y rector de la economía del hogar, mientras que a la mujer se le atribuye la función de “prestar” su cuerpo para satisfacción sexual de la pareja. Según su testimonio, Jobita no piensa en la posibilidad de enamorarse o sentir deseo por el cuerpo masculino, sino que lo ve estrictamente como algo funcional. En la relación de pareja, ella se ve como mujer dando su cuerpo para tener sexo y a su hombre dando dinero para mantener el hogar.

Estas pláticas con las mujeres de la localidad que describen las posibilidades de tener otras parejas, además del marido, sirven para reflexionar acerca del significado de la pareja entre un hombre y una mujer. Dan pie a ver reflejados los valores que, sea en los esposos o en los amantes, muestran las condiciones de subordinación y el proceder acorde a la norma moral y social, al mismo tiempo que los ejercicios de género.

En alguna ocasión Lucía me contó, con un gesto de tristeza, que su esposo le había llamado por teléfono desde Estados Unidos para decirle que se quedaría allá por otro año más:

Si hay otros hombres, como Jonás, que se arriesgan a venir a México para casarse, entonces ¿cómo él [su esposo] no pudo venir a ver a sus hijos sabiendo que se quedaría por más tiempo en Estado Unidos?” (Lucía).

Después de la llamada telefónica de su esposo Lucía me expresó que cada día sentía mucho más la ausencia de su marido, que cada día se sentía con más edad y con más responsabilidad de todo lo que le implica cuidar de la casa y de los hijos:

Yo ahora siento que necesito más a mi marido, para que nos lleve a pasear a mí y a los niños; para que me ayude con el quehacer de la casa,

a darle de comer a los animales [puercos, gallinas y vacas], a trabajar la tierra (Lucía).

En su testimonio Lucía deja ver lo que le exige, desde su ser mujer, a un hombre que es su pareja y padre de sus hijos: le pide arriesgarse para venir a verlos e implícitamente cumplirles como proveedor económico, así como involucrarse en su vida cotidiana. Con menor intensidad, parece preocuparse porque su marido la haga feliz como mujer y más bien enfoca sus preocupaciones en que los trate bien como familia.

Jobita, por su parte, considera que la función que juega su esposo está manipulada por otras personas, como sus familiares (sus hermanos y su madre), quienes le dictan a su esposo lo que él tiene que hacer ante su pareja:

Un día mi esposo y su hermano se pusieron a platicar y mi cuñado le dijo que me sacara de ahí, porque estaba muy pegada a su mamá [de su esposo], que me hiciera mi casa; y fue cuando empezó a hacer la casa [...]. Luego le mandé unas fotografías de la casa y me dijo que le había gustado, me dijo “¿sabes qué?, quedó bien, voy a seguir mandando más dinero para que pongas una cocina integral” [...]. Pero ya después, en ese tiempo, vino mi cuñada de Estados Unidos y yo no sé qué tanto le contó a mi esposo; el caso que ya no me mandó dinero, ni puso la cocina integral, ni la ventana, ni las puertas, ni nada. Entonces empezó mi cuñada a decirme que yo a su mamá de ellos la trataba mal,. Yo pienso que por eso mi esposo me dejó de mandar, por lo que su familia le dijo (Jobita).

Aquí se observa que el rol de género del marido de Jobita se modifica y se torna más machista a partir de los intereses de la hermana y, sobre todo, de la mamá, quienes parecen querer exigirle que

cumpla como hijo antes que como pareja. De esa manera se tiene que ver cómo, ser hombre y ser mujer, está moldeado por jerarquías e intereses que se expresan como tradiciones y que se han convertido en normas que regulan los ejercicios de género. Ser mujer está asociado con la función de servir y dejar satisfecho al marido, como lo expresan Jobita y Alicia:

...yo digo que servir como mujer es cuando uno está con él. Y que diga él “sí me deja satisfecho” (Jobita).

Yo creo que una mujer debe atender a su esposo, que nada le falte. Yo siento que en eso no le he fallado porque yo sí le he demostrado que lo quería: tenerlo siempre limpio, su ropa bien planchadita, bien comido y atendido, dándole lo que él necesitaba pero pues yo no sé qué es lo que quieren los hombres, ¡no están contentos con nada y van y se buscan otras [mujeres]! (Alicia).

En cambio, en muy pocos testimonios se expresa la preocupación por la felicidad y el goce sexual de parte de las mujeres. Sigue siendo para las mujeres todo un tabú y pocas, como Jobita, logran expresar lo que piensan al respecto:

He pensado que me dan asco los hombres. Me da coraje y siento asco porque yo siento que todos los hombres son igual que mi esposo. Porque dijera usted que para poder tener relaciones le hacen una caricia. Hasta me dijo una amiga que lo único que él [su esposo] estaba haciendo nomás era violarme [...]. Cuando él estaba aquí [en la localidad], yo sentía ganas de que me acariciara, me diera un beso, sentirme pues mujer; pero nunca, nunca, nunca pasó eso (Jobita).

Este testimonio, nos ilustra cómo hablar de un hombre en la vida amorosa de una mujer implica hablar de la sexualidad entendida como el motivo de un despertar de sentidos y sensaciones corporales y mentales, y no nada más como medio de reproducción o diferenciación sexual.

Otras mujeres, como Vera, se congratulan de no haber vivido momentos sexuales con otros hombres además de sus esposos, a pesar de que éstos parecen no sólo no complacerlas en ese sentido sino, incluso, tratarlas con violencia:

Hasta eso que, bendito sea Dios, a pesar de cómo me ha tratado mi esposo, yo nunca he querido ver qué se siente tener relaciones [sexuales] con otro hombre [...]. Sí me salen hombres y pasan por aquí hasta en mi propia casa y me dicen y me chiflan, pero no me dan ganas de caer en eso, ni me llama la atención, mejor prefiero ponerme ropa aguada porque siento que se me quedan viendo y me empiezan a decir de cosas y por eso ni faldas me pongo ni nada (Vera).

Lo que expresa Vera es otra forma de estrategia adaptativa frente a la ausencia y la desventaja social que representa ser esposa de un migrante. Al cubrir su cuerpo, las mujeres quieren enviar el mensaje de recato y de negación ante cualquier otro hombre que no sea su marido. En este sentido, la función sexual femenina converge en atribuir al cuerpo una función utilitaria y de servicio del hombre.

El tema de las prácticas y conductas sexuales es un tema difícil de abordar con las mujeres. La discrecionalidad con que lo tratan es otra manera de reflejar las diferencias de poder. No es que impere un temor o miedo colectivo, pero sí la precaución de no exponerse públicamente. En las conceptualizaciones de género eso se explica partiendo de la premisa de que la subordinación femenina es una resultante de cuatro

contextos: la producción, la reproducción, la sexualidad controlada y la socialización infantil (Figueroa y Rivera, 1992). De esa manera, se ve que el placer sexual femenino ha sido reprimido socialmente, mientras que el masculino ha sido potencializado.

En la mayoría de testimonios que recopilé observé que la presencia del marido es fundamental para que se lleve a cabo la representación de la intimidad sexual femenina. Situación que se perfila diferente en el común denominador de lo que representa ser hombre en la localidad, pues a los varones les está permitido sentir y dejar estallar sus impulsos sexuales con las mujeres –en general–, más allá del vínculo matrimonial o emocional que tengan con su pareja. Así, desde la perspectiva de los testimonios presentados, la idea de cuidar a las mujeres del impulso masculino se convierte en piedra de toque que regula la vida sexual de la localidad y de muchas parejas. Al respecto Foucault dice:

como un impulso reacio, extraño por naturaleza e indócil por necesidad a un poder que por su lado se encarniza en someterla y a menudo fracasa en su intento de dominarla por completo. La sexualidad aparece más bien como un ritual de pasaje que refleja las diferencias o dicotomías en las relaciones de poder, particularmente entre hombres y mujeres, jóvenes y viejos, padres e hijos, educadores y alumnos, sacerdotes y laicos, gobierno y población. En las relaciones de poder la sexualidad no es el elemento más sordo sino más bien es uno de los que están dotados de la mayor instrumentalidad: de hecho, es utilizable para el mayor número de maniobras y capaz de servir de apoyo, de bisagra a las variadas estrategias (1976: 126).

Rosío Córdova (2000), al analizar las prácticas sexuales de mujeres campesinas observa que ocurre cierta permisividad para utilizar la

sexualidad más allá de la vida matrimonial; unas veces por placer y otras por necesidad. El relato de Alicia y de Julia denota esa permisividad:

Yo creo que así como los hombres, nosotras también tenemos la necesidad, ¿verdad?; yo a veces me siento de mal humor y hasta con dolor de cabeza y quien sabe cómo, pero lo que hago es bañarme con agua bien fría, darme una cubetada y siento que sí se me baja el calor que traigo en el cuerpo, así me controlo. Pero dicen que estar así pues, sin una pareja, dicen que eso también hace daño (Alicia).

...con miedo estoy de que un día me vayan a sacar la matriz [...].
A una amiga se la sacaron y fue porque no tenía relaciones sexuales, ni compañero, ni nada de nada [práctica sexual] (Julia).

Ser mujer-sola

Otra forma de ser mujer en la localidad es aquella en que se transgreden los principios básicos del deber ser de la mujer; es decir, ser esposa y ser madre en las circunstancias, edades y formas establecidas. Hay mujeres que suelen transgredir más libremente que otras los implícitos del deber ser, dado que es más frecuente que no cumplan con la edad para casarse o con el tipo de relación de pareja orientada al matrimonio; que no tengan hijos o que los que tienen los cuiden de otra manera. A estas mujeres son a las que he denominado mujeres-solas.

Hay mujeres-solas que como estrategia de adaptación tienen relaciones afectivas y sexuales con hombres —principalmente casados y de edad madura— con la finalidad de recibir de ellos ayuda económica y material que les permita subsistir cotidianamente. Estas prácticas no son consideradas en la localidad como prostitución, y por ello no son algo que se condene o se castigue de la misma forma; por el contrario, hay cierta tolerancia a ellas y se les percibe como una forma de ser mujer

desde una condición subordinada. La justificación de este ser mujer aparece ligada a sus circunstancias, como se ve en los siguientes ejemplos:

Mi hijo Román, así como lo ve de feo, era bien mujeriego. Y es que era feo pero bien que soltaba el dinero [...]. Cada mes su hermano [Mauricio] le mandaba dinero para ayudarlo con su familia [4 hijos y esposa], pero él se iba con la querida y le soltaba todito; la llevaba por la plaza a comprarle todo su mandado; mientras, Elvira [su esposa], sin nada de nada [ni marido, ni dinero, ni alimentos] (Tina, madre de Román y Mauricio).

Pus yo digo que Minerva dejaba tocarse [los senos] y darse besos de don Alberto porque le daba dinero para comprarse sus cosas. Nosotras [sus amigas] le decíamos que no lo hiciera, ella nomás se reía y se ponía roja de vergüenza [...]. Ella nomás esperaba que el señor llegara de Estados Unidos y lo iba a ver, ya luego veíamos que Minerva andaba por donde sea, se paseaba y compraba mucho, ¿de dónde, si no del dinero que le daba el señor! (Amanda).

En otros casos, la mujer-sola es la mujer divorciada, separada o, como lo refieren en la localidad, la mujer “fracasada”; es decir, aquella que se embarazó sin casarse o que se separó o divorció al poco tiempo de haberse casado. Por tratarse de mujeres que se perciben a sí mismas como diferentes al resto de las mujeres los ejercicios y el papel que estas juegan en la localidad se consideran aparte. De hecho, muchas de ellas se desarrollan en trabajos remunerados y fuera de casa, por lo que gran parte de su actividad se lleva a cabo en el espacio público más que en el privado; este hecho marca una gran diferencia —entre la representación social que se tiene en la localidad de esta forma de ser mujer— respecto de las formas clásicas de ser mujer-madre y mujer-esposa.

Algunas de estas mujeres-solas se han casado o unido con parejas varias veces. Son mujeres que muestran especial interés por su aspecto físico, ya sea promoviendo su belleza física o lamentándose de no tenerla. También son competitivas respecto a las relaciones que establecen con otras mujeres y muchas veces terminan involucradas en conflictos por disputarse la atención de los maridos de las otras mujeres con las que compiten. En sus relatos se muestran en actitud defensiva y en busca de reconocimiento y competencia:

Yo de veras que no siento tanto la muerte de mi hija como el abandono de mi esposo con mi propia hermana [...]; mi esposo le compró fajas a mi hermana, que porque estaba engordando. ¡Y a él que le importaba!; mejor cómpramelas a mí, que yo sí las necesito porque yo he tenido a tus hijos y porque trabajo mucho [...]. Yo pienso que él me dejó porque se convirtió en un vulgar por estar tanto tiempo en un país liberal [Estados Unidos]. Cuando vino me dijo que yo estaba muy gorda y que respiraba muy fuerte; y yo sí seré un puerco, ¡pero no trompudo! (Selena).

Selena se lamenta de no tener el cuerpo que le gustaría tener y muestra aflicción al expresar que su esposo la abandonó por ese motivo. En su discurso se observa, además, la idea que se tiene en la localidad de que en Estados Unidos la vida tiene valores distintos a los propios, dentro de los cuales –asumen ellos– no se encuentra el de la fidelidad. Estados Unidos representa el país en donde muchas de las reglas de la localidad se pueden transgredir, para bien o para mal de unos y de otros. Representa también el país de prácticas y valores que muchas veces, aquellos que regresan a la localidad, presumen como prácticas superiores.

El testimonio de Rosina es el de una mujer-sola que, después de la experiencia de dos divorcios, ha aprendido a construir su *ser mujer* de acuerdo a otro tipo de valores:

A mí no me interesa tener la cara vieja [...]; eso sí, mi única vanidad es estar delgada [ríe]. Yo sí les digo a las señoras de aquí que por eso las dejan: porque se dejan engordar con tantos hijos. Les digo siempre “¡pónganse a dieta!”, “¡hagan ejercicio!”, “cúidense para que no las dejen por otras mujeres”. Cuando me divorcié por segunda vez me di cuenta que yo podía vivir sola, que podía hacer las cosas que hacen los hombres, sólo que con menos fuerza física; podía cambiar un tanque de gas, cargar costales. Entonces me di cuenta que no necesitaba un hombre adentro de mi casa [...]; yo soy diferente a las mujeres de aquí porque me cuido, porque estoy sola y no vivo con mis padres. Hay mujeres que quieren ser como yo, pero no les sale, o porque no son originarias de aquí y no las respetan igual o porque están casadas y quieren andar como si fueran solteras [ríe] (Rosina).

Rosina se percibe a sí misma como una mujer capaz de vivir sola, de ser independiente y con el derecho de tener a lo largo de su vida varias parejas amorosas, rebelándose con ello a los preceptos que en la localidad se dictan para una mujer soltera, como ella. Rosina percibe que goza del respeto de toda la gente por ser originaria de la localidad; sin embargo, es importante mencionar que es hija de uno de los hombres más respetados de su comunidad: el señor Genovevo Reyes, miembro del grupo de ejidatarios que fundó la localidad, lo cual le garantiza a ella el mismo respeto y le permite cierto tipo de libertades que, si no fuera por su apellido, serían seriamente juzgadas por la gente de la localidad. A pesar de esto, Rosina quiere irse a vivir a Estados Unidos, en gran medida

porque que no acepta las condiciones de ser mujer que, implícitamente, le sigue exigiendo la gente de la localidad en calidad de tercer actor:

Yo ya me voy de este pueblo. Aunque uno se la pase a gusto aquí, la verdad es que la gente es muy corta de mente, se espanta de todo y todo les molesta, yo ya no aguanto [...]; yo ya me voy con mi hijo que está allá trabajando (en Estados Unidos) y me dice que allá me espera, ora si le voy a tomar la palabra; no sé cuándo, pero me voy pronto (Rosina).

La tolerancia de la gente de la localidad hacia las mujeres solas suele ser por periodos cortos y pasar por situaciones ambivalentes que para algunas mujeres ha significado tener que ausentarse temporal o definitivamente de la localidad. En algunos casos han tenido que correr a los esposos o romper con la propia familia. Muchas mujeres como Rosina tomaron la decisión de salir de la localidad; algunas de ellas migraron hacia Estados Unidos con sus familiares, otras emigraron hacia ciudades de otros estados del país como, por ejemplo, Tijuana o el Distrito Federal.

Cabe decir que para emigrar a Estados Unidos es necesario tener familiares establecidos allá que les den apoyo económico para solventar los gastos de su migración y de sus primeros meses de estancia en el país del norte. El testimonio de Nora, quien actualmente vive en Tijuana, nos habla de esta situación:

Yo tuve que poner tierra de por medio, más que nada por mi mamá, porque como fui madre soltera, ella se enfermó de diabetes por eso. Después me junté con otro [hombre] que se fue a trabajar a Estados

Unidos [...]; y ya [cuando él llegó], un día estábamos en la cama y él me dijo que él había conocido el verdadero dolor de amar a alguien cuando había vivido en Estados Unidos con otra mujer. ¡Ay, yo sentí que el cuerpo se me congelaba y se me oscurecía todo! [...] Luego de muchos años volví a hacer mi vida y el fulano me salió casado y yo no me di cuenta a tiempo porque soy muy tonta; yo me pregunto ¿cómo pude ser tan tonta que caí en sus mentiras! [...] Ya por eso mejor en Tijuana, allá trabajo en un salón de belleza cortando el pelo, vivo con un amigo que es gay y allá me va bien [...]; allá arreglo a las mujeres y yo no sé por qué soy tan tonta que yo nunca he podido arreglarme bien [...]. No me he pasado para Estados Unidos porque no tenemos a nadie allá que vea por mí, que me reciba (Nora).

El testimonio de Nora nos revela varios aspectos. Por un lado, asume que su madre se enfermó debido a la transgresión de las normas que ella cometió y a las expectativas que defraudó. El hecho de que se convirtiera en madre soltera y después de varios intentos no lograra consolidarse como esposa implicó para ella la necesidad de tener que poner distancia de por medio con su familia y su lugar de origen. Por otro lado, Nora emigró al norte pero no atravesó la frontera porque en Estados Unidos no tiene familiares que la ayuden a solventar el pago del coyote y de los siguientes meses de estancia mientras ella consigue trabajo; por esta razón se quedó a vivir en Tijuana. Ocurre con muchas personas de la localidad que buscan emigrar pero carecen de una red de apoyo familiar que les permita establecerse en los Estados Unidos.

Otro aspecto que cabe resaltar del discurso de Nora es su auto-percepción como una mujer tonta, que no sabe ser mujer de acuerdo a los estándares que le solicita su entorno social: primero, ser tonta por no ser madre casada; luego, por no encontrar parejas que le guardaran fide-

lidad; y tras el cambio de entorno social, por no cumplir con los modos de ser mujer asociados al arreglo físico y la belleza.

Es importante mencionar que muchas veces el intento de autonomía de las mujeres-solas se ve fracturado ante la falta recursos económicos o ante un evento como el embarazo, lo cual las obliga a permanecer o a regresar a la localidad, dependiendo de las circunstancias:

No hay nada más triste y doloroso que sentir que das pasos para atrás regresando al lugar del que ya habías salido [...]. Yo aquí no puedo hablar de divorcio porque mis papás luego luego me juzgan, me regañan diciéndome que yo soy la de la culpa: “¡tú tienes la culpa por no haber escogido bien!” [...]. Qué bueno que puedo hablar de esto contigo, tenerlo guardado por tanto tiempo ha sido difícil para mí; esto fue un alivio (Mayra).

Mayra se fue a la Ciudad de México a estudiar una licenciatura y durante el trayecto de sus estudios se casó. Sin embargo, años más tarde, su esposo le pidió el divorcio porque se enamoró de otra mujer. Cuando Mayra se separó de su esposo tenía ya dos meses de embarazo y continuó trabajando en su profesión exitosamente hasta que llegó el momento de parir. Sin ayuda familiar en la Ciudad de México tuvo que regresar a casa de sus padres, a la localidad, para parir y criar a su hijo.

Mayra cuenta que siente mucho la diferencia de ser mujer separada en la ciudad y ser mujer separada en su localidad. Al llegar a la localidad se sintió juzgada por “la gente”, incluidos sus padres, quienes la culparon de su situación por no haber elegido bien a su pareja. De ahí que ella, al conversar su situación con personas fuera de la localidad, pudiera sentir un poco de alivio.

Como hemos visto, ser mujer casada en la localidad es prestigioso y aunque las mujeres-solas obtienen la permisividad y cierta justificación social, por momentos entran en un agudo conflicto cuando recae sobre ellas el juicio de “la gente”, como en el caso descrito de Mayra y Nora. Viven, por tanto, en la ambivalencia del juicio social.

También sucede que las mujeres-solas se ven más expuestas al hostigamiento y al acoso por parte de otros hombres de la localidad y de las cercanías:

Él sugirió que empezáramos una relación afectiva, y yo sí le dije “pérate, no te confundas porque me ves sola, ¿piensas que yo necesito un hombre? Estás mal, estás equivocado, yo he vivido en mi soledad, he mantenido a mis hijos”. Me dio mucho coraje, por eso prefiero decirle a la gente que mi esposo es migrante y no decirles la verdad, aquí la gente es muy cerrada, aunque tengan algunos su profesión (Mariel).

A mí los hombres no me doblan; me dicen que soy pendeja pero yo digo ¿quién será el pendejo? [...] Y es porque yo no les suelto ni tierras ni cuerpo, por eso me agreden [se ríe]; a mí me han obligado a ser lo que soy, a no dejarme. Dicen que yo soy una bruja, que maté a mi hermano con mi brujería; dicen también que soy mujer de la calle, pero yo ando haciendo mi mandado. Mmmhhh... [reflexiona], y a lo mejor sí lo soy, ¡y qué! [...] ¡Ya no es tan difícil vivir aquí sola, cuando me siento cansada, sí digo: “¡Ay, Diosito!, ¿por qué no me hiciste hombre?” (Selena).

Los diferentes casos de las mujeres-solas nos remiten a condiciones extremas que van desde la permisividad a la legitimidad. Se trata de mujeres que, a pesar de la subordinación, encuentran formas de ser fuertes y desafiar los juicios, críticas y sentencias que les dirige la gente.

Esto las ha llevado a buscar alternativas para adaptarse a su contexto social. Muchas veces mediante una actitud de defensa; otras, mediante la decisión de vivir y viniendo entre Estados Unidos y la localidad.

A manera de cierre conviene recordar que el principio articulador de la organización social se expresa a través de dos ejes, principalmente: el cuidado a la mujer y la intervención del tercer actor. Estas dos vías, aunque operan y mantienen los ejercicios de género y las diferencias sexuales, no pueden tomarse como un patrón rígido que derive de la existencia de un modelo homogéneo de conductas. Tampoco se puede concluir que exista un desenlace siempre esperado y que sea favorable a los hombres en los usos o dinámicas de poder entre los géneros.

Sobre todo a partir de los casos de las mujeres-solas, en los que se justifica de diversas maneras la transgresión y el desafío de las reglas, se observa que el poder –como sugiere Foucault– se ejerce de diversos modos, en distintas dimensiones y por cada uno de los integrantes de la localidad. En ese sentido, tampoco las relaciones de poder son unilaterales o de una sola vía. Tanto los ejercicios de género masculinos como los femeninos reciben el influjo o forman parte del poder que ejerce el tercer actor.

El proceder de la gente que no tiene una sola voz y muchas veces es más un eco de las voces femeninas que masculinas, nos permite afirmar que no hay un victimario o dominante de género que ejerza unilateralmente un poder sobre la víctima o dominado, sino que hay diversos actores, y que en ocasiones las mujeres refuerzan más que los hombres un *status quo* a favor de estos, precisamente por razones o intereses del cuidado de los ejercicios incesantes de ser mujer. De cualquier manera, sabemos que hay ejercicios de poder entre los sexos que reflejan múltiples relaciones y desenlaces, sin que se interrumpa la dominación masculina.

Ahora bien, ¿cómo explicar la persistencia de la dominación masculina? Se confirma para ese propósito la utilidad de diversos con-

ceptos de género que explican las distintas circunstancias de la migración en contexto transnacional, así como la pertinencia de los aportes de varias autoras que logran interrelacionar género, sexo y orden social (Téllez y Heras, 2004; Sherry Ornter, 1979). Desde esa perspectiva, se vuelve más inteligible la estructura cultural y social que refuerza el predominio del hombre, y naturaliza el ejercicio secundario que se atribuye a la mujer, que aparece relacionado con su función reproductiva. Esta explicación identifica el dualismo doméstico-público y lo correlaciona con el dualismo naturaleza-cultura a través del cual se asocia lo privado con la naturaleza y a la mujer *versus* lo público, que se asocia con la cultura y el hombre (Rosaldo, 1991). Detrás de esa identificación se fundamenta la asimetría entre los sexos; la sobrevaloración de lo público deriva en que lo doméstico, como espacio propio de la mujer, se considerara de menor estima.

La literatura feminista dio un paso adelante al conceptualizar, primero, los ejercicios sexuales, para luego desnaturalizar las relaciones entre hombres y mujeres y estudiarlas como procesos socialmente construidos por relaciones sociales que se articulan a partir de tres fundamentos: a) la asignación de género que se realiza en el momento de nacer; b) la identidad de género que se adquiere a la par que el lenguaje; y, c) el papel o rol de género que “se forma con el conjunto de normas y prescripciones que dicta la sociedad y la cultura sobre el comportamiento femenino o masculino” (Lamas, 1996: 118).

Los testimonios y narrativas de las mujeres acerca de sus roles de género, los cuales consisten en expectativas, normas y principios que generan comportamientos culturales tanto femeninos como masculinos, son “un conjunto en constante creación y [son un] producto de procesos de socialización en un momento histórico y [una] cultura específica” (Mummert y Pérez, 1998: 24). A fin de cuentas, las construcciones de gé-

nero –identidad, imágenes, roles– “forman parte de las representaciones ideológicas y como tales se transmiten de generación en generación”. La ideología aquí puede considerarse como “un lenguaje que expresa y representa lo que una sociedad dada considera como las relaciones más importantes que hay entre los individuos y sus condiciones de existencia” (Téllez y Heras, 2004: 63). De esta manera, la ideología que contextualiza los roles de género está en la base misma de las representaciones sociales y se materializa en opiniones compartidas, tanto por hombres como por mujeres, y en comportamientos y actitudes condicionados y transmitidos en forma implícita, cultural e históricamente.

III. LA INTIMIDAD DEL MATRIMONIO
TRANSNACIONAL COMO EJE
VINCULANTE DE LA VIDA FAMILIAR
AQUÍ Y ALLÁ

...mañana que hable pal' norte con el amigo de mi esposo le voy a decir: "¿Sabe qué? démele a Juan este recado: dígale que lo quiero mucho y que yo lo espero todavía aquí, como esté, con o sin dinero, con o sin camioneta, que se venga, porque aquí lo necesitamos mucho y lo esperamos con el alma".

ALICIA, 2004

(esposa de migrante y madre de dos hijos).

El matrimonio emerge como un importante mecanismo para la producción y la transformación de las redes transnacionales, pero las prácticas matrimoniales y las relaciones de afinidad también se transforman en este proceso, lo cual subraya el carácter dinámico del transnacionalismo.¹⁵

CHARSLEY y SHAW, 2006.

Los puentes virtuales de la vida matrimonial transnacional

El presente capítulo y el siguiente están planteados como una secuencia de argumentos que giran en torno a la familia como unidad productora y conservadora del afecto, el cual se ve rodeado por diversos procesos de sociabilidad y legados históricos. Al respecto, Fleury –de acuerdo con los postulados de Maurice Halbwachs– nos dice que las emociones dependen de la cultura y las instituciones, y no de la naturaleza y el instinto: “[no son] ni hereditarias, ni innatas, ni inmutables, ni universales, las emociones son, por el contrario, producto de una herencia, se adquieren mediante procesos de socialización” (2004: 110). Dichos procesos abarcan lo que ocurre en esferas microsociales como la del desenvolvimiento individual, pero también comprenden lo propio de experiencias macrosociales donde convergen interacciones de redes sociales amplias relacionadas con los procesos migratorios, desde y hacia Estados Unidos. Se trata, pues, de fenómenos que modifican e irrumpen intempestivamente la vida cotidiana pero que al mismo tiempo son parte de la continuidad y las costumbres de las personas que integran la comunidad translocalizada.

En este capítulo reflexionaré sobre los diversos significados que se atribuyen a los afectos y las emociones. Para ello, me parece un buen punto de partida la descripción que Rodrigo Díaz-Cruz nos propone:

Los afectos, al igual que muchos símbolos rituales y poéticos [...] son fuentes de ese poder indefinido, vago, de penumbra, que indican lo extraordinario que persiste en nuestra vida cotidiana, que muestran la presencia insólita: más que decir lo que ella es, aluden a lo que no es [son] estos silencios elocuentes –que se encuentran en las experiencias religiosas, en las afectivas, en las artísticas y, a veces, en las sexuales– generan matrices dinámicas e inagotables de conceptos, de metáforas, de fuentes ilimitadas de definiciones, que se empeñan por

hacerlos “visibles”, por darle algún sentido a esos silencios plenos de significado. Es decir, introducen la razón y el lenguaje pues no disponemos de otros dispositivos para dar cuenta de tales silencios [así] las palabras que buscan describir sentimientos operan como proyectiles verbales [...] a los que no podemos permanecer inmunes (2003: 45-46).

Desde esta perspectiva los afectos serán entendidos como momentos simbólicos que caracterizan la convivencia cotidiana entre familiares migrantes y no migrantes. De hecho, la dinámica emocional que se establece en los encuentros que se desarrollan en ambos lados de la frontera se significa por los flujos en el *continuum* unión-desunión-reunificación que suceden en las circunstancias de interacción que los migrantes desarrollan en distintos espacios de su vida diaria.

Hablar de familia o de relaciones entre individuos en un contexto de vida transnacional exige comprender que las relaciones entre las personas que radican en ambos lados de la frontera están inmersas en un nexo que trasciende la monoubicuidad y obliga a considerar espacios dobles o expandidos dado que son geográficamente diferentes (cultural, social, económica y políticamente). Precisamente, por tratarse de espacios interconectados y que hacen coincidir a las personas que radican en ambos lados de la frontera, es que pueden ser comprendidos conceptualmente como espacios comunes o compartidos donde ocurren y transcurren las diversas situaciones que son vivibles en el contexto transnacional. Visto así, el contexto transnacional involucra una amplia gama de acciones y circunstancias que convergen en uno o varios espacios que se llegan a configurar como un sólo *continuum* y que de esa forma logran acortar las distancias.

En ese sentido, propongo comprender la complejidad de las interacciones en un contexto transnacional mediante el concepto que de-

nominaré *puentes virtuales*. Este concepto nos ofrece la posibilidad de visualizar una estructura que conecta dos espacios geográficamente separados y diferenciados. Le llamo *virtuales* porque nos remiten a un espacio imaginario en el que ocurren prácticas, acciones y una infinidad de elementos que vinculan las experiencias que permiten establecer la continuidad de lazos y formas de comunicación entre las personas que radican hacia ambos lados de la frontera.

La constitución del puente virtual permite abrir una doble vía por la que transita una amplia gama de sentimientos y emociones que se pueden definir por los giros o rutas de su trayectoria al cruzar la frontera y hasta llegar al lugar en donde está la persona a quien estos se dirigen. Los elementos que se transportan por los puentes virtuales son aquellos que se significan por ser simbólicos y porque, además, logran acercar distintos ámbitos no espaciales ni físicos que están separados geográficamente. De esa manera y dado que se encuentran constituidos por una multiplicidad de elementos que permiten la identificación entre las personas, los puentes virtuales funcionan como un concepto articulador.

Mediante el concepto de puente virtual es posible visualizar el sentido del movimiento de las remesas entendidas como el tránsito de mercancías y objetos materiales, pero también como representaciones simbólicas y afectivas. En ese aspecto las remesas juegan un papel fundamental. Parafraseando a Peggy Levit podríamos entenderlas más allá del valor concreto que las vincula a un círculo o a una red económica. Las remesas reflejan una posición social y la percepción de un grupo de personas. Expresan también la voluntad y el sentido de creencias y afirmaciones ideológicas, y por ello hay que tomarlas como un haz de relaciones que vinculan proyectos e iniciativas, tanto de las personas que las envían como de quienes las reciben, y viceversa.

Las remesas también pueden entenderse socialmente como un sinnúmero de experiencias que se entrecruzan y que no necesariamente se apegan a la resolución de un problema de subsistencia económica. De hecho, una vez establecido el proceso de intercambio económico se abren posibilidades y resoluciones en diversos campos de la vida social, como es el aspecto afectivo o el organizativo. Siguiendo este supuesto es que las remesas pueden considerarse como una fuente inagotable de acciones, representaciones y valores que acercan o distinguen a la gente de ambos lados.

La posibilidad de una libre circulación es precisamente lo que hace más útil a los puentes virtuales. Pero más que mercancías y objetos tangibles por los puentes circulan rumores, chismes e interpretaciones de las situaciones que ocurren en alguno de los dos espacios geográficamente interconectados. De esta manera, la circulación de noticias, el intercambio de regalos y la concentración de información sobre las condiciones de vida en ambos lados de la frontera aparece rodeada de afectos que ilustran sobre los significados y que potencian las posibilidades del intercambio.

En la localidad de estudio es a raíz de la migración de seres queridos que se producen los cambios que aceleran o modifican la regularidad de ciertas prácticas cotidianas, además de que ilustran sobre las variantes en el desempeño de roles sociales tradicionales. Podemos observar que lo inculcado por los seres queridos —en tanto que se trata de personas muy cercanas y que son capaces de convencer para intervenir en la vida diaria— también se pone en duda o al menos se confunde entre otros derroteros de conductas asimiladas o puestas en práctica como forma de adaptación ante las situaciones de cambio. Tal es el caso de la función de la paternidad que se ejerce en la localidad entre padres migrantes e hijos. Al romperse —o al menos interrumpirse— la relación es-

table, el apoyo económico y moral entre hermanos y familiares, así como el cuidado de la familia y los seres queridos que viven entre ambos lados de la frontera, se distancia de las pautas establecidas.

Susann Hjorth (2001), influenciada por Daniel Hiernaux (1999), refiere en su tesis de maestría una noción similar a la de puentes virtuales y que denomina *efecto túnel*, por medio del cual identifica condiciones como las que se viven “aquí y allá”. En tal noción se acentúa la distancia geográfica pero con la intención de encontrar formas de acercarla. Se trata de localizar los puntos que pueden vincular lugares distantes. De esa forma, la distancia ya no es tanto una función geográfica, sino una función de articulación espacial. Según Hiernaux, “el efecto túnel es el resultado de la articulación de las dos regiones, es la relativización de la distancia entre dos puntos que se logra mediante la interrelación en términos sociales, referenciales y de comunicaciones” (en Hjorth, 2001: 23).

El enfoque de los puentes virtuales y el del efecto túnel es propicio para aproximarnos al tema central de este capítulo: el matrimonio transnacional, entendido como una relación mediada por la distancia física entre un lugar y otro. Sin embargo, hay que considerar dicha relación, más que como un contrato formal, como un espacio o interrelación de escenarios donde se ejerce la cercanía/lejanía afectiva en una diversidad de circunstancias y pautas de conducta que reflejan las dinámicas familiares que se sostienen. Cabe mencionar que a pesar de una separación física considerable entre los cónyuges se pueden advertir las iniciativas que ambos intentan mantener para acercar sus subjetividades —o valerse de algunos intermediarios para hacerlo—, además de cierta coincidencia de objetivos e intereses que, sobre todo, tratan de dar continuidad a la intimidad más o menos deseada por ambos.

De acuerdo a Constable (2009), la noción de *intimidad* alude a una relación social que implica proximidad física o emocional, así como

prácticas de cuidados y afecto que, desde luego, se expresan de manera diferenciada según los roles de género y, aunque no se circunscriben al ámbito de la esfera doméstica, es precisamente en este ámbito en donde se espera que se manifiesten de manera desinteresada. La intimidad se convierte así en la piedra de toque de un clima afectivo que ilumina u oscurece las diversas formas de distanciamiento/acercamiento que actualizan las circunstancias de un matrimonio en contexto transnacional. Mantener esa relación no deja de exigir enormes esfuerzos, al menos, para proyectar la imagen matrimonial como objeto virtual.

El “robo de la novia” y la “petición de mano”: rituales de inicio

En la localidad de estudio existen dos rituales básicos para comenzar la vida matrimonial e integrar un nuevo núcleo familia. El primero –y menos común– es la “petición de mano” de la joven casadera. El ritual consiste en una visita formal a los padres de la joven casadera por parte del pretendiente y algunos de sus familiares de mayor honorabilidad, quienes fungen como avales de la palabra del joven en su deseo de casarse y encargarse del cuidado de la novia.

En un contexto migratorio suele suceder que el proceso de cortejo, petición de mano y casamiento legal y religioso, se tiende a acelerar y ocurre en un lapso de tiempo muy breve. Esto acontece porque normalmente los varones en edad casadera regresan al lugar de origen a “buscar esposa” sólo por un breve lapso de tiempo. Este breve lapso representa, entonces, el momento justo para que ellos exhiban en el pueblo sus camionetas y todo tipo de recursos económicos visibles que den muestra de su estabilidad económica y de su éxito en el país vecino, y así las chicas casaderas los consideren como potenciales parejas. Luego viene la etapa de flirteo y galanteo, en la cual se consolida una rutina de encuentros frecuentes. El proceso se dinamiza si la pareja acude a fiestas

en las que se organizan bailes. Debido a la premura del tiempo –pues ellos se tienen que regresar a trabajar a Estados Unidos– la pareja se compromete matrimonialmente y la celebración es algo apresurada.

Durante el trabajo de campo pude presenciar uno de estos casos. En febrero de 2004 fui invitada a la celebración de la boda entre Julio, un joven migrante que había regresado por escasos dos meses a su lugar de origen (y que en ese breve lapso de tiempo se reencontró con su pareja) y Elena, su antigua novia, perteneciente a la localidad vecina. Después de dos semanas desde reencuentro la pareja decidió casarse con el fin de migrar –juntos y ya casados– a los Estados Unidos.

El otro ritual para comenzar la vida matrimonial –que es el más frecuente en la localidad– es el de llevarse a la novia desde casa de sus padres sin permiso; ritual que puede derivar en boda o, como generalmente sucede, en una práctica de unión libre. Aparte de la situación socioeconómica, una de las explicaciones del habitual robo de la novia –entendido como el acto precipitado de dos “enamorados” o de dos jóvenes dominados por su impulso sexual– tiene que ver con la ambivalencia del esquema del cuidado social de la mujer que opera en la localidad, el cual conduce casi automáticamente el impulso sexual a un forzoso desenlace matrimonial y, por ende, a la procreación de hijos.

Aunque el ritual del robo de la novia no se trata de una condición completamente legitimada, con todo y los riesgos o diferencias de conducta que puedan presentarse, se llega a establecer como una pauta de continuidad o reinserción social del mismo. En una sociedad orientada al cuidado de la mujer –como lo es esta localidad michoacana–, la cuestión del permiso o la legitimidad social pesa más de lo que se pueda apreciar superficialmente pero, curiosamente, ese peso produce conductas distorsionadas y a veces ambivalentes. Como quiera que sea, al final se presenta una situación de estabilización que culmina en el predominio

de un clima social de tolerancia hacia la transgresión. Para ese propósito se ensayan diversos procedimientos de un ritual de reinserción social que buscan sanear la transgresión, siempre y cuando esté de por medio la aceptación o la voluntad de la mujer. Los relatos etnográficos que se presentan a continuación nos permiten visualizar cómo es que se construye socialmente esa tolerancia, y las maneras en que se tejen o recomponen las transgresiones en el esquema del cuidado de la mujer que rige en la localidad.

Lucía llegó con el “chisme calentito” a relatarle a sus padres lo ocurrido a Karen, una joven de 16 años que fue “robada por su novio”. Karen había ido a jugar básquetbol a un pueblo vecino, a donde también acudió el equipo deportivo en el que juega su novio y el equipo de su papá. Cuando los equipos juveniles habían concluido sus partidos, continuaron jugando los equipos conformados por adultos. Ese fue el momento que Karen y su novio eligieron para, juntos, darse a la fuga y cumplir el ritual del “robo de la novia”. Al verlos correr desesperadamente, alguien le avisó al padre de Karen, quien salió de prisa detrás de ellos y se percató de que se dirigían hacia casa de la abuela del novio, lugar que, aparentemente, les serviría como refugio ante la oposición del padre y la familia de Karen:

Gerardo [padre de Karen] corrió detrás de los muchachos [Karen y su novio] pero ellos corrieron más rápido y ya no los pudieron alcanzar [Lucía ríe, imaginando cómo se veían los jóvenes corriendo y el padre de ella persiguiéndolos y tratando de impedir “el robo”]; pobrecito señor que le robaron a su hija [...]. Ahora lo que sigue es que los padres del novio se disculpen con los padres de la novia [...]. Dicen que [los padres del novio] ya fueron pero no les quisieron abrir la puerta porque los padres de Karen están muy, pero muy enojados

por lo que la muchacha les hizo, y más porque le vio la cara a su papá porque lo hizo delante de él. Dicen que su papá llora mucho [...] cuando le preguntan [al papá de Karen] que cuándo va a hablar con los papás del muchacho para poner la fecha a la boda, él les responde: “¡por nosotros no se detengan!, ustedes hagan lo que tengan que hacer para casarlos, porque nosotros no vamos a ir, estamos muy enojados de lo que hicieron” [...]. Yo oigo decir a la gente que: “sus papás ya deberían de perdonar a la muchacha y apurarse a casarla bien” porque yo también pienso que a quien le hacen más daño es a su hija Karen, pues ya no pueden regresar el tiempo ni lo que ocurrió, yo digo que ahora sí les toca a ellos apoyarla porque ya su vida ha cambiado mucho y Karen necesitará el apoyo de sus padres, pues ella ya no irá a la escuela y se va a dedicar a estar en casa de su nueva suegra donde asistirá la casa para atender a su marido, y luego cuando tenga sus hijos, ¿qué va a ser de esa muchacha sin el apoyo de su mamá y de su papá? Yo digo que ya ni modo y ya que la acepten (Lucía).

La costumbre de “robarse a la novia” tiene profundas raíces ligadas a las condiciones de pobreza y marginalidad, y prácticamente se remonta a la época de la Revolución mexicana. Entonces, el robo era un secuestro real; ahora es más un ritual, dada la continuidad con que se repite el fenómeno. En la localidad, se cuentan las historias de muchas mujeres ancianas que pasaron por esa experiencia y que con el tiempo llegaron a casarse. Tales son los casos de las señoras Carmen Rosales, Jesusa Reyes y María Arreola, quienes coinciden en el hecho de “haber sido sorprendidas” por varones relativamente extraños a ellas que, mientras realizaban alguna actividad fuera de sus casas como lavar ropa en el ojo de agua, comprar alimento en el mercado del pueblo vecino o salir de visita a casa de un familiar, fueron raptadas en contra de su voluntad por quienes luego fueron sus maridos y terminaron casándose,

teniendo hijos y haciendo una vida familiar con ellos, sin haberlos conocido previamente más que “de vista” en las localidades circundantes:

A mi esposa la conocí en Coeneo, muy bonita mi señora. No me hizo caso, pero cuando fui a un carnaval a Tarejero y la vi, me despertó el alma; la vi y dije: “ahora o nunca”, y que me la robo. Después me llamó la autoridad y le preguntaron a ella que si se casaba y dijo que no, y a mí me mandaron a Zacapu a prisión y le dije a mi señora “el día que te quieras casar conmigo aquí me encuentras” (Casimiro Arreola).

Aunque se siguen dando situaciones violentas que no se justifican y que reproducen una condición desfavorable para la mujer que “se brinca las trancas” (o a quien hacen brincarlas) los robos de novia actuales, a diferencia de los de antaño, cuentan con un consentimiento claro y abierto de la novia. Sin embargo, ese proceso no es algo siempre inmediato y obvio. El testimonio de Lucía es muy ilustrativo porque aclara cómo ese proceso de decisión voluntaria se articula socialmente. En su caso, aunque ella le “había dado el sí” a su novio, decidió no unirse con su esposo Gabriel hasta que los dejaran juntarse:

Un sábado se fue mi papá con mis hermanas al ojo de agua a bañarse y yo me quedé en pijama en la casa haciendo el quehacer; mi mamá estaba en Estados Unidos con mis hermanos. Yo creo que apenas iba dando la vuelta la camioneta de mi papá para irse cuando en eso llegó Gabriel con sus papás en su camioneta y me preguntó si yo no quería irme así, robada, con él. Yo le dije que yo así no, y entonces me dijo que para eso había traído a sus padres, para pedirle a mi papá que yo me juntara con él, ya después de unas horas llegó mi papá con mis hermanas, pero mi papá no me quiso dar permiso porque mi mamá no estaba y tenía que esperarme hasta que ella llegara. Mi mamá,

bien calzonuda, todavía se tardó un mes más de lo que había dicho para hacernos esperar más, ya cuando llegó mi mamá me dieron la bendición los dos [padre y madre] y me dejaron irme con Gabriel a su casa (Lucía).

La dinámica del robo de la novia se conoce por los efectos inmediatos. Si la chica accede, se observa que la modalidad es que él y ella se fugan una noche y la pasan juntos en alguna habitación de un hotel de la población más cercana o en la casa de algún familiar del novio; al día siguiente, los novios avisan sobre la situación a los padres de la novia para no preocuparlos ya que su hija no llegó a casa a dormir. Para una familia acostumbrada a cuidar de su doncella, la pérdida de su virginidad representa una ruptura que debe corregirse de inmediato; por eso, cuando se enteran de que la hija “fue robada” tratan de incitarla para que contraiga matrimonio:

Cuando tenía 18 años tenía un novio que se llamaba Javier; con él duré cinco años antes de casarnos. Una vez nos fuimos a pasear a Zacapu y ahí platicamos y decidimos fugarnos juntos y no le avisamos a nadie; al otro día mi novio le avisó a sus padres y nos ayudaron recibiéndonos en su casa, pero yo no les dije a mis papás en dónde estaba hasta cuatro meses después, porque tenía miedo de lo que me iban a decir si les contaba que ya hasta embarazada estaba. Mi mamá dice que por eso a ella le pegó la diabetes, nomás de la pura preocupación que yo le di, nomás de pensar que yo estaba muerta. Después de seis meses les fui a avisar a mis papás que me iba a casar pero yo ya iba bien panzona y ya entonces no me dijeron nada acerca del embarazo [...]. Cuando nació el niño, mi esposo se tuvo que ir a Estados Unidos a trabajar y nos dejó con sus padres, y el muy canijo allá se enamoró de otra y a mí sus papás no me dijeron nada, lo tenían en secreto, pero aquí se sabe

todo y la gente empezó a decirme que él [mi esposo] ya tenía a otra por allá, a mí me costó mucho tiempo quererme dar cuenta, y hasta que hablé por teléfono a Estados Unidos, me contestó un tío de mi esposo y él fue quien me dijo la verdad, entonces yo con la decepción me fui de regreso a casa de mis papás, ya ni mis suegros se atrevieron a impedírmelo, pues ¿ya qué hacían si todo estaba roto entre mi esposo y yo? (Nora).

Pueden pasar meses y varios encuentros entre los padres del novio y los padres de la novia antes de que se lleve a cabo la celebración oficial del matrimonio. Sin embargo, la experiencia de la vida íntima en pareja comienza desde la primera noche en que deciden dormir juntos. Lo saben ambas familias, lo toleran y pretenden que puedan aprender a hacer vida común subsanando lo que debiera suceder de otra forma de acuerdo con los códigos del cuidado social de la mujer.

De entre las múltiples posibilidades que las parejas migrantes tienen a la mano se plantea la opción de llevarse a la esposa con ellos a los Estados Unidos, pero eso implica costos extras y un riesgo para el que no siempre están preparados. La inercia favorece a que el varón se vaya solo y deje en casa de sus padres a la joven esposa, quien se integrará a las actividades cotidianas de la nueva familia. Esa situación está cambiando, hoy en día las mujeres han adquirido mayores ventajas en el acto de elegir y han podido adaptarse rápidamente a las circunstancias e imponer su esquema de intimidad que empuja hacia la migración en pareja a Estados Unidos.

Tal es el caso de Clara Rosales, quien emigró a Estados Unidos con Jorge, su novio desde hace cinco años. Antes de casarse, Jorge y Clara decidieron unir sus vidas al mismo tiempo que tomaron la decisión de migrar juntos hacia los Estados Unidos:

Cuando fuimos a comprar el boleto de Jorge a Zacapu para viajar a Tijuana y de ahí pasarse él me dijo: “mira Clara, yo quiero saber si sí te vas a venir conmigo, para comprar de una vez tu boleto” y me vine [a Estados Unidos] con él ¡sin avisarle a nadie! [se ríe] Porque ése [hombre] era el que yo quería para mi vida. Primero nos quedamos en el hotel de Zacapu porque hubo una tormenta muy fuerte. Al otro día llegué a mi casa y me regañaron mis padres y en vez de apoyarme me retiraron el apoyo y entonces sí dije “pues me voy con él”, porque mi mamá me dijo que me tenía que quedar con él porque ya había pasado la noche con él. Entonces nos fuimos a Zacapu y sin avisarle a nadie compramos nuestros boletos de autobús para Tijuana y ese mismo día nos fuimos. Mi familia se preocupó mucho, pero cuando llegué les llamé por teléfono y les avisé que ya estaba en Estados Unidos (Clara).

En el testimonio de Clara podemos observar la voluntad de la novia para irse con su novio, situación que la favorecía para argumentar un casamiento inminente entre ellos. Después de dos años de unión con Jorge, Clara tomó la decisión de separarse de él; refirió que el motivo de su decisión fue la “mediocridad” de Jorge para trabajar, ahorrar dinero y lograr tener una vida más holgada económicamente: “es doloroso decirlo, pero yo lo dejé por mediocre, él sólo trabajaba cuando necesitaba el dinero pero no juntaba nada, no le importaba salir adelante, yo me harté de eso y lo dejé” (Clara).

Las posibilidades de migrar en pareja dependen de muchas circunstancias, aunque un fuerte obstáculo se relaciona con la procreación de los hijos. Como es de suponerse, dada la condición ilegal en que se migrará, tiene mucho peso el hecho de que las mujeres estén embarazadas o tengan hijos. Tal fue el caso de Lucía, quien llegó a casa de su madre y le dijo que iría a buscar a don Vicente para que la ayudara a pasar la frontera e ir a donde estaba su esposo; su madre, doña Sofía le respondió:

Le dije a Lucía que ella era muy libre de hacer con su vida lo que quisiera, si ella tiene ganas de irse que se vaya, yo entiendo bien que ella quiere estar cerca de su marido [para vivir su intimidad] y ella no debe limitarse a seguir haciendo su vida por estar cuidándonos, pero lo que sí me preocupa mucho son los niños, que me da mucho pendiente de todos los riesgos que les pueden pasar en el cruce, yo le digo a Lucía que lo piense por los niños (Sofía).

La premura provocada por la migración ha provocado formas de readaptación y reunificación inesperadas. Un caso por demás interesante es el de Fidel Rosales, un migrante radicado en California. Se enamoró de una joven mexicana migrante, originaria de la ciudad de Morelia, también del estado de Michoacán:

Ayer nos llamó mi hermano Fidel para darnos la buena noticia ¡que se casa!; nos agarró de sorpresa la noticia porque tampoco sabíamos que tenía novia por allá [en Estados Unidos]. Dice mi hermano que no más está esperando a que mi tío Anselmo [el padre de Lucía] se vaya para allá [hacia Estados Unidos] para que él y su hijo lo acompañen a pedir la mano de su novia. Dicen que tampoco la muchacha [novia] tiene a sus papás allá [en los Estados Unidos], pero le van a pedir la mano a su hermana y al esposo de su hermana [...]; ya luego, cuando junten el dinero, entonces pensarán en venir a casarse (Amanda).

El relato de Alejandra Rosales muestra otra manera de adaptarse a las circunstancias que origina la migración en las condiciones de la vida cotidiana en Estados Unidos. Aunque ese estilo de relación matrimonial mantiene las costumbres propias del lugar de origen, también es una mezcla dentro del contexto transnacional:

Yo llegué primero a vivir con mis hermanos Ángel y Rebeca cuando llegué a Estados Unidos; ellos me pagaron el coyote y todo, y primero estuve trabajando haciendo el quehacer en una casa pero ya luego me consiguieron unas primas el trabajo en donde todavía estoy, ¡ya llevo más de 10 años! Ahí conocí a Ricardo, mi marido, al principio él no me gustaba porque había estado casado, pero él me buscaba mucho, me hablaba, me invitaba de su lunch, me acompañaba a tomar el autobús para regresar a mi casa y así poco a poco empezamos a salir como novios, luego me iba a buscar a casa de mis hermanos donde yo vivía, pero ya después de unos meses mis hermanos ya no me querían dejar salir con él y me decían que si yo no les obedecía entonces que le iban a llamar [por teléfono] a mi mamá y me iban a acusar con ella de que yo andaba por ahí de loca y que si yo no entendía entonces me mandaban de regreso para la colonia [México]. Yo le conté a Ricardo y él me dijo que iría a hablar con mis hermanos para pedirles permiso y un día llegó Ricardo con su mamá y su hermano a casa de mi hermano Ángel y le explicó que tenía muy buenas intenciones, que quería casarse conmigo, que le permitieran seguir conociéndonos y mis hermanos lo trataron muy bien y le hablaron [por teléfono] a mi mamá y le contaron de mi situación y mi mamá les dijo que sí me dejaran pero que me cuidaran mucho y ya, poco tiempo después, unos cuatro meses, Ricardo me invitó a cenar y ahí me regaló mi anillo de compromiso, esa noche se los llegué a enseñar a mis hermanos y fue cuando empezamos todos a preparar la boda, que estuvo muy bonita, muy elegante, como las bodas de aquí [Estados Unidos] (Alejandra).

Podríamos decir que, para los locatarios que migran, la condición de su vida cotidiana fuera del lugar de origen y la separación de la familia son dos factores clave que les obligan a ensayar estrategias para perpetuar ciertas costumbres apegadas a la vida de la localidad. De hecho, estos migrantes sustituyen, compensan y reemplazan ciertos

roles que a veces son requeridos en sus rutinas cotidianas y que en un momento dado son desarrollados por otros familiares, amistades o co-terráneos que ayudan a representar aquellas figuras que son necesarias para mantener el orden familiar lejos del lugar de origen o en el territorio estadounidense.

Lo público y lo privado en la vida íntima matrimonial

Lo que importa resaltar, más que el ritual matrimonial de inicio, es la unión entre un hombre y una mujer para vivir la intimidad de una pareja e iniciar un proyecto familiar. Esa vivencia es moldeada por medio del sentido cultural de la sociedad a la que pertenece. El primer paso lo constituye el reconocimiento de las circunstancias y las condiciones de vida de la pareja. A eso debe agregarse un proceso de socialización que sirve de legitimación para cada uno de los participantes del matrimonio, lo que se extiende a los otros miembros de las dos familias cuya alianza queda sellada mediante la unión matrimonial. Lo interesante del ritual del matrimonio, visto como estrategia, es que tiene dos caras o contenidos estructurales. Aparte de la conveniencia que representa esa faceta de la alianza entre familias y el ritual, también se le puede ver como comunión de intersubjetividades en las que se incluyen una infinidad de posibilidades de vivir la intimidad entre dos personas, a veces en forma abierta y otras de forma discreta y a escondidas.

La heterogeneidad se sustenta en el hecho de que la pareja, por más que sus integrantes sean de la misma localidad, a fin de cuentas provienen de culturas o esferas sociales que marcan diferencias, y éstas se van ahondando a medida que se enriquecen sus trayectorias con las experiencias de la migración y las formas de ser y hacer de ambas localidades. Adicionalmente, se puede hacer referencia al enriquecimiento de los repertorios culturales que se generan a partir de los rituales y otras

formas de celebración que permiten un crecimiento de la memoria y los acervos colectivos en ambos lados de la frontera.

En ambas esferas se presentan situaciones en constante movimiento y reacomodo que a veces son complementarias, al grado de que no se explica lo que sucede en una esfera sin tomar en cuenta lo acontecido en la otra. De hecho, la vida íntima y el enamoramiento son más propicios para ejercerse en lo privado —con o sin autorización familiar— y el proceso de socialización fácilmente puede efectuarse en lo público. Sin embargo, nunca existe una exclusividad que encasille de forma definitiva las conductas observadas. Siempre se desarrollan motivaciones que abren o cierran las posibilidades de un ejercicio o conductas propias de un espacio a pesar de que se experimenten presiones que se reflejan en lo público, desde lo privado, o viceversa. Por otro lado, pareciera que lo privado es del dominio de la mujer; se considera constreñido o reservado al hogar, aunque suele suceder que desde ahí se puede llegar a dictar lo que procede en lo público.

El ritual religioso como territorio intermedio entre lo público y lo privado suele prestarse para la meditación y el control de los sentimientos que vienen desde dentro. Entonces, las ceremonias y los ritos nos reflejan cómo desde lo privado se legitima o descalifica la forma de percibir la intimidad y el enamoramiento; y viceversa, también nos pueden corroborar elementos de aceptación, tolerancia o relajamiento moral que pueden violentar los estilos de vida privada. En ese sentido, se va mucho más allá de la intención de regular el esquema de relaciones a partir de la procreación y el cuidado de la descendencia familiar. Lo que da pie a considerar los derechos, las preferencias y las libertades de cada miembro en la pareja.

Independientemente de las distintas trayectorias y formas de llevar a cabo el matrimonio, el hecho de consumarlo resulta prestigioso

en la vida social de la localidad y allende las fronteras. Implica lograr un primer “éxito” en la vida personal que tiene el potencial social de poder asegurar, o al menos hacer más viable, el reconocimiento social de una pareja y de quienes los legitiman. En la tradición de la localidad se observa que para las mujeres existe un valor entendido que se asocia al hecho de que al llegar a cierta edad tienen que haberse casado y si no, resentirán cierto desprestigio social.

Como se aprecia en los siguientes testimonios, estar casada otorga a las mujeres prestigio social, pese a que el compañero radique en Estados Unidos y que tan sólo haya convivido íntimamente con él por un tiempo corto:

Yo pienso que las gentes de aquí, de mi rancho, le dan mucha importancia a casarse, por eso mi abuelita me presionaba tanto para casarme y yo me doy cuenta que todavía es mejor si los señores con los que se casan son migrantes, pues así dan a entender a uno que tienen más posibilidades económicas; pero yo me pregunto ¿a cambio de qué, de sufrir que nunca están con ellas? Yo no, yo prefiero casarme con un hombre que va a estar conmigo a mi lado, que vamos a hacer nuestra vida juntos, si no ¿para qué me caso? (María).

Mi mamá dice: “para uno de mujer, no hay como tener un apoyo de alguien y tener al pie tu marido, porque después vas a estar rodando aquí y allí; que fulanito me habló, y en cambio así puedes tener una vida estable yo no veo por qué no. ¡Inténtalo! no quiero que andes por allí solita, eres joven”, me dice mi mamá (Alicia).

La madre de Alicia la alienta a volver a conformar una nueva pareja para rehacer su vida íntima “yo lo que le digo a mi hija [Alicia] es que no todo el tiempo va estar ella dependiendo de nosotros”; los

argumentos de Rita son que en el matrimonio las mujeres encuentran elementos importantes y cruciales para llevar a cabo su vida cotidiana; por ejemplo, el apoyo, la compañía y la estabilidad, lo que impedirá a las mujeres vivir su vida en soledad, en desasosiego, con inseguridad, incertidumbre e inconsistencia: “rodando aquí y allí”.

La idea que subyace en este argumento es que el matrimonio otorga estabilidad en la vida a las mujeres. Por el contrario, las implicaciones de no tener esposo causarán que la vida de las mujeres sea inestable, incierta y con una dependencia prolongada respecto a los padres en una etapa tardía de su vida donde la expectativa es que la mujer, como esposa, dependa económica y afectivamente de su marido y no de sus padres o de sus hijos: “mi hermana tiene dos muchachas [hijas] que viven con ella: una de ellas fracasó y por eso regresó a vivir con ella” (Sofía Rosales).

Por otra parte, cuando el matrimonio liga el doble reconocimiento en el aquí y el allá, el prestigio social se duplica: cambia de modalidad y se vuelve un matrimonio transnacional conformado por un migrante y una mujer en espera de serlo; en ese caso se asocia la idea de pujanza económica y se le asigna la posibilidad de ligarse al flujo de remesas, por lo que se considera superior al tipo de matrimonio en el que ninguno de los cónyuges salen de la localidad. Sin embargo, este prestigio social conlleva ambivalencias y costos psicosociales que suelen trastornar la intimidad de la pareja.

Se observa que, en general, las mujeres en espera de sus maridos migrantes intentan conservar al máximo su relación matrimonial en la distancia y las causas para hacerlo pueden ser varias; entre ellas, la de mantener el prestigio social que otorga el enlace, contrario al desprestigio que implica vivir como mujer divorciada: “Dice la gente ‘ya tiene su marido’. Y yo pienso que a poco la gente con saber que yo soy esposa de él, por eso ya no me van a faltar al respeto” (Jobita). Otra finalidad para

continuar un matrimonio en la distancia, además de lograr prestigio social, es la de conservar –aunque alejados– la figura paterna para los hijos y garantizar al menos algunos encuentros íntimos memorables.

Resulta interesante analizar que en los testimonios hasta aquí expuestos aparecieron muy pocas menciones que asocien el matrimonio al amor y a la vida en intimidad de los involucrados. El matrimonio, en ese sentido, se ve más como un acto ritual y de conveniencia funcional o financiera. Esto es, se le considera como una estrategia racionalizada y no tanto como la culminación o realización de las personas que saben controlar y desarrollar sus emociones y las pulsiones sexuales: “dice mi papá que ‘es una suerte que llega y la tomas o la dejas’. Mi papá me dice que ‘no sólo vas a buscar el amor sino que tienes que buscar una estabilidad’” (Alicia).

Del testimonio de Alicia hay que destacar dos cosas: la primera es el contraste que hay entre los jóvenes y la gente mayor en cuanto a su forma de concebir el matrimonio. Las generaciones mayores –de quienes recogí la mayor parte de los testimonios– convergen en significar el matrimonio como estabilidad y funcionalidad. En este sentido, el matrimonio debe ser pensado estratégicamente para que funcione y ofrezca solidez en los diversos ámbitos de la vida de la pareja; es decir, en las estructuras familiares y sociales, y en el ámbito emocional y económico. Mientras que a las generaciones más jóvenes les motivan más elementos, como el estado de enamoramiento y la explosión sexual: “¿A cuántos de nosotros nos evitan aquel noviazgo y más nos encaprichamos? Y es que no vemos hasta dónde nos afectamos y así fracasa el matrimonio” (Rita).

El segundo aspecto a destacar del testimonio de Alicia es la forma en que el matrimonio es concebido como algo azaroso, como “un golpe de suerte”: “¿Qué hace la gente con la vida que le toca? [...]; cada mujer tiene su propia suerte, hay quienes les toca fracasar o no casarse, eso ya es lo que le toca a cada quien” (Lucía). Por tanto, el momento de

la vida en que llega el matrimonio es considerado como un momento azaroso, que llega casi sorpresivamente a la vida de las mujeres; lo que nos remite a concebirlo como una elección en cierto modo pasiva en el caso del género femenino. En cambio, a los hombres se les reconoce una actitud proactiva en tanto que tienen la ventaja de poder salir a buscar y escoger a quien será su pareja. La mujer es más propensa a ver la vida íntima y el matrimonio como ese “golpe de suerte” que llega sin ser buscado y que es un asunto del destino, que ha de suceder o no, prácticamente sin que ellas tengan una intervención directa.

Por otro lado, es de suma importancia reflexionar la situación de las mujeres que han roto o interrumpido su vida matrimonial, a quienes se les suele juzgar como incapaces de “cuidarse” solas. El “fracaso” matrimonial muestra una de las formas de subordinación de la mujer ante su marido y enfatiza el hecho de dejarse cuidar socialmente:

Cuando mis niñas estaban chiquitas yo me preguntaba ¿y qué voy a hacer si me dejo con él? [su marido]. Pero ya ahora que están grandes y me dan apoyo las chamacas, ya ahora no tengo miedo de dejarme con él (Jobita).

En la localidad existe un código muy claro que asocia la ruptura matrimonial o el no cumplir los requisitos para el matrimonio con el “fracaso” —esto, especialmente en el caso de la mujeres—. En contraste, la significación del fracaso aplica con menor fuerza en el caso de los hombres, lo que confirma la inercia y la desventaja que en el *ethos* comunitario afecta a las mujeres:

El problema de Amanda fue que una noche no durmió en su casa. Estaba lloviendo mucho y se quedó a dormir en la casa de su novio, pero

no pasó la noche con él, sino que durmió con sus hermanas y al otro día que la regresaron a su casa. La mamá de Amanda la aceptó pero se dedicó a contarle a la gente la pena que tenía porque su hija no había pasado la noche en casa y entonces la pobrecita [Amanda] fracasó, ya va a estar difícil que uno de aquí se la quiera llevar y casarse con ella [...]; yo no sé para qué abrió la boca su mamá, nadie se hubiera dado cuenta si ella no nos cuenta nada (Lucía).

Para Amanda haber pasado una noche en casa de su novio, por las circunstancias que fueran, representó un fracaso, pero no tanto por el hecho de haber pasado la noche con su novio sin estar casada con él, sino porque después de esa noche no se casaron y los familiares del novio la regresaron a su casa sin proposición de matrimonio. Para la propia madre de Amanda y para otras mujeres cercanas a ella, Amanda no podrá casarse con ningún locatario debido a que es una joven a la que ya se le va a ver como “fracasada”. Aquí es importante notar cómo la propia familia de Amanda, su madre, le juzga y le niega la posibilidad de acceder a un matrimonio que le dé prestigio social.

En ese mismo testimonio hay que observar también la facilidad con que se disemina un rumor, aunque carezca de fundamento, y cómo casi siempre este tipo de noticias juegan en contra de la mujer: es la propia madre de Amanda quien, acongojada por el “qué dirán” de la conducta de su hija, se adelanta y lanza el rumor del “fracaso” de su hija, sentenciando con ello, ante toda la localidad, la imposibilidad de un matrimonio para su hija.

El caso del matrimonio cumplido que revierte el desprestigio social es el de Lucía. Al menos, se puede ver así a partir de la interpretación de María, una amiga de Lucía:

Cuando Lucía fracasó nunca me imaginé que ella tuviera la oportunidad de rehacer su vida, pero llegó Gabriel que, aunque sea más pobrecito, la volvió a sacar de su casa. Así ya no se quedó allí, aunque ella tenga que llevar el mando de su relación porque este hombre, dicen, no sabe hacer nada solito (María).

Lucía es el caso de mujer a la que le cambió la vida desde que volvió a tener la oportunidad de “rehacer su vida”. La concepción de “rehacer la vida” remite en la localidad a asumir que mientras una mujer esté sola tiene la vida desecha y que es hasta que consigue a un hombre como esposo que puede rehacer su vida, recomenzarla. Para mujeres como Lucía que —a decir de la comunidad— logran “enderezar” su vida, lo que las fortalece no es tanto el apegarse precisamente a la formalidad del matrimonio (porque, de hecho, ella comenzó viviendo en unión libre con Gabriel) sino el saber salirse del esquema que las encasilla en el estigma¹⁶ social del “fracaso”. El desafío al fatalismo que las deja condenadas a la subordinación se liga al hecho de consumir el nuevo matrimonio que, en el caso de Lucía, ya había iniciado siendo una relación libre. El nuevo matrimonio le permite a Lucía dejar atrás la categoría de “fracasada” y asumir un reconocimiento social que le sirve para criticar la forma de ser y condiciones de vivir la intimidad.

Sucede también que muchas mujeres que “fracasan”, al haberse separado de sus maridos, prefieren salir de la localidad en busca de oportunidades en otra parte, dado que el seguir bajo el estigma del fracaso y la interpretación y control social local representa una situación muy di-

16 Goffman (1989) desarrolló una propuesta detallada en torno al estigma y a su alcance como categoría desacreditadora que, entre otras cosas, impacta de manera directa en la valoración y la identidad social de los individuos. El estigma funciona como diferencia indeseable que afecta de manera directa las posibilidades de ser socialmente aceptado y valorizado.

fácil de superar, como fueron los casos de Nora o Rosina, mujeres “solas”, de las que hablé en el capítulo anterior. Así, como puede apreciarse, las relaciones afectivas y matrimoniales se expresan de manera diferenciada en el ámbito público y en el privado, pero guardan una correlación que impacta de manera directa en la valoración social de las mujeres y en las posibilidades de hacerse de una pareja y conservarla.

Ideales, prácticas y estrategias ante el contexto migratorio

Son diversas las prácticas y estrategias que llevan a cabo las parejas para mantener el lazo matrimonial en el contexto migratorio; sin embargo, es frecuente que estas se desarrollen teniendo como horizonte lo que ambos conciben como matrimonio ideal. El testimonio de Alicia nos deja ver el modelo de matrimonio respecto a las dinámicas, los acuerdos y la comunicación en la pareja:

Jalar los dos, mi marido y yo para el mismo lugar [...]. Si vamos a Zacapu, los dos vamos, nos platicamos, y uno y otro nos damos valor. Pero si cada quien jala para otro lugar, entonces no jala bien la cosa, porque el jalón debe de ser parejo (Alicia).

A diferencia de la fuerte motivación de estabilidad económica que guía muchas veces la decisión de matrimonio en las mujeres, una vez que se vive en matrimonio las prioridades del ideal se deslizan del plano económico al plano emocional, como lo expresa Alicia:

Que si pasa algo estemos los dos juntos. Porque cuando me manda dinero y me dice que es para que coma lo que se me antoje, pues yo no le veo chiste porque es mejor que tengamos mucho o poco dinero pero compartiendo los dos (Alicia).

No tiene caso, no tiene sentido [...], económicamente no es tan difícil sobrevivir [...]; al casarse uno es para estar compartiendo la vida con la otra persona, pero a veces tiene uno arranques de coraje y trueno. Pero yo no me volvería a quedar sola, lo ven a uno como desprotegido, no quiero para mis hijos lo mismo. No le encuentro chiste que él [su esposo] esté allá, porque él está desesperado por ver al niño y a la niña, y la verdad eso no lo vale el dinero, la verdad hace falta más el apoyo moral entre nosotros que el dinero (Alicia).

Para mujeres como Jobita, el matrimonio debe ser una relación entre dos personas que a pesar de los conflictos que surjan puedan mantener la cercanía emocional y el respeto:

Para mí una pareja ideal es aquel matrimonio que se lleva bien [aunque] tenga problemas y todo [...]; yo me imagino que las parejas ideales tienen problemillas y salen adelante y todo eso, pero yo en mi vida nunca he sabido qué es un matrimonio así [...], yo toda la vida he sido golpeada por él, y su familia me trata muy mal y es grosera conmigo (Jobita).

La relación de pareja se funda a partir de ideales y percepciones de lo que debería ser vivir en matrimonio; y éstos, a su vez, se construyen a través de un proceso continuo de circulación que no sólo está definido por la pareja, sino por las personas que los rodean. Las ideas de los otros, el “qué dirán” y los rumores funcionan como espejos que influyen directa o indirectamente. En ese sentido, los hijos, los padres, los suegros o los hermanos de alguno de los cónyuges al emitir su juicio sobre circunstancias concretas o sobre la condición de lejanía/cercanía u otras alternativas, influyen en la percepción y hasta en la dinámica de la vida íntima de los involucrados. Aquí está el caso de lo que le dice Rita a su hija Alicia:

Mira hija, tú ya no le interesas [a su esposo, que trabaja en Estados Unidos] porque por lo que se quiere se lucha y se defiende y no se lastima [...]; lo que él tenga que hacer allá puede esperar, pero si lo necesitas hay que llamar [...]. Fíjate en tu papá, nosotros vamos para 26-27 años que nos casamos y tú eres testigo de ello, cómo somos compañeros que vamos para todos lados juntos, cómo nos cuidamos los dos (Rita).

Rita percibe que en el matrimonio de su hija con un migrante ya no hay interés por parte de su marido porque no le pone atención a la relación al no priorizarla antes que su trabajo y su vida cotidiana en Estado Unidos. El argumento que le da Rita a su hija es el ejemplo de su propia relación con su esposo, el padre de Alicia. También pone el ejemplo de otras parejas que muestran sumo interés cuando telefonan a sus seres queridos desde Estados Unidos.

De alguna manera parece que Rita desea persuadir a Alicia de la mala relación matrimonial que lleva con su esposo. Rita no comprende cómo es que funcionan los matrimonios en la distancia –como el de su hija Alicia– si el ideal de matrimonio se asienta más allá del aspecto económico, e incluso sexual, en la constante presencia y voluntad de hacerse compañía mutua como elementos esenciales en una pareja:

Cuando uno se casa, independientemente de sexo, uno busca un compañero que sea su apoyo. Yo le dije a mi hija que en el matrimonio se batalla, se sufre y la comunicación es bien importante cuando hay los problemas. A veces sólo se piensa en uno, pero hay que pensar en los hijos, tal vez no les faltará lo económico, pero hay cosas que no se solucionan con lo económico (Rita).

En la historia de Alicia hay que destacar la importancia de las percepciones acerca de la relación conyugal que emitieron actores externos a la pareja, pero que influyen en la dirección y toma de decisiones del mismo. Por ejemplo, la opinión de la madre de Alicia influyó fuertemente para que ella y su esposo determinaran poner fin a su vida matrimonial después de más de cinco años de matrimonio y tres de ausencia del esposo debido a que emigró.

Cabe decir que Alicia y sus hijos vivieron con los padres de ella mientras su esposo radicaba en Estados Unidos. Esta modalidad de vivir en casa de los padres de la esposa es poco convencional, sin embargo el esposo antes de migrar le otorgó el “consentimiento” a su esposa Alicia para vivir en la casa de sus padres mientras estuviera ausente. Las críticas a esto fueron severas:

Su mamá le decía que era un mandilón, y de pendejo no lo bajaba por haberme dejado irme a vivir a casa de mis padres, porque decía que yo iba a hacer lo que quería aquí [en casa de sus padres], que nomás me iban a estar encubriendo mis movidas (Alicia).

Los puntos de vista acerca del matrimonio por parte de los habitantes de la sociedad local y, principalmente, de los familiares más cercanos al matrimonio, como son los hijos o los padres, permiten enfatizar la diferencia entre lo ideal y lo real:

Mis hijas nos preguntaban: “¿si se pelean tanto y sufren tanto, entonces qué están haciendo juntos, por qué no se divorcian?” y mi esposo les contestaba que no, porque a mí me quería y quería a sus hijos, y más ahora que ya los ha visto más grandes y que sí se le criaron (Jobita).

Las hijas de Jobita no le veían sentido a que sus padres mantuvieran el matrimonio dado que había más violencia que respeto, y eso fue algo que le cuestionaban mucho a sus padres. Además de la violencia, los factores que hacen del matrimonio de Jobita algo muy alejado del matrimonio que ella considera como ideal son la lejanía, la incomunicación y el sufrimiento; aunque también se da un rol importante a que el esposo y padre de la familia haga lo necesario para mantener la emoción amorosa hacia la esposa e hijos, así como estar al pendiente en la vida cotidiana del desarrollo de los hijos.

Es así como las prácticas matrimoniales en contexto migratorio se van acomodando y adaptando de acuerdo a los ideales de lo que debe ser la vida en matrimonio, los cuales a su vez, son producto no únicamente de las aspiraciones de la pareja sino de las personas que los rodean, principalmente los otros miembros de la familia. En estas formas de acomodado y adaptación intervienen una serie de estrategias que las parejas ponen en práctica para continuar con su vínculo matrimonial y sortear uno de los principales obstáculos que el contexto migratorio les plantea: vivir la relación a distancia. Para las parejas migrantes es común vivir separados, generalmente el esposo en Estados Unidos y la esposa en la localidad, y esa condición es la que predomina durante toda la relación de pareja y en torno a la cual se configuran las estrategias para continuar el vínculo matrimonial.

Las mujeres adultas, como Rita, observan que hay diversas estrategias para que un matrimonio pueda funcionar y no se rompa ante la vulnerabilidad de las situaciones de separación por la migración de uno de los cónyuges. Una estrategia que ella expone es que el matrimonio desde su formación debe configurarse a través del pensamiento y no desde los impulsos amorosos o sexuales, puesto que estos dejan en desventaja a la mujer. Parte de esta estrategia es pensar a largo plazo, en el

futuro como el tiempo en donde se ubican los convenios, y no solamente en el presente, tiempo donde residen pulsiones como el enamoramiento y la sexualidad:

Muchas personas piensan en todo, y yo creo que por eso funcionan, porque están previniendo todo y muchas personas se casan sin pensar en el futuro, sólo piensan en el presente y cuando llega el futuro, entonces, truenan, como le pasó a mi hija [...]. Y del amor, muy diferente es que una persona nos atraiga a que se ame de verdad (Rita).

Otra estrategia que algunas mujeres expresaron como clave para el funcionamiento de los matrimonios y la vida familiar, en el contexto transnacional, es la comunicación con la pareja, entendida de la siguiente manera:

Yo pienso que uno se comienza a separar desde que hay falta de comunicación. Por ejemplo, en nuestra familia, ellos [los hijos que viven en Estado Unidos] se comunican mucho con nosotros y nosotros con ellos y así podemos mantenernos juntos. Ahora, yo con mi esposo, le digo: “si hay algo que no te guste dímelo para corregirme”, porque, si me ven los defectos y no me los dicen, yo me quedo pensando que estoy actuando bien (Rita).

Otras estrategias de la vida íntima matrimonial se dan a través algo que he denominado *ejercicios de alejamiento y de reencuentro*. Estos ejercicios adquieren la modalidad de estados intermitentes, en tanto que no determinan lo irreversible de la separación sino hasta que se dan condiciones extremas. Muchas ocasiones sucede que cuando lo más lógico sería terminar el lazo afectivo, la separación se retrasa, se subsana y se reinicia sin explicaciones inmediatas.

El alejamiento y otras manifestaciones de separación entre los cónyuges –que se manifiesta en lo que los locatarios expresan como haber sido “dejado” o haber “dejado”– ha propiciado el reacomodo de funciones en el interior de las dinámicas familiares, el cual puede ser transicional, o bien, durar más de lo esperado:

Hasta la fecha y toda mi vida me la he vivido sola, yo nunca he vivido con él [su esposo] ni los días que está aquí porque se la vive nada más en la pura calle, en los bailes con sus hermanas (Jobita).

Otros ejemplos del diálogo con las mujeres sirven para caracterizar las percepciones de haber sido “dejadas” en la localidad. El caso de Lucía es muy significativo: ella vive en unión libre con un hombre que es migrante temporal. Viven juntos desde hace 9 años, son padres de tres hijos varones que fueron concebidos durante las estadías prolongadas de Gabriel en la localidad. Antes de hacer vida con Gabriel, Lucía estuvo casada con David, otro migrante temporal originario de una localidad vecina:

Cuando Gabriel y yo nos juntamos ya éramos dejados, él se dejó con su otra esposa porque ella andaba con muchos [hombres], y yo me dejé con mi esposo porque él se fue pa' California apenas recién nos casamos. Ocho días después de mi boda, él se fue a Estados Unidos y me dejó a vivir con mi suegra [como es la costumbre de la localidad]. Al principio me mandaba dinero y me venía a ver, pero yo nunca quedé embarazada de él, yo hasta pensaba que no podía tener hijos. Poco a poco, David me dejó de mandar dinero y una vez que él iba a regresar a México yo no estaba enterada de su regreso y entonces mi suegra me dio permiso de irme a quedar varios días a mi casa [de sus padres]. Ya luego me enteré por la gente que David había venido y

entonces ahí fue cuando yo entendí que ya había terminado todo entre nosotros y entonces me quedé otra vez en casa de mis papás [guarda silencio unos momentos mirando hacia el piso]. Yo no sé por qué me quedé tanto tiempo en casa de David viviendo, nada más esperando y esperando, así se me fueron años de mi juventud sin ver nada [...]. A mí no me gusta recordar esa etapa de mi vida porque esperé mucho tiempo para nada. Ahora que se fue Gabriel [esposo actual], así me siento otra vez, nada más esperando y esperando ¿Y qué tal si espero otra vez para que no pase nada? (Lucía).

El significado de la frase “estar dejado” que utiliza Lucía en este testimonio, caracteriza la vida cotidiana de muchas mujeres de la localidad, y se refiere a su estado de separación y espera del cónyuge y de otros seres queridos. Lucía fue “dejada” por David, su exesposo, quien para irse a trabajar a Estados Unidos la dejó en casa de su madre por más de 5 años, hasta que en una conversación telefónica David le pidió a su madre que dejara a Lucía en la casa de sus padres, debido a que él ya se había vuelto a casar con otra mujer lugareña y migrante, quien lo acompañaría a México.

Gabriel, la actual pareja y padre de los hijos de Lucía, había estado casado con Irma, sin embargo la relación terminó en separación definitiva:

Gabriel también era dejado antes de juntarse conmigo, él se dejó con su señora porque cuando Gabriel se iba a trabajar a Estados Unidos se iba mucho tiempo (uno o dos años, como lo hace ahora) y allá se enfermaba mucho y no se quería componer, decían que tenía mala enfermedad [brujería] y un amigo lo llevó a ver a un brujo y le dijo que su esposa Irma lo había embrujado con unos polvos para atontarlo y poderlo hacer güey, porque ella quería andar con más hombres. Ya

luego pasaron varios meses y Gabriel regresó a México con su esposa y una vez en una pelea con ella, él empezó a abrir las paredes de su casa que eran de cartón, porque el brujo le había dicho que entre las paredes buscara la brujería amarrada y entonces él empezó a buscarla y encontró los polvos y unas fotografías quemadas en donde aparecía él. En esa pelea Irma declaró sus relaciones con otros hombres, así que Gabriel le volteó una bofetada y se salió para siempre de ahí; se fue para Estados Unidos y duró como dos o tres años por allá. Dice Gabriel que cuando regresó de Estados Unidos ya la encontró viviendo con otro señor, pero le duró poco el gusto a la señora porque al poquito tiempo ella enviudó y nosotros para ese entonces ya éramos novios. Después cuando tuvimos a nuestro primer hijo, Gabriel se fue a Estados Unidos (Lucía).

Según algunos testimonios “estar dejado” se refiere a las personas que han decidido romper un vínculo afectivo y funcional que ha sido construido recíprocamente, en donde el rompimiento pudo haberse dado indistintamente por una o por las dos personas que forman dicho vínculo. “Estar dejado” o “estamos dejados”, refiere comúnmente a los rompimientos de pareja; incluso puede ser sinónimo de estar divorciado. Pero no nada más se refiere al rompimiento del vínculo afectivo y funcional en los cónyuges, los amantes, la pareja; puede también referir a padres que dejan a sus hijos, o hijos que dejan a sus padres, o hermanos que dejan a sus otros hermanos, u otros familiares y amistades que dejan a sus seres queridos para irse a Estados Unidos a trabajar:

Mi mamá se fue para Estados Unidos porque mi papá ya llevaba mucho tiempo solo, así que un día preparó sus cosas y se fue temprano. A mí me dejó dormida con mi abuelita, yo en ese entonces tenía dos años. Primero dice mi abuelita que la buscaba en todos los cuartos de

la casa y lloraba llamándola, pero después se me quitó y luego ya después [que regresó] ni creía que ella era mi mamá (María).

Estar “dejados” puede ser una categoría analítica que abarca otras significaciones y nuevas maneras específicas de maniobrar y recomodar la vida afectiva y la funcionalidad de los roles familiares y no una definitividad en la separación de los vínculos interpersonales; particularmente, de la ruptura entre parejas y matrimonios, como lo remiten algunos testimonios. Así, podemos decir que entre los “dejados” se incluye a las personas que experimentan la separación (ya sea definitiva o no) de sus seres queridos, debido a la migración de éstos hacia los Estados Unidos como práctica habitual.

La disolución del vínculo afectivo y funcional lleva consigo situaciones de desamparo, abandono y ausencia. “Dejar” podría entonces entenderse, de manera general, como “faltar” al cariño de una persona a través del alejamiento, la indefensión y el desamparo.

Socialmente al “dejado” o separado se le atribuye un juicio de valor implícito que corresponde a formas de nombrar, representativas de expresiones ideológicas locales. Si nos detenemos a pensar un poco en el significado de la expresión “estar dejado”, podemos advertir que tiene la función de adjetivo calificativo que describe una condición o situación de la persona, como si se dijera de alguien si es delgado o gordo. Es decir, se subraya el hallarse en estado de abandono, de falta de cariño, desamparo, etcétera.

Estar “dejado” también nos sugiere la presencia de un carácter pasivo de la persona que está “dejada”; es decir, una persona que está “dejada” fue receptora de la acción que ejerció otra persona, quien la “dejó”. De ahí que los posicionamientos disten mucho entre sí: no es la misma condición y posición ante la vida cuando se está “dejado” que cuando se

“deja”; el primero indica el recibir una acción, mientras que el segundo realiza la acción y por lo tanto este segundo toma una posición activa. La acción de “dejar” implica el ejercicio activo de decidir en la manera de proceder para continuar o interrumpir un vínculo afectivo o funcional con un “otro”.

Lo común de estas acciones entre seres queridos que interrumpen un vínculo afectivo es que ocurra una separación, al menos física. “Separar” significa establecer distancia entre dos personas; sin embargo, debe subrayarse que separarse no está implicando una definitividad de la acción:

Mi esposo y yo ya llevamos así, hmmm [piensa], como cuatro o cinco años separados; todavía ni conoce a nuestro hijo el pequeñito. Le mando fotos y no quiere que nuestra hija se corte el cabello, quiere que lo traiga largo para cuando la vuelva a ver [...]. Yo ya le digo que se venga pero él dice que todavía no porque no ha juntado [dinero] suficiente (Alicia).

Las personas que se quedan en la localidad –por ejemplo, las mujeres que se separan de sus esposos– ponen en práctica algunas herramientas de orden simbólico que funcionan para paliar la ausencia, la separación y la sensación de haber sido “dejadas” por parte de los seres queridos que migraron. Adquieren, por ejemplo, la actitud de esperar a quienes se fueron como una modalidad de llevar a cabo la vida matrimonial entre ambos lados de la frontera.

Se observa que estar “dejado” o separado implica vivir una situación cotidiana intermitente parecida al estado de espera, en la medida que se significa como un intervalo temporal que no es definitivo ni para siempre, sino que es un estado pasajero: un “mientras tanto”, con la expectativa de que en un futuro ocurra el reencuentro:

Nosotros [sus hijos y ella] sabemos que un día no muy lejano él va a estar con nosotros. Él nos dice que le tengamos paciencia, que no nos desesperemos, que veamos las cosas buenas que hemos logrado en nuestra casa y en nuestra familia, que gracias a que él está por allá nuestros hijos han podido seguir estudiando; porque eso sí, gracias a Dios no nos falta nada [guarda silencio y se queda pensativa] pero no podemos estar, pues [pausa], juntos, ¿verdad? (Jobita).

Quienes lo viven imaginan que en algún momento futuro se pasará de un estado de separación a un estado de reunión con el ausente; pues “esperar” significa tener la esperanza y la confianza de conseguir lo que se desea, significa permanecer en un sitio a donde acudirá una persona. La espera podría comprenderse como una posición ante el mundo que ofrece la posibilidad de acción para la persona que se queda, quien a pesar de su “pasividad”, de “estar dejado”, puede adquirir una posición: la de decidir continuar o interrumpir con el vínculo a través de su persistencia, pues el que espera deposita su confianza en que el vínculo con el otro lejano se mantenga y perdure pese a la lejanía del espacio en el tiempo:

Mañana que hable pal’ norte con el amigo de mi esposo [a Estados Unidos] le voy a decir: “¿Sabe qué?, démele a Juan este recado: dígame que lo quiero mucho y que yo lo espero todavía aquí; como esté, con o sin dinero, con o sin camioneta, que se venga, porque aquí lo necesitamos mucho y lo esperamos con el alma” (Alicia).

A raíz de la migración de uno de los cónyuges ocurre que ambas partes ingresan en una fase de intermitencia en su relación afectiva, caracterizada por estar a la espera de volverse a encontrar. Sin embargo el que migra –generalmente el esposo– tiene la posición de accionar contra

la espera y todos los costos que desencadena esta modalidad, pues tiene la capacidad de interrumpir el estado de espera con su retorno, o de mantener la relación de pareja en la distancia con una cercanía virtual, estando lejos físicamente pero simbólicamente presente; mientras que el cónyuge que se queda tiene una posición pasiva, en tanto que está a la expectativa y con incertidumbre de su posición respecto a su pareja migrante, quien puede o no atenuar el estado de espera y las situaciones y sensaciones que desencadena, como se observa en el relato de Lucía, quien dos meses después de que su esposo partió, recibió la primera llamada:

No me lo va a creer: ¡hasta que por fin se dignó a llamarme!, pasaditos los dos meses que se fue. Ese día era domingo, sonó el teléfono y yo contesté y él me dijo, muy campante “¡Hola!” [se altera y guarda un poco de silencio como para aliviar su enojo, que probablemente en el fondo es dolor, ante la ausencia de las llamadas constantes de Gabriel], y yo estaba que le quería colgar el teléfono pero no le colgué, le pregunté “¿por qué no me llamabas?”, a lo que él me contestó: “pus porque no tenía dinero”; y entonces le dije “¿y para qué me hablas si no tienes dinero, entonces para qué me hablas, qué me vas a decir? ¡ojalá y tengas muuuucho dinero que ya me estás llamando! Ya ves que yo solamente quiero el dinero, pero como no me has mandado el dinero, entonces yo te tengo que colgar ahorita, ¿no?” Y no le voy a mentir, ahorita que se lo cuento yo reconozco que me porté muy dura con él, pero es que yo estaba ¡desesperada! y muuuuy enojada porque no sabía nada de él, ya los niños me preguntaban todo el tiempo por él: “¿y mi papi? ¿y mi papi, dónde está?” (Lucía).

Lucía en sus relatos acostumbra utilizar la ironía quizás para no llorar o disfrazar su enojo; la utiliza como un mecanismo de defensa ante la gama de emociones que se ocultan detrás de ella y que son producto de haberse quedado sola con dos hijos pequeños y con muchas deudas e

incertidumbre mientras su esposo migró a Estados Unidos. A partir de esa primera llamada, después de un par de meses sin tener contacto con su esposa, Gabriel continuó telefoneando cada día domingo al medio día, después de que se celebra la misa en la localidad. Lucía y Gabriel duran hablando por teléfono alrededor de una hora, en la cual conversan acerca de la vida cotidiana de sus dos hijos, de las estrategias a seguir para desahogar las múltiples deudas que el matrimonio asumió; también hablan de algunas situaciones específicas en torno al funcionamiento de su casa, de algunos chismes de gente de la localidad que migró y otros, de la localidad de origen, la situación familiar y la situación de ellos como pareja.

La espera se hace visible en diversos ejercicios que ya son parte de las rutinas cotidianas y comunes en la mayoría de las casas de esta localidad michoacana. Por ejemplo, al poner especial atención a los sonidos del teléfono con el anhelo de recibir noticias de los seres queridos que viven en el norte, o estar alerta de otros migrantes que regresan al lugar de origen para investigar qué novedades traen de otros paisanos. También se materializa en la mención del “otro” ausente, que aparece en las anécdotas familiares de quienes se han quedado en la localidad. El *otro* ausente también se hace presente enviando desde el norte dinero, regalos, noticias, buscando alimentar la esperanza de volver a estar juntos y la confirmación del vínculo como parte de una misma familia.

En este sentido, para el que se queda, la espera se presenta como posibilidad que se contrapone al abandono y a la desatención absoluta; es la opción para no llegar al descuido del vínculo y al cese de las funciones que el migrante ejerce más allá de la lejanía física, para mantener la presencia imaginaria del cuerpo ausente. Esperar pacientemente es entonces una artimaña de la simbolización humana, de resistencia ante la ausencia, una maniobra que amortigua el estado de separación entre dos personas que tienen un vínculo afectivo y funcional. Es la opción

que se utiliza para no separarse del ausente en el terreno de lo simbólico, aunque tampoco estén juntos en el terreno de lo físico.

Pese a los costos psicosociales, la espera ofrece la alternativa de estar cercanos en coordenadas de tiempo y espacio distintas, permitiendo acortar virtualmente el tiempo y la distancia. Esperar significa estar a la expectativa constante de lo que sucede *allá* pero viviendo *acá*; es como estar simultáneamente en dos lugares, atendiendo noticias lejanas y haciéndolas propias como parte de la rutina e integrando esa lejanía en la vida cotidiana:

Pues yo digo que sí se puede mantener un matrimonio a la distancia, llevándose bien, platicando mucho cuando él habla por teléfono. Y el marido estando tan lejos, uno debe de ser prudente y buscar la manera de llevar las cosas en paz para no hacerlo tan difícil (Verónica).

Esperar tiene la función de sobrellevar el paso del tiempo y la demora del ser querido que está ausente físicamente esto siempre y cuando exista un proyecto de pareja: “De recuerdos no se vive, ni de ilusiones. Hay gente que espera así, pero porque el marido está constante, está [diciendo] ‘quiero que hagas la casa, quiero que compres esto’ y así lo logran” (Alicia).

Para que funcione la espera como modalidad del matrimonio, es necesario tener un proyecto de pareja consistente y muchas veces sucede que con el paso del tiempo ese proyecto de pareja alimentado por las memorias de vida íntima se va perdiendo y el lazo se va atenuando:

Mi esposo dice “¿a poco tan pronto se te acabó el amor?”. Le dije “así como se puede llegar a querer a una persona, también se puede llegar a olvidar y más con el comportamiento que tú has tenido con noso-

tros; no esperarás que te espere con los brazos abiertos o que sea una estúpida o una basura que puedas recoger a la hora que tú quieras o un juguete; yo no soy tu burla y no vas a venir a la hora que tú quieras a dar lata; ¿cómo es posible que mejor mis hermanos están ahí cuando necesito, cuando se me enferma la niña?” Yo no nací para estarle rogado tanto tiempo, lo hice y como que ya me cansé (Alicia).

Cuando sobrevino la ruptura, el marido de Alicia interrumpió la constancia tanto en las llamadas telefónicas como en el envío de dinero. Como vimos antes, fue la madre de Alicia la que la alertó a reflexionar sobre su posición pasiva y el sinsentido de su espera pues no había ninguna acción recíproca de parte de su marido migrante: “¿Cuánto tiempo vas a esperar? Cuando te des cuenta tu juventud se acabó, se fue y ya no la disfrutaste” (Rita). En el testimonio de Rita, la madre de Alicia, está implícita la referencia a la vida íntima. De hecho, ese factor es lo que Rita no comprende y por eso critica que su hija viva en la intermitencia de la sujeción que las hace perder su juventud sin disfrutar de la compañía de una pareja.

Se observa que entre las circunstancias que rodean la práctica de la espera ocurren un sinnúmero de emociones y situaciones que van impregnando y matizando la percepción de la vida cotidiana de estos matrimonios en estado de intermitencia. Hay sensaciones de incertidumbre entre la ruptura y la víspera de volverse a reencontrar. Los reencuentros bien valen por muchos años de espera y confirman que el marido no tiene otra pareja en los Estados Unidos y que se ha “sacrificado”. Sin embargo, ante la incertidumbre se observan sensaciones recurrentes de desesperación de las mujeres como respuesta a distintas amenazas y momentos de angustia, dada la pérdida del control y la nula continuidad de un vínculo amoroso.

Ser esposa de un migrante: navegar en el mar de afectos

Tres días después de la fiesta de la localidad, el 30 de junio de 2004, Gabriel, el esposo de Lucía, se fue a Estados Unidos. Lo hizo de manera discreta pues aún un día antes de partir no le había dicho a Lucía que se regresaría “al otro lado”. Lucía, empero, sospechaba que su esposo se volverá a ir, pero ella no quería decir nada porque esperaba que él mismo tuviera el valor de decírselo:

Ese día que Gabriel se fue, todavía en la mañana nos fuimos juntos de compras a Zacapu, y ya era el medio día cuando ya no aguanté más y directamente y de mala manera le pregunté: “¿tons’ qué, ¿sí te vas a largar o no?” Todavía el descarado me contestó: “¡Que no!”; dígame si no es para querérsele echar encima a golpes, ¡usted dígame! [se altera un poco, guarda segundos de silencio y restablece su relato]; “Ya pues; vámonos a conseguir tu dinero para que te puedas ir ahora”, le dije, y ya llegamos a la colonia y fui a buscar a mi madrina para que me prestara dinero para que pudiera irse Gabriel con su hermano a Guadalajara a tomar el avión hacia Tijuana; allá les estaba esperando el coyote. Si él lo tenía ya todo bien armadito pero nomás que se hacía tonto y no se atrevía a decírmelo el muy desdichado; pero yo me pregunto: ¿Entonces qué, a poco se iba a ir sin decirme nada? ¡Pues claro que no!, además, él ya lo tenía todo organizado, ¿ni modo que si yo le decía que no, entonces él me iba a obedecer y no se iba a ir? ¡Ay [se vuelve a alterar], tooonto que es!, yo no sé qué pensaba, de veras. Le ayudé a conseguir el dinero y ese mismo día en la tarde se fue pa’ Guadalajara a tomar el avión a Tijuana; ya allí estaba el coyote que les cobraba cuatro mil dólares por pasarlos. Pero hasta para eso son tontos [Gabriel y su hermano], porque los agarraron a la primera, pero rápido los soltaron. Y ya mejor le llamó a mis hermanos allá en California para que les consiguieran otro coyote que sí los pasó y allá lo pagaron mis hermanos, ya luego les tuve que depositar yo para pagarles lo del coyote (Lucía).

Gabriel estuvo primero en Ontario, California, trabajando con su cuñado Ángel Rosales en el área de la construcción, pero rápidamente abandonó California y se trasladó a Florida para reunirse con sus hermanos y argumentó: “es que en California yo nomás ganaba 200 dólares a la semana, o sea seis dólares la hora, eso es bien poquito. Por eso me fui a donde están mis hermanos, también en la construcción, ahí sí pagan a 10 dólares la hora”.

El motivo por el que Gabriel regresó a Estados Unidos fue porque que tenía una gran deuda económica que acumuló con Lucía, su pareja, a lo largo de varios años, pues compraron un tractor para rentarlo en el trabajo de las parcelas, además del dinero que pidieron prestado para construir su casa y poderse independizar de los padres de Lucía. Al migrar Gabriel, adquirieron otra deuda monetaria más, que fue el pago de los gastos de su viaje a Tijuana. Un año después de que migró, la situación económica del matrimonio aún era estresante para ellos:

La primera deuda que pagamos fue a mis hermanos, que nos prestaron dinero para el coyote cuando pasó a Gabriel a California y lo fue a entregar hasta la casa de mis hermanos [...]; el problema es que todavía no terminamos de pagar ninguna de las deudas que tenemos, todas ya las hemos bajado pero no hemos liquidado nada, la más grande que tenemos es la compra del tractor de 12 mil dólares, que por cierto ni siquiera lo hemos podido alquilar porque Gabriel no está y es el único que sabe manejarlo; además, todavía lo debemos como para prestarlo a que lo manejen otros. Ya Gabriel pronto va a pagar otros 3 mil dólares para reducir nuestra deuda (Lucía).

Un mes después de que Gabriel se había ido, Lucía pudo hablar de cómo se sentía sin la presencia de su esposo y, llorando, contaba que su vida cotidiana desde la partida de su esposo había sido triste y difícil:

Habían pasado dos o más semanas de que se había ido Gabriel y yo no recibía ninguna noticia ni dinero, ya no tenía nada, ni con qué comprarle nada a mis chiquillos, ni para comer, mejor nos íbamos a la nopalera [el valle situado atrás de la localidad] a cortar nopales y buscar hongos para comerlos con frijoles [estalla en lágrimas]; a mí me daba mucha vergüenza llegar a casa de mis papás y pedirles para que nos dieran algo de comer. Es muy triste pasar esas cosas, no se imagina usted lo feo que es ver a los chiquillos que piden un refresco, un juguete, un dulce, un antojo y uno no tiene nada para darles [llo-rando guarda silencio]; no cabe duda que yo estoy enojada con la vida porque la vida ha sido mala conmigo (Lucía).

La impotencia como expresión de deseo

Antes de partir hacia los Estados Unidos, Gabriel le dijo a Lucía que allá trabajaría durante un año para poder liquidar todas las deudas que habían adquirido y comprar una camioneta. Sin embargo, cuando se cumplió el año, le habló por teléfono a Lucía para comunicarle que no regresaría a México debido a que las deudas aún no estaban saldadas y tampoco había logrado comprar la camioneta, misma que pensaba alquilar al trabajar como chofer en los viajes que los locatarios realizaran en su retorno a la localidad. Aunque Lucía estaba consciente de que la situación económica era aún crítica para la familia, ella no podía dejar de sentirse triste e impotente ante la noticia de que Gabriel no regresaría a casa próximamente:

¡Aaah! [suspira], ayer me llamó Gabriel para decirme que se va a tardar un año más por allá, me dijo que se iría a Pensilvania a trabajar en el campo porque la construcción en Florida no está dejando tanto y todo va muy lento por los huracanes; la verdad me enojé mucho con

él y le dije “¿cómo es que sí hay muchachos que vienen acá a ver a sus familias?; por ejemplo, Iván que se viene en diciembre nomás a casar con Clementina y hasta se la va a llevar [a Estados Unidos]”. Entonces ¿por qué él no puede hacer un esfuerzo y venirme a ver a mí que soy su esposa y venir a ver a nuestros hijos? [...]; yo quisiera que sí bajáramos [reducir] lo más que podamos las deudas que tenemos –a lo mejor no todas y aunque no regrese con nada de camioneta–, yo ya así me doy por bien servida (Lucía).

Suponemos que detrás de los reclamos de Lucía a su marido subyacen sentimientos encontrados por no poder controlar las acciones de él y la añoranza de su vida íntima. Lucía se compara con otras parejas y resalta que hay hombres capaces de regresar con más frecuencia a visitar a su familia o pareja pese al riesgo y los gastos que implica tal anticipación. Lucía dice no comprender por qué Gabriel no hace un esfuerzo similar. Sin embargo, ella sabe que su argumento es parcial pues, por un lado, únicamente puede dar el ejemplo de un sólo joven que regresa con regularidad de Estados Unidos; y porque carece de otros ejemplos que, aunque existen, son difíciles de ubicar ya que son escasos y –si los que hay, como es el caso de Iván y Clementina– salen del promedio. Además, Lucía sabe bien que por la etapa en que transcurre la vida de Iván su regreso temprano se justifica, pues vuelve para casarse con Clementina, lo cual muestra –como se mencionó al inicio del capítulo– que hay prácticas locales que pese a la migración y al modo de vida transnacional se han adecuado, logrando así su continuidad, como sucede con la práctica del inicio de la vida en pareja.

Por lo tanto, el retorno temprano de Iván es una acción socialmente justificada y necesaria pese al riesgo y gasto económico que implica. Lo que no ocurre con frecuencia es poner en práctica el deseo de Lucía de justificar el retorno temprano de Gabriel por ver a sus hijos y

a ella. Resulta interesante agregar que pese al argumento del reclamo, Lucía se contradice al mencionar que está consciente de la situación de endeudamiento que asume Gabriel en su condición de jefe de familia. Esto nos hace pensar que el reclamo verbalizado de Lucía no es otra cosa que la expresión de sus emociones de frustración, tristeza e impotencia ante la noticia de que su esposo prolongará, por tiempo indefinido, su estancia en Estados Unidos y diferirá el reencuentro.

Los sentimientos de Lucía posiblemente son el resultado de la dificultad que ha tenido para realizar las actividades domésticas cotidianas sin la presencia de su esposo; pues para una mujer en condiciones similares a las de ella, en edad y en estado civil, convertida en madre de hijos pequeños y que lleva a cabo jornadas de trabajo largas y pesadas, la vida se torna sumamente difícil ante la ausencia del esposo:

Yo ahora sí siento mucho la ausencia de mi esposo porque no es lo mismo ser una esposa sin hijos que está esperando al marido que una esposa que ya tiene hijos; pues cuando yo no tenía hijos cuando él [su esposo] estaba en Estados Unidos –también porque estaba más joven– yo me iba a pasear con mis hermanas y mi vida era menos pesada, pero ahora cuidando la casa y a mis hijos yo no puedo salir ni tener un momento de diversión yo sola, porque tengo mucho trabajo, porque tenemos animales que atender y porque ahora tengo que cuidar la casa en donde estoy con mis hijos, viviendo sola en lo que llega Gabriel para que ayude y luego nos invite a pasear [sonríe] (Lucía).

Se observa que las esposas de migrantes en la localidad experimentan impotencia, que no es otra cosa que una sensación de falta de poder para llevar a cabo algo que se desea, lo que las coloca una vez más en actitud pasiva, a la expectativa de las acciones del otro. Alicia se

toma un gran trago de tequila y después me explica la estrategia que ella implementará ante la situación de lejanía física y afectiva con su esposo:

Vamos a prender unas pinches veladoras y las cosas ya que vengan como sea, pues yo ya no las puedo cambiar; ¿yo que más quisiera, que él estuviera aquí?, pero tampoco: si no se puede ¡no se puede y listo! [guarda silencio y reflexiona, antes de hablar toma otro gran trago de tequila]; mmmh pero yo sé que él va a venir, yo confío mucho en Dios y yo sé que él va a venir. Eso es lo único que a mí me atormenta (Alicia).

Es interesante analizar cómo concibe Alicia su vida ante la ausencia de su esposo, una vida con gran preocupación e incertidumbre sobre el retorno de un marido que, como muchos, se va diluyendo en la inmensidad de la migración sin cuerpo, ni presencia afectiva. El trago de tequila la hace sentirse valiente para decir lo que siente y ver su futuro sin sumirse en la espera pasiva, transfiere sus sentimientos a un ser supremo que rebasa sus propios límites –los de su marido y los de la distancia– y los deposita en la figura de Dios. Así es como Alicia calma su desesperación al darse cuenta de que su acción es mínima ante la posibilidad del retorno de su marido y se convence, por el momento, de que la única posibilidad de actuar es encender unas veladoras y encomendarse a una divinidad en espera de que realice lo que sea pertinente. También muestra su arrepentimiento por haber incitado a su esposo a migrar:

Lo que yo hice mal, y de eso sí me arrepiento, fue de haberlo casi obligado [a su esposo] a que se fuera allá [Estados Unidos] con mis hermanos, a trabajar; yo lo hice porque yo pensaba que nos iba a ir mejor económicamente pero me arrepiento mucho porque esto que estamos viviendo no vale por ningún billete verde [dólar]. Pero yo digo que tiene que regresar, él va a regresar y tiene que regresar; ¿por qué no? (Alicia).

La inseguridad como reflejo de la lejanía

La sensación de no tener certezas en la vida sentimental de pareja es una tónica que se traduce en dudas sobre las formas en que se puede constatar el amor que ofrece el marido. Alicia refiere:

Yo creo que hay amor de parte de él hacia mí, por la forma en que él me habla [por teléfono] y ya cuando nos despedimos me dice: “¿A poco crees que no tengo ganas de estar contigo?, cuídate mucho, chapparra. Te quiero mucho, te amo, yo deseo pronto estar con ustedes” y dice cosas así que no pueden ser tampoco tantas mentiras ¿o sí?; ¿a poco será tan mentiroso, tanto así? O sea, cuando un amor no se siente, no lo puedes fingir tanto, ¿o sí?

Sin embargo, la lejanía hace que Alicia se sienta insegura respecto al amor que hay entre ella y su cónyuge. Ella duda del amor que le tiene su marido, quien le hace saber que la quiere cuando se comunican telefónicamente (una forma de puente virtual) aunque no puede confiar del todo en el mensaje emocional que se transmite por tal medio. Eso simplemente porque la relación a distancia y la cercanía virtual son insuficientes para mantener la relación íntima y de ahí surge la duda o la sospecha de recibir mentiras. Alicia puede seguir confiando, pero puede también suceder que la inercia la haga dejar de creer.

La utilización del puente virtual permite mantener —a veces mejor y a veces peor— lo que la lejanía/cercanía crea. Frecuentemente eso se relaciona con otras circunstancias y posibilidades que se dan en la cotidianidad y en la relación con los otros miembros de la familia. Cuando van bien las cosas la situación es menos problemática; cuando van mal se sufre y hay efectos en cascada. Para mujeres como Alicia el hecho de que su cónyuge decidiera concluir la relación matrimonial equivaldría a una circunstancia extrema, similar a la muer-

te, que las dejaría en la indefensión, sin ningún tipo de control sobre su propia situación:

Si mi esposo, en determinado caso me llegara a decir: “¿Sabes qué?, ya no quiero nada contigo. Nos dejamos”, sería casi darme un balazo, así como si me dieran un balazo y me mataran. Pero pues ni modo, lo siento mucho, porque también el tener una persona a fuerzas... yo no puedo hacer eso. No puedo manejar una relación a fuerzas si él ya no quiere nada conmigo aunque me desmorone de tristeza y de dolor.

La inseguridad que se desprende de los procesos constantes de separación y reencuentro entre las parejas migrantes es un sentimiento frecuente que caracteriza la vida cotidiana de mujeres como Lucía, Alicia, Jobita y muchas otras de la localidad. Esta incertidumbre se expresa también en el miedo a la infidelidad del esposo migrante:

Mi tío le manda decir a mi esposo que no se regrese a México hasta hacerse de algo [económicamente] para que valga la pena haberse ido, pero mi prima me dice que le pida a mi esposo que ya se regrese pronto porque dice que luego los hombres se amañan por allá y empiezan a andar con muchas mujeres (Lucía).

En muchos casos, las emociones que experimentan mujeres como Lucía ante la migración de sus maridos se ven afectadas y se construyen tanto de sus experiencias anteriores como de las de otros habitantes de la localidad. Lucía asocia, inevitablemente, su situación actual con la que vivió alguna vez con David, su anterior marido: siente inseguridad ante la posibilidad de que Gabriel encuentre una mujer en Estados Unidos y decida quedarse allá, desprotegiéndola a ella y a sus hijos, como le ocu-

rrió con David. A esto se suman las experiencias de la gente de la localidad, “el tercer actor”, conformadas por una serie de creencias y usos y costumbres que se materializan en opiniones y puntos de vista acerca de su situación matrimonial, lo cual tiende a sumar presión y vulnerabilidad en la vida de las mujeres:

Los hombres piensan que una puede continuar su vida como antes con ellos, pero no se dan cuenta que la mujer, ya con una ristra de hijos, ya no puede seguirlos como antes y ellos en vez de entenderlo mejor se van y buscan a otras mujeres y dejan a sus señoras todas amargadas, cuidando hijos (Lucía).

Como vemos, la infidelidad es un tema que aparece constante y repetidamente en las narrativas de la gente de la localidad, en forma de chisme o como constatación de la realidad de las parejas. Surja ya como un acto aislado o recurrente, o ya como fantasía y posibilidad ocasional, a la infidelidad se le tolera –incluso, como un desenlace “natural”– derivado de la distancia entre los cónyuges. La infidelidad es entendida como la falta de certeza para salvaguardar el compromiso de la lealtad establecida. Puede expresar múltiples lógicas que principalmente marcan una desventaja para la mujer, aunque se debe tomar en cuenta que es un recurso o estrategia empleado también por las mujeres en su intento de recuperar cierta intimidad afectiva o sexual. Es, además, expresión de la angustia que viven en la situación de espera, como lo refleja el testimonio de Lucía, a quien no le gustaría seguir aguardando indefinidamente a Gabriel, pues quizá él viva otra relación en Estados Unidos:

Yo la verdad que le he dicho a Gabriel que por favor a mí me avise si algo llegara a pasar por allá, para no estarlo nomás esperando, yo ya

veré si me junto con otro [...] porque a mí no me preocupa tanto que por no estar con Gabriel me quede sin dinero; ¡total!, que otras veces he estado mucho más jodida y sobrevivo, pero yo no le pasaría que me deje a mí aquí nomás esperaando y él por allá, con otra vieja y otra familia (Lucía).

Lucía elabora en su imaginario su plan de acción, que comienza por prevenir a Gabriel ante la posible infidelidad que pudiera cometer mientras está en Estados Unidos; le advierte que dejaría de esperarlo como parte de su reacción inmediata para después anunciarle que, en dado caso, ni siquiera las deudas y las remesas la detendrían, pese al estado de pobreza al que pudiera enfrentarse, para emprender la búsqueda de una nueva pareja.

Otra forma de reaccionar ante la posible infidelidad es de manera más autocompasiva, como lo expresa Jobita:

Me duele estar así [viviendo separada de mi marido] porque yo me pongo a pensar y digo “¡Ay Dios mío!, él allá andando con otra vieja y uno aquí esperáandolo”. Tantos años sin tener a la gente, uno aquí esperándolo y él allá andando con viejas y viviendo su vida por allá. Y aquí uno de menso esperándolo todavía. Eso es lo que también me puede [me aflige] (Jobita).

De esta manera, la infidelidad –tanto si forma parte sólo de las fantasías o si existe en la realidad– provoca sentimientos encontrados que hacen que las mujeres se conciban a sí mismas como seres pasivos e ingenuos respecto a la acción de sus maridos. Bajo estas condiciones, la espera se transforma en sinónimo de pasividad y torpeza, y la razón de sentimientos encontrados y de muchas inseguridades.

Las fantasías como túneles de la espera

La recurrencia a las fantasías es un recurso expresado en el ámbito de lo privado que sirve para resolver o atenuar la desesperación producida por la espera; es como una ventana que permite respirar aire puro y fresco y que oxigena al cuerpo; son las ganas de imaginar, ensayar o actuar –muchas veces de forma contraria y muy distantes de la situación real–, que buscan superar lo intolerable. En cierto modo son escapes momentáneos. De hecho, la fantasía es parte de un imaginario que permite soportar el peso del día a día y que opera haciendo parecer real la posibilidad de dar un giro a la posición de espera y cambiar el conglomerado de situaciones que ésta conlleva.

Cuando logré acceder a una mayor confianza de parte de las mujeres de la localidad comenzaron a compartirme algunas de sus fantasías como esposas en espera de su marido. Una frecuente es el deseo de migrar solas, sin sus maridos. Otra, son las ganas de tener un novio que no sea su marido; y una, incluso más recurrente, es imaginar diversas formas de dejar al marido y no esperar a ser ellas las dejadas. Sin embargo, por el lenguaje que utilizan, tanto verbal como corporal, en la mayoría de los casos se observa que se quedan ahí, como fantasías que, aunque se reiteren, no se llevan a la práctica.

Algunos ejemplos surgen del testimonio de Alicia: “le dije a mi papá que sí me quiero ir un tiempo [a Estados Unidos], por lo menos en lo que pasa todo esto [el rompimiento definitivo con el esposo] y alejarme un poco de él y su familia”. Sin embargo, Alicia sabe bien que irse a Estados Unidos implicaría estar más cerca de su esposo, y quizá sea justo esta la manera de expresar su anhelo reprimido. También puede ser que con estas palabras exprese el intenso deseo de poder hacer lo mismo que hizo su marido: irse. Otro ejemplo es el discurso de Jobita, que muestra su deseo por parecerse a aquellas mujeres que se “llean de valor” y deciden dejar a sus maridos:

Ese día que Dios me dé valor, entonces ese día sí voy a agarrar valor y me voy a largar con mis hijos [...]; yo me imagino que no todas las mujeres que tienen a su marido en Estados Unidos lo viven como yo, porque aunque sí todas nos vemos así, pero otras agarran valor y han de decir: pues aquel anda por allá. Y buscan refugio y se buscan a otro [hombre] (Jobita).

La brujería es a lo que recurren algunas mujeres que desean realizar sus fantasías y deseos; Alicia o Jobita pueden ser ejemplo de quienes, en medio de la incertidumbre generada por la espera, recurren a la brujería y a la consulta de mujeres que se dedican a adivinar el futuro. Algunas mujeres de la localidad encuentran en la práctica de la brujería la búsqueda de certezas, la recuperación del control de sí mismas y de sus emociones –quizá– perdidas a consecuencia de su relación de pareja. Es también una forma de paliar la desesperación: “yo fui con ella [la lectora del destino mediante cartas] para que se me quitara la curiosidad, más que nada de mi esposo porque no habla [por teléfono], y saber qué hace por allá” (Alicia).

Alicia busca las respuestas de lo que llama “curiosidad”, que podría ser entendida como una gama de inquietudes que le generan impotencia por no saber lo que sucede con la vida de su marido. Pareciera que necesita que le proporcionen seguridad por medio de lo que pudiera develarle una mujer que lee las cartas:

Fui a ver a la que echa las cartas para ver si me iba a decir lo que pasa con mi esposo a ver si era cierto lo que yo pienso [...]; solamente por eso fui, por eso [...] y la señora que me echó las cartas me dijo que mi esposo andaba con una mujer allá, pero que la mujer no vivía con él porque era casada y que los días que descansaba [del trabajo] se la pasaba con ella (Jobita).

Alicia y Jobita buscan la seguridad que han perdido o una certeza respecto a lo que desconocen sobre la vida cotidiana de sus parejas, quizás también buscan sentir un poco de control en su relación conyugal a partir de tal intento: “la señora que lee las cartas me dijo que mi esposo está a veces a punto de llamarme pero hay algo que se lo impide y me dijo que era otra mujer la que estaba entre mi esposo y yo, que era más morena que yo, dijo ‘es una mujer muy morena, mucho más morena que tú, es una negra ésa’ (Alicia). Sin embargo, es interesante que encuentran respuestas similares a las creencias que se han construido acerca de su matrimonio y la presencia de un tercero en disputa, lo que finalmente les genera mayor incertidumbre y por consiguiente mayor ansiedad; la adivinadora les propone soluciones para su malestar:

La señora me dijo: “¡Cúrate! porque a las únicas que les haces falta es a tus hijas. Yo te cobro ocho mil pesos pero en esta misma semana que te haga el trabajo, en esta misma semana lo tienes que tener a tu lado aunque no venga para México” [...]; y yo pienso que a lo mejor por eso me pegan a mí tanto los dolores de cabeza, pero Dios es tan grande y la Virgen que no va a dejar que me peguen los dolores y que se le devuelva todo lo malo a la persona que quiere el mal para mí (Jobita).

Es interesante observar que Jobita primero buscó las palabras de un clarividente como respuesta a sus incertidumbres. Sin embargo, cuando el presagio es desafortunado y tiene que ver con lo que ella ha supuesto, entonces recurre a otras imágenes o seres supremos, como la Virgen o Dios, capaces de controlar una situación que percibe como fuera de su control, con el fin de encontrar protección:

Yo lo único que quería saber de la señora adivina, era eso. Yo quería saber si mi esposo va a regresar o no va a regresar —“dígame lo que

quiero saber”—, y, pues, ya me dijo: “Pues a ti te espera un bonito futuro, muy buen futuro que tienes” (Alicia).

Con estos testimonios vemos cómo las fantasías juegan un doble papel: pueden servir de soporte emocional a las mujeres que las utilizan para darse valor o para alimentar la esperanza respecto a su situación matrimonial, pero también pueden servir para hacer crecer las angustias y para mermar la tranquilidad de las mujeres. Las fantasías se convierten entonces en una especie de túneles que ante la situación de espera pueden llevar a las mujeres a emociones diversas y siempre impredecibles.

El control a la distancia como condición de la vida íntima

A diferencia de las mujeres, los migrantes varones tienen múltiples formas de tener certeza y control sobre su relación matrimonial, lo que es reflejo de las relaciones diferenciales de poder en la pareja. Se trata de diversas estrategias y acciones que crean lazos y circunstancias de mucho peso. Una de ellas es el control mediante el embarazo:

Yo oía a mi cuñada [la hermana de su esposo] que le decía a mi esposo que antes de que se fuera hacia Estados Unidos me dejara embarazada, y yo decía que no; ¿para qué?, si luego ni volvería y me dejaría con toda la responsabilidad sola [...]. Será que una está bien cerrada y ni siquiera comprende las cosas a veces. Y yo creo que mi esposo dijo: “la embarazo antes de irme para que no se mueva ni haga nada”; y sí, cuando mi esposo vino a vernos yo salí embarazada del niño y me dijo: “me voy a ir otra vez para Estados Unidos y quiero que te fijas bien en los niños, no vayas a trabajar, te vas a quedar con mi mamá para que te cuide y te ayude” (Jobita).

La función de procrear hijos dentro de un matrimonio está entendida como la única forma de consolidar el núcleo familiar. Sin embargo, el significado que adquiere para mujeres y varones es distinto. Para una mujer representa la forma de consolidarse como “mujer”; es decir, aquella que en adelante se dedicará al cuidado de la casa y de los hijos mientras el marido trabaja lejos. El varón verá en la procreación una expresión de autoridad que consolida su masculinidad y que lo proyectará ante la sociedad con otro poder dado: ha logrado embarazar a su mujer y eso le implica asumirse en su papel de proveedor, el cual será fundamental para la crianza de los hijos y llevará a cabo migrando a Estados Unidos.

Otro mecanismo de control efectivo es el envío de dinero a la localidad, ejercicio de poder que los varones migrantes han sabido acumular y desarrollar en distintas formas que les reportan ganancias afectivas y de autoridad moral, a pesar de que no se trate frecuentemente de grandes contribuciones y que en ocasiones lo ahorrado o logrado corresponda más a los intereses del varón que a los de la mujer. Como se observa en varios de los casos, se gana para comprar camionetas o un tractor y se tiene menos disposición para los gastos que la mujer considera necesarios. Además, se ejerce una supervisión constante sobre la forma en que la mujer administra el dinero:

Y le tengo que dar cuenta del dinero gastado; si es un chicle le tengo que dar cuenta del chicle. Antes me mandaba trescientos dólares, en la casa de cambio me daban tres mil doscientos pesos que eran para la comida, la escuela de las chiquillas. Y mi suegra y toda su familia le decían ¡que me daba un dineral y que yo desperdiciaba el dinero! Y hace poquito ya empezó a mandarme nomás dos mil pesos cada mes (Jobita).

El dinero es un medio importante de control a larga distancia, porque no sólo representa un medio de soporte económico, sino un medio de afecto. A través del envío de dinero se establecen –por ejemplo– favoritismos del padre hacia algunos de los hijos; también a través de él se expresa si hay comunicación y cercanía entre la pareja o si existe un alejamiento: cuando se está bien en la relación matrimonial el envío es constante; cuando se está mal, el envío es menor en cantidad y no es constante. Cuando el esposo tiene amante en la localidad, el dinero llega a expresar incluso la prioridad que se establece entre la esposa y la amante.

Un caso más de control a larga distancia es la asignación o la transmisión de funciones de padre y esposo que el varón delega en su madre o en las mujeres de su familia. Un caso de esto es el ritual de entrega de las remesas: el varón que muchas veces no confía en su esposa envía a su madre las remesas para que sea ella la que las entregue de manera directa a la esposa, como en el caso de Jobita; pero en ocasiones esta práctica se lleva al extremo y se ejerce no únicamente para el envío de dinero, sino para el de cualquier noticia o forma de comunicación con el varón migrante y la esposa:

De allá en Estados Unidos la mera verdad nosotros no sabemos cómo está viviendo él y todo eso. Nada más nos manda dinero cada 22 días o cada mes. Las que sí saben en dónde vive allá y todo eso pues es su familia de él [su mamá y hermanas]; si nosotros necesitamos algo urgente tenemos que avisarle a mi suegra o a mi cuñada. Ellas sí tienen el teléfono de él, allá en Estados Unidos. Y días después él [su esposo] se comunica por teléfono con nosotros, porque nosotros no sabemos ni en dónde localizarlo ni nada, ¡imagínese nomás! (Alicia).

Esta práctica nos muestra el control profundo que el varón quiere ejercer sobre la mujer a través de su madre; lo cual representa, muchas veces, una humillación para la mujer, a quien no se le considera digna de confianza para recibir directamente el dinero, ni ningún tipo de información sobre ellos y su vida en el norte.

La madre es la principal depositaria de la confianza del varón migrante y por ello desempeña un papel fundamental en la vida del matrimonio. Tal parece que su objetivo es preservar las funciones familiares a pesar de la distancia y el tiempo de separación. La suegra funge entonces como “deber ser” de los comportamientos sociales de su nuera. Este es el caso de la suegra de Alicia, quien le explicaba a su hijo, vía telefónica, cómo es que él debía tratar a su esposa: “mi suegra le decía: ‘ahora no la dejes ir a casa de sus papás, que no vaya, porque para eso se quería casar, para quedarse aquí’ mi suegra quisiera que yo cocinara en fogón como ella” (Alicia).

Como hemos observado en varios casos, cuando el marido migra a Estados Unidos, lo que socialmente procede es que la esposa y sus hijos sean custodiados por la suegra en la casa de ésta. El hijo migrante normalmente deposita total confianza en la palabra y las acciones de su madre con respecto al control que ejerce sobre su esposa: “¿Por qué no nos cree lo que le decimos nosotras, si somos también su familia?”, se cuestiona Sara, en su intento por comprender por qué su esposo otorga más atención a las noticias que le cuenta su madre vía telefónica que a las noticias que ella le proporciona acerca de la familia.

Lo anterior refleja la existencia de otro principio implícito en la localidad: en las mujeres fuera de la familia no se confía y, por ello, habrá que ejercer cuidado y control de la esposa del hijo migrante: “Yo vivía en su casa [de su suegra] y de todas maneras me decían que yo metía el pelado [al amante] por la ventana, ¿cómo va a ser eso?” (Jobita).

En el caso de Alicia se refleja otra forma del poder ejercido por la suegra: “cuando vivía con mi suegra yo tenía miedo que dijera ‘¡Ay!’ a cualquier cosa. Y sabía yo que si yo me venía sin permiso para acá [casa de sus padres] y mi suegra se enteraba y le decía a mi esposo, se me iba a armar la bronca (Alicia).

Se observan al menos tres tipos de control de la suegra: uno, el cuidado de la esposa para custodiar sus acciones; dos, la administración de las remesas; y tres, la centralización de la comunicación y noticias. Cuando el control de la suegra se vuelve muy absorbente remata en un conflicto entre mujeres, en donde una de ellas tiene la verdad y la maneja discrecionalmente y la otra, que no la tiene, sólo puede suponer e interpretar. Una cumple con la función de controlar y custodiar, y la otra, más joven, cumple con su función de esposa en estado de espera.

Vemos que cuando el esposo migra algunas funciones masculinas –por ejemplo, el control de la esposa y la portación de la autoridad en el hogar– se traspasan a la madre y no a otro hombre, como sería el padre del migrante. Es por demás interesante que sea una mujer de edad avanzada (la madre) quien lleve a cabo ese ejercicio de máxima custodia hacia otra mujer más joven (la esposa en espera). Este principio se reproduce de generación en generación, de tal manera que la que hoy en día es la suegra que custodia, muy probablemente en su juventud también fue custodiada por su propia suegra. En este sentido, la esposa vive subyugada porque permite el ejercicio del poder sobre ella a través de otra mujer con licencia social de ejercer esa figura masculina del hijo-esposo ausente:

Aunque él [esposo] no esté aquí, desde allá nomás quiere estar mandado. Una vez mi suegra, yo no sé qué tanto le contó a mi esposo, el caso es que él ya no me mandó dinero. Ni puso la cocina integral, ni la ventana, ni las puertas, ni nada (Jobita).

Mi suegra le calienta la cabeza a mi esposo: “mira lo que está haciendo tu vieja, va a echar a remojar la ropa, ni que ella no apestara”. Y mi esposo luego luego empezó a reclamarme y me quiso golpear (Jobita).

Ella lo manipulaba bastante, que no la dejes ir [a casa de sus padres], que aplástala (Alicia).

Como se vislumbra a partir de los testimonios es la madre del esposo migrante quien busca preservar ambos ejercicios del matrimonio; tanto el de la esposa como mujer y madre, como el que debe ejercer el hijo migrante como padre y esposo, a pesar de que esté ausente. Es posible que la función de la madre del migrante precisamente sea la de proteger el prestigio social de su hijo migrante como un hombre que es buen esposo y padre de familia; por ello es que la suegra actúa en nombre del esposo y hace presente, virtualmente, el ejercicio masculino de control hacia la esposa a través de su función de suegra.

Otra forma de ejercicio autoritario de la suegra es la de impedir que la esposa trabaje fuera del hogar para tener ingresos económicos. Se supone que ante la sociedad local la esposa de un migrante en Estados Unidos está absuelta de premuras económicas, pues su esposo migrante está ejerciendo a la distancia su función de proveedor del hogar. El hecho de que la esposa trabaje fuera del hogar equivale a desprestigiar la función del esposo migrante proveedor; entonces la suegra como protectora del ejercicio masculino del hijo varón no permitirá que se burle o ignore el ejercicio de esposo y jefe de familia:

Y mi suegra por eso me gritó diciendo que ¡qué vergüenza para su hijo, que aquel pendejo ya me había dado permiso de trabajar y que qué iba a decir la gente, yo trabajando de criada en otra casa!; ¡qué vergüenza!

Y yo le dije “pues sí, porque usted no quiere que la gente sepa cómo me trata su hijo, la gente piensa que porque su hijo está en Estados Unidos nosotros [esposa e hijos] vivimos bien y nos manda mucho dinero, pero ¡no! eso no es cierto”. Y eso fue el enojo de mi suegra (Jobita).

Una suegra cuenta incluso con la capacidad de avalar que el hijo varón forme un segundo hogar:

Y siempre hablaban [suegra y cuñada] tras de mi espalda de esa mujer [la amante del marido] y cuando me miraban se callaban y platicaban de otra cosa. Pero esa es la desconfianza que yo tengo y he tenido toda mi vida [...]. Y platican de cómo anda mi esposo por allá [Estados Unidos]. Y eso es lo que a mí me inquieta: que ellas saben todo de él y yo no sé nada (Jobita).

“Y yo les dije: ‘bola de alcahuetas [que le conocen a su amante] ¿para eso le sirven a Juan?’ Le habían de servir para darle buenos consejos, y no eso de tener dos mujeres” (Jobita).

Podemos concluir entonces que la función de la suegra es de suma importancia en la organización social de una localidad con características transnacionales. No solamente es la encargada de ejercer el papel de esposo y padre que le corresponde al hijo migrante, sino que también es un actor *bisagra* que garantiza la continuidad de la organización social establecida; por ejemplo, en lo referente a los ejercicios de género. Dado el carácter patriarcal que impera en la vida familiar de la localidad es irónico percatarse del hecho de que es una mujer quien ejerce la función que corresponde al patriarca. La suegra lleva a cabo la función de cuidar a la esposa que espera al marido migrante y al mismo tiempo se convierte en la autoridad que administra y regula sus acciones, como si fuera la figura masculina familiar.

IV. LA VIDA FAMILIAR EN CONTEXTO TRANSNACIONAL

*soñar en que algún día abrazaré sus
brazos que parecen trozos de encino.*

RITA, 2004
(madre de cinco hijos migrantes).

La familia también vincula varios niveles sociales, lo que la convierte en una unidad de análisis idónea para determinar el impacto de procesos en los niveles micro y meso sociales. Usualmente, las investigaciones han reconocido su papel mediador entre los individuos y los determinantes macro estructurales, su capacidad para generar respuestas y reorganizar el bienestar común de cara a los vaivenes económicos, su importancia como unidad de producción y consumo, sin dejar de lado su papel central como productora de valores e ideologías que fortalecen la cohesión social, incluidas aquellas que legitiman y preservan las inequidades de género.¹⁷

ARIZA, 2014.

17 Traducción de la autora.

La complejidad de la vida familiar transnacional

Este capítulo ofrece varios conceptos que permiten comprender a la familia como un núcleo clave en el proceso migratorio, en ese sentido puede entenderse como una continuación del capítulo anterior. Por constituir la unidad inicial del afecto, la familia es también el espacio donde ocurren las relaciones primarias de socialización entre los individuos, así como los primeros ejercicios de género. En la familia se forja la subjetividad y al mismo tiempo se entrelazan los procesos sociales, se desarrolla la identidad grupal y se depura el sentido de pertenencia comunitario. Es un espacio lleno de complejidad por donde se cruzan un sinnúmero de procesos psíquicos, individuales y sociales; un espacio que va conformando la trayectoria de vida de cada uno de sus miembros y la de la familia como tal.

Es en el seno de la familia donde se inculcan las creencias, las ideologías y se enseña el sentido de la vida y de la muerte.¹⁸ Es el espacio extendido desde el cual se detonan una infinidad de procesos que marcarán las consecuentes esferas meso y macrosociales en las que los individuos, como protagonistas de la acción social, delimitarán su territorialidad igual que múltiples formas de vinculación con la localidad, el grupo social y la condición laboral. De esa forma, la familia se convierte en la primera adscripción que da paso a la socialización.

La migración hacia los Estados Unidos es el fenómeno que interrumpe los ciclos de la vida familiar, modifica los patrones de comportamiento de individuos y grupos, y favorece diversas formas de adaptación

18 Existen varias teorías e investigaciones provenientes del campo de la psicología que explican el tema de la familia como el espacio que marca el inicio de la vida y la significación humana, así como sus dinámicas internas y con el entorno; entre algunas de las corrientes más importantes están la teoría sistémica, la Gestalt y la terapia cognitivo-conductual. Actualmente, la técnica de constelaciones familiares ha tenido amplia aceptación.

en las condiciones de vida propias del contexto transnacional que operan aquí y allá. Como hemos venido analizando, las costumbres de la localidad no permanecen intactas ante el evento migratorio, sino que se van complejizando al incorporar formas de decir y hacer en las dinámicas familiares e interacciones que se desarrollan entre los que se van y los que se quedan, de tal manera que “lo que estamos presenciando es una intensificación de las relaciones sociales mundiales que unen localidades distantes de forma tal que los eventos que suceden en un lugar están determinados por otros, que ocurren a miles de millas de distancia” (Kearney, 1995: 548).

En tanto unidad social, la familia experimenta también un proceso constante de cambio ante el evento migratorio. Sin embargo, y aunque implica una inminente separación geográfica entre los miembros de la familia, no conlleva una disolución forzada o definitiva, puede incluso generar climas más o menos favorables y de estabilidad. En ese sentido, la premisa que subyace en este capítulo es que las relaciones existentes entre familiares migrantes y no migrantes no se desgastan ni se pierden, sino que se adaptan a distintos espacios y modos de vida, así como a ámbitos económicos, políticos y culturales diversos. Esto es lo que he propuesto denominar como *flexibilidad familiar*.

Los actores en contexto transnacional buscan la coexistencia y la sincronía entre la vida local, social y familiar desde ambos lados de la frontera; lo que nos lleva a suponer que existe una comunidad binacional¹⁹ entendida como el espacio de referencia de un grupo de personas cada vez más extendido en la distancia y a pesar —o, precisamente, gracias— a que viven a uno y otro lado de la frontera. De acuerdo con Smith

19 Cristina Oehmichen (2001) utiliza el concepto de *comunidades extendidas* para identificar el proceso de relaciones ininterrumpidas entre migrantes y no migrantes con el fin de perpetuar su sentido de pertenencia a la comunidad.

(1999) la posibilidad de establecer la simultaneidad es lo que determina la durabilidad en las formas de vida transnacional. Lo interesante de este planteamiento es que resalta la participación simultánea de los migrantes y no migrantes en las vidas sociales, afectivas, políticas y económicas de sociedades tanto receptoras como originarias que aparecen ligadas a intereses y significados que son percibidos como compartidos. Tal perspectiva deja atrás concepciones que ven los procesos migratorios como eventos definitivos de cambio y separación del lugar de origen, y que no han entendido la doble dinámica de la transnacionalidad.

La diversidad de la vida familiar, de acuerdo con García y Musitu (2004), lleva a numerosos científicos sociales a cuestionar y redefinir las unidades de análisis más apropiadas a las condiciones contemporáneas. Hay urgencia de reflexionar acerca de nuevos planteamientos teóricos que permitan comprender las múltiples dinámicas y el manejo de recursos que implementan las familias en modalidades emergentes de relación y prácticas a partir de las migraciones como procesos cambiantes característicos del mundo actual. Es por ello que los planteamientos de autores como Murray (1981) abren la posibilidad de seguir investigando acerca de las diversas maneras en que hoy día se comprende la vida familiar en su complejidad. Murray (1981) distingue la composición de la familia *de facto*, en donde se toman en cuenta únicamente las familias que residen en la localidad en el presente, y la familia *de jure*, que también incluye a los ausentes. El autor nos muestra las dificultades para definir con precisión los límites de los llamados “grupos domésticos” cuando discute si estos deben incluir a los ausentes. D’Aubeterre (2000a) va más allá en su crítica al considerar que la ausencia no puede más que ser incontrolable en su permanencia.

Otra contribución muy sugerente en este mismo sentido es la de Mummert (1999), quien considera al hogar allende su adscripción física; esto es, más allá de las cuatro paredes y el techo que lo delimi-

tan: “el hogar existe en las mentes de las personas involucradas (que lo toman como el nicho de su vida íntima) en procesos de cambio socioeconómico y transnacionalización y en todo caso es una imagen de unidad de la pareja, de los esposos y de los hijos (1999: 470)”. Por ello, para caracterizarlo y comprenderlo, propone aclarar previamente los lineamientos de las identidades de género y comprender las responsabilidades correspondientes.

Más tarde se consideró el concepto de *hogar transnacional* (D’Aubeterre, 2000) como la unidad simbólica compuesta por vínculos construidos entre los parientes que lo constituyen, independientemente de su distancia temporal y espacial. Este concepto ha resultado una categoría de análisis útil en la comprensión de los procesos, tanto de asistencia como de reproducción en espacios sociales plurilocales, que enfatizan menos en el criterio de coresidencia o cohabitación.

El concepto de *grupo familiar* buscó hacer presentes a los ausentes al referir al ámbito donde se crean y recrean, de manera particular, relaciones sociales de intercambio, de poder, de autoridad, solidaridad y conflicto entre los migrantes y no migrantes:

Un ámbito social, cultural e históricamente situado de interacción y de organización de procesos de reproducción económica, cotidiana y generacional [...]. Es un ámbito de interrelaciones materiales, simbólicas y afectivas en donde tiene lugar la formación y socialización primaria de los individuos y el reforzamiento de las actividades, los significados y las motivaciones que fundamentan las actividades grupales (Salvia, 1995: 49).

En esta investigación el concepto de grupo familiar es fundamental en tanto refiere al conjunto de relaciones sociales establecidas

entre migrantes y no migrantes que son organizadas y consolidadas a través del parentesco (Malkin, 1999) y que se materializan en las redes de convivencia, así como en la constitución de identidades culturales, de género y generacionales (Salles, 1991: 54). En ese sentido, se define como una instancia mediadora en el espacio social entre el vínculo micro-macro, portadora y generadora de ámbitos intersubjetivos entre sus integrantes y su agencia individual, que la ubica en el primer sitio de participación en la organización social. Simultáneamente se le considera como el territorio de pasaje que conecta con múltiples procesos regionales, nacionales y globales, específicamente los generados en torno al proceso migratorio.

Para cerrar, es importante decir que a pesar de que hasta hace relativamente poco tiempo se logró cristalizar el enfoque que considera a la familia como una dimensión social en la que sus miembros no necesitan estar presentes para ser parte de ella, desde hace varios años se viene señalando la importancia de la asistencia proporcionada a los migrantes por parientes y amigos (Lomnitz, 1975; Arizpe, 1978; Malkin, 1999). Se trata de lazos que vinculan comunidades remitentes y puntos específicos de destino en las sociedades receptoras que han sido identificados por los analistas como *redes sociales*, donde las redes constituidas por los grupos familiares son fundamentales en tanto que proporcionan un círculo social de apoyo, de trabajo, de mejora de la vivienda en el lugar de donde migran y que, inclusive, operan en el campo de las relaciones sentimentales.

Lo que esto demuestra es que los migrantes nunca están solos; viven dentro de una red de relaciones sociales que los guía y los sostiene, que les proporciona oportunidades y los protege de riesgos (Bertaux-Wiame, 1993). Se ha observado que el migrante, al trasladarse a una tierra vista como territorio hostil, se previene con recursos defensi-

vos y por ello recurre preferentemente a sus nexos familiares para compartir los riesgos y las dificultades de la vida en el exilio. Esa posibilidad se deja abierta a los que se quedan en la localidad de origen, quienes se valen de los mismos lazos para mitigar la soledad y la ansiedad de tener a un ser querido lejos pero al que se refieren también con orgullo por estar “del otro lado”. La referencia que abre la posibilidad de dirigirse y manejarse desde Estados Unidos, a pesar del fuerte apego sentimental a su lugar de origen, responde a vínculos familiares entrañables pero también se puede ver en el sentido propuesto por Massey como la expresión de “una ideología muy pronunciada que favorece y legitima la migración del retorno” (Massey, Alarcón, Durand *et al.*, 1990).

A lo largo de este capítulo se ofrece un desarrollo conceptual que asume lo tratado en el capítulo anterior respecto a la vida íntima matrimonial y familiar para finalmente llegar al entrelazamiento de redes que es propio de los grupos familiares. En esta evolución conceptual podremos entender mejor el carácter de la vida familiar tanto en el lugar de origen como en el lugar de inmigración. El grupo familiar se constituye así en el haz de relaciones múltiples y decisivas que conforman el escenario clave para explicar las vivencias íntimas y sociales de los migrantes y no migrantes.

Escenarios y estrategias de la organización familiar

Este apartado busca aportar al debate elementos en torno a las continuidades y discontinuidades de la estructura del sistema familiar en contexto migratorio, específicamente respecto a las funciones y los roles de los miembros de la familia: ¿cambian estos roles por completo, permanecen, se reemplazan, se ajustan?

Las continuidades y discontinuidades de un sistema estructural de familia ante el evento migratorio han sido pensadas desde distintos

ángulos. Rosario Esteinou (2007), por ejemplo, ofrece en su compilación de textos una propuesta de análisis de la vida familiar que permite enfatizar las fortalezas que los grupos familiares desarrollan, las cuales sirven para superar los efectos producidos por las situaciones de conflicto que, frecuentemente, se tornan en laberintos sin salida cuando se enlazan con otras vertientes de conflicto individuales o sociales. El enfoque de los autores compilados por Esteinou busca subrayar cómo es que las familias tienen éxito a la hora de encarar las dificultades inherentes a la sobrevivencia y el sentido de la vida. En ese enfoque se trata de encontrar una alternativa más optimista ante el análisis que “[considera] solamente los problemas y los fracasos de la familia [y enfatiza] el hecho de que se necesita un enfoque positivo para ser exitoso” (Peterson y Hennon, 2007: 136).

Este enfoque resultó de gran utilidad en la presente investigación en tanto ofrece una explicación muy pertinente respecto a la continuidad de los lazos familiares en condiciones adversas provocadas por la migración y lo hace con una visión optimista centrada en estudiar cómo las familias enfrentan los desafíos de forma creativa y efectiva sin detenerse tanto en averiguar por qué las familias se estancan y fracasan.

De hecho, los diversos autores del libro coordinado por Esteinou basan sus análisis en destacar todas las fortalezas encontradas dentro de las familias que residen a ambos lados de la frontera entre Estados Unidos y México. De manera particular, Peterson y Hennon (2007) emplean la categoría de *familismo* y la importancia de la unidad familiar y las redes familiares como generadoras de recursos para hacer frente a distintas adversidades como sería la separación familiar temporal y sus secuelas. El *familismo* se refiere a “un sistema de creencias que incluye sentimientos de lealtad, reciprocidad, responsabilidad y solidaridad hacia los miembros de la propia familia” (Peterson y Hennon, 2007: 136).

Algunos de sus aspectos son la importancia del amor, la cohesión y las obligaciones recíprocas entre los miembros de la familia.

Entre los diversos autores compilados por Esteinou (2007) se identifican tres fortalezas fundamentales a tomar en cuenta dentro de las familias:

- a) La cohesión, entendida como sentido de cercanía con otra persona. Se distinguen cuatro niveles: desenganchado, conectado, cohesionado o amueganado; siendo los de en medio los más óptimos.
- b) La flexibilidad, es la cantidad de cambio que ocurre en el liderazgo, en las relaciones de género y en las reglas de relación. Los niveles son: rígido, estructurado, flexible y caótico.
- c) La comunicación, es el elemento que suaviza las fricciones entre los miembros de la familia y entre la pareja. La comunicación familiar es lineal, cuanto mejores sean las habilidades de comunicación más fuertes serán las relaciones de la familia y de pareja. Tiene seis elementos: habilidades para escuchar, para hablar, apertura de uno mismo, claridad, permanecer en el tema, respeto y consideración.

DeFrain y Olson (2007) suponen que las fortalezas familiares de cada cultura y contexto son únicas y diferentes de todas las demás, por ello es que estas tres fortalezas que nos sugieren funcionan sólo como referente que da pie a la búsqueda de las diversas estrategias y acciones que, en el caso de las familias de nuestra localidad de estudio, les permiten dar continuidad a una vida familiar conformada por migrantes y no migrantes y caracterizada por una serie de circunstancias derivadas del evento migratorio.

En lo que sigue explico, a partir del trabajo etnográfico realizado, diversas estrategias mediante las cuales se replantean los escenarios

de vida familiar de localidad ante el evento migratorio; estas consisten en diversos arreglos de organización de funciones y roles, principalmente de parentesco, en los grupos familiares que logró identificar entre los migrantes con quienes tuve contacto.

Es importante mencionar que estas diversas estrategias de organización familiar funcionan, en gran medida, apoyadas por lo que en el capítulo anterior denominé como *puentes virtuales*: mercancías u objetos simbólicos pero también representaciones o prácticas afectivas –como las llamadas telefónicas, el intercambio de chismes, las fiestas, el lenguaje coloquial, los regalos enviados a uno y otro lado, etcétera–. Estos puentes conforman un espacio imaginario en el que ocurren prácticas, acciones y una infinidad de elementos que vinculan las experiencias que permiten establecer la continuidad de lazos y formas de comunicación entre las personas que radican en ambos lados de la frontera.

Son diversas las estrategias que encontramos en las familias transnacionales y estas se derivan de los diversos escenarios de organización familiar, los cuales dependen en gran medida del estatus migratorio de los miembros de cada familia, específicamente en cuanto a las limitaciones de tránsito entre un país y otro. Describiré a continuación los tres escenarios que con mayor frecuencia encontré en la localidad y, en un segundo momento, reflexionaré sobre las estrategias derivadas de ellos.

El primer escenario describe la relación a distancia que se entabla entre hijos que son emigrantes y padres que se quedan en la localidad. El segundo escenario se establece entre los padres que se ausentan del hogar y los hijos que se quedan en la localidad. El tercer escenario se desarrolla en la relación establecida entre hermanos emigrantes con hermanos no emigrantes que se quedan en la localidad.

Primer escenario: hijos migrantes

El primer escenario de la vida familiar transnacional lo observamos en la relación a distancia que tiene lugar entre hijos que son migrantes y padres que se quedan en la localidad. Antes de que comenzaran las oleadas de migración en la localidad, se suponía que los hijos residirían después de casarse con la familia del esposo. Sin embargo, la migración ha provocado un esquema diferente, es por ello que los padres entienden claramente que no tienen el control de la vida ni de las decisiones de sus hijos y que la migración es casi un evento inevitable:

Los hijos son como los pajaritos, levantan sus alitas y se van y nosotros como padres ¿qué hacemos? sino echarles la bendición y pedirle a Dios que los bendiga, porque no los podemos tener con nosotros todo el tiempo (Rita).

A pesar de ello sienten un profundo dolor, y una gran preocupación deriva de la situación ilegal en la que –la mayoría de las veces– parten los hijos: “se va y se lleva un pedazo de mi vida” (Rita). Sin embargo, frente a los hijos y en el ámbito público, asumen cierta resignación y muestran lo menos posible el sentimiento de tristeza que les embarga:

Y qué me gano con sentir si de todas maneras [mis hijos] no están y no nos podemos ver, entonces yo me pregunto ¿para qué siento? (Melisa).

¡Ay mamá, yo quisiera que todo siguiera igual, que comiéramos juntos todos los días en la mesa del comedor de nuestra casa! (Lucía Rosales) “no hija, uno debe de estar en donde está el trabajo” (Sofía Rosales, su madre).

Hay algunos padres en la localidad que no han vuelto a ver a sus hijos desde que éstos migraron; en algunas ocasiones de trata de un par de años o incluso meses; en otras, de más de una década. El reencuentro con los hijos migrantes depende de diversas variables: entre las más importantes está la existencia de documentos que permitan la libre circulación hacia ambos lados de la frontera, situación que casi nadie tiene resuelta. Sin embargo, a pesar de la falta de documentos hay quienes después de algunos años deciden regresar a la localidad a visitar a sus familias; incluso hay quienes establecen un patrón cíclico de regreso de cada cuatro años, con o sin papeles. También hay migrantes que, pese a la imposibilidad de regresar pronto a la localidad, mantienen sus lazos mediante diversas estrategias como son el envío de remesas, las llamadas telefónicas, etcétera.

Sin embargo, en otro tipo de familias ocurre que el vínculo afectivo entre padres e hijos no es suficientemente fuerte como para que se propicie el reencuentro. Este es el caso de los hijos de Melisa Arreola, quienes no han regresado a la localidad desde que migraron y se encuentran física y virtualmente alejados de sus padres debido, según la percepción de Melisa, al maltrato que recibieron durante toda su infancia de parte de su padre, que era alcohólico. Los hijos de Melisa migraron hace más de diecisiete años, nunca han regresado a la localidad y no le envían dinero regularmente a su madre, más que cuando es el día de su cumpleaños o el día de las madres:

Yo pienso que mis hijos no me envían dinero no porque ellos no me quieran sino porque ellos no quieren que el dinero llegue a las manos de su papá. Ellos quedaron muy dolidos con su padre porque cuando tomaba mucho [alcohol] él les pegaba mucho y me pegaba a mí delante de ellos y eso les dolió mucho, por eso sólo me envían dinero cuando

es mi cumpleaños o cuando es el día de las madres o cuando yo les pido para algo en especial como alguna compostura de la casa (Melisa).

Existen otras familias que mantienen vínculos más estrechos que han sido facilitados gracias a que cuentan con documentos migratorios para entrar y salir de Estados Unidos. Esto les posibilita llevar a cabo una vida familiar con más cercanía, en la que diversos medios posibles –como es el uso del teléfono diariamente o el envío de dinero para la manutención de los padres en la localidad– se complementa con algunos viajes eventuales para reunirse por más tiempo; por ejemplo, la familia Rosales Pérez. En este caso, tanto padres como hijos cuentan con papeles de residencia, lo que propicia que unos y otros vayan y vengan a uno y otro lado de la frontera. Sofía y Anselmo Rosales, los padres, están habituados a visitar a sus hijos cada tres o cuatro meses, sin embargo, sólomente duran un par de semanas de visita:

Cuando mis hijos me preguntan que por qué me regreso, que si vi alguna mala cara para mí, yo les contesto: “no, no es eso, lo que pasa es que nosotros [ella y su esposo] también tenemos casa y nos tenemos que regresar a ver a los animales, a atender la tienda que tenemos” (Sofía).

La mayoría de padres regresa entonces a la localidad después de pasar una temporada con sus hijos bajo el argumento de que en la localidad tienen sus propias actividades y que van más allá de su ejercicio como padres, y quizá también en el fondo porque están conscientes de que sus hijos tienen ya una vida hecha e independiente a la de ellos. Algunos padres, pese a su avanzada edad y a no contar con papeles, se arriesgan a cruzar la frontera de ilegales motivados por el deseado reencuentro con sus hijos:

Me fui hacia Tijuana el 19 de agosto y llegué con mis hijos a Estados Unidos el 29 de agosto. ¡Duré 10 días intentando cruzar! Yo no pensé en los peligros ni en los riesgos, en nada. Yo lo que quería era ver a mis hijos y nunca pensé que me fuera a pasar algo (Rita).

Rita estuvo de visita en Estados Unidos con sus hijos durante tres meses y después decidió regresar a la localidad: “me regresé por mi viejo [esposo] y mi casa, ¿no le digo?, uno con familia ¡ya no está tranquilo en ninguna parte! [...]” (Rita). Por su parte, la señora Malena y su esposo migraron en el 2010 con la finalidad de estar por una temporada con sus hijos, a los que tenían doce *años de no ver*. *Después de un año decidieron regresar* a la localidad:

Nada como sentirme a gusto en mi casa, aunque sea pobre y no haya nada, pero aquí no me aburro, aquí hago mi quehacer; allá no hay ni con quién platicar y para salir no lo podía hacer sola, tenía que esperar a alguno de mis hijos para que me sacara a algún lado y eso no me gusta, porque uno se la pasa solo todo el día (Malena).

De esta manera mantenerse virtualmente unidos padres e hijos migrantes da sentido a la migración pues la unidad familiar, a pesar de la distancia física, impregna de significado la constante pregunta sobre para qué sirve migrar; una parte de su respuesta se juega justo en mantener sus lazos familiares, identitarios y afectivos con la localidad; se juega – como dice Rita– en aquellos encuentros con los que sueña a diario: “soñar en que algún día abrazaré sus brazos que parecen trozos de encino” (Rita).

Segundo escenario: padres migrantes

El segundo escenario de la vida familiar transnacional se despliega cuando alguno de los dos padres, o los dos, dejan a sus hijos en la localidad. En este escenario predomina el esquema que muestra la relación entre el padre ausente y los hijos que se quedan con la madre; o bien, el esquema en el que ambos padres migran y dejan a los hijos al cuidado de los abuelos, los tíos o los hermanos mayores; es poco frecuente, más no inexistente, el escenario en que la madre migra mientras los hijos se quedan en la localidad con el padre y los abuelos.

Hemos podido ver, a lo largo de los capítulos, diversos casos de cuando el padre migra y deja a los hijos al cuidado de la madre. Sin embargo, hemos hablado poco de el otro esquema que es más frecuente de lo pensado, en el que los dos padres migran. Generalmente esta decisión responde a la estrategia que los padres toman para poder continuar con su relación matrimonial o para poder unir esfuerzos y ofrecerles una mejor calidad de vida a los hijos. Dos ejemplos, a continuación, nos muestran cómo opera este esquema.

Marcela Márquez y Eduardo Reyes tomaron la decisión de migrar juntos dejando a cargo de los hermanos de Eduardo a sus cinco hijos en edad escolar. Así, su vida familiar se distribuyó y efectuó en dos lugares y naciones distintas durante varios años, la vida productiva-laboral e íntima la efectuaron en Estados Unidos, mientras que su vida afectivo-familiar la efectuaron mediante puentes virtuales con sus hijos en la localidad de origen y con visitas a la localidad una vez al año:

Es muy duro irse a Estados Unidos y dejar todo lo que es querido aquí. Yo sí sé lo que es irse a trabajar allá, por eso cuando la gente dice que van a mandar a sus hijos; yo mejor me quedo callada y no digo nada, porque cada quien hace lo que quiere con su familia ¿verdad? (Marcela).

El matrimonio Reyes Márquez se organizó de tal modo que el salario de Eduardo Reyes, el jefe de familia, se enviaba íntegramente mes con mes para la manutención de sus hijos en México; mientras que el salario de la señora Marcela Márquez era utilizado para la manutención del matrimonio en Estados Unidos. Actualmente el matrimonio tienen varios años de haber regresado a la localidad, todos sus hijos son ya adultos y están enrolados productivamente en distintas profesiones en territorio mexicano, mientras que el matrimonio continúa viajando hacia Estado Unidos cada seis meses a firmar sus cheques por jubilación en sus respectivos trabajos.

Otro ejemplo es el de Delia, quien decidió migrar dejando dormida a su hija María de dos años en casa de sus abuelos. Lo hizo, como varias mujeres, con la idea de reencontrarse con su esposo y salvar su matrimonio, que sentía en agonía a causa del alcoholismo de su marido. Durante los siguientes años, los padres de María le enviaban a la localidad maletas de ropa nueva y juguetes. También le enviaban dinero para su manutención, le enviaban cartas y le llamaban constantemente por teléfono; esto mientras lograban tramitar el permiso de María para que circulara libremente de país a país. Después de varios años, Delia regresó a la localidad para ver a su hija María, quien se había quedado bajo la tutoría de su hermana Maru.

Cuando llegó mi hija Delia de Estados Unidos con muchas lágrimas, ¡pero con muchas! no se crea que con poquitas; llegó y luego se puso a abrazar a la niña [María]. Yo veía cómo la abrazaba y parecía que se la quería comer con sus lágrimas y sus lamentos. Pero lo que hizo es que la niña se asustó tanto de verla llorar, que ya no quiso abrazarla. Además, bien chistosa María porque no creía que Delia era su mamá, primero señalaba al teléfono y decía que su mamá era la que vivía allí

dentro. Y luego cuando María estaba más grandecita le decía a mi otra hija Maru: “Ay, ya; no me sigas mintiendo, mejor dime que tú eres mi mamá y que no tengo papá porque tú no te casaste”. María no creía la historia que le contábamos que su mamá era Delia y que se había ido sin ella. Pobrecita. La única manera de convencerla que Delia era su mamá era recordándole las llamadas telefónicas que por tantos años le hacía su mamá cada semana. Sólo así se apaciguaba (Carmen, madre de Delia y Maru, abuela de María).

Finalmente, después de años de relación a la distancia, María obtuvo su residencia estadounidense y viajó a casa de sus padres en Estados Unidos, sin embargo después de dos meses de convivencia con sus padres y hermanos tomó la decisión de regresar a la localidad para vivir con su tía Maru y con sus abuelos, como lo había hecho por tantos años:

Es que María ya tenía otra manera de vivir y de pensar muy diferente a la de sus hermanos nacidos y criados por nosotros en Estados Unidos. A mí me dolió mucho, pero mi esposo me dijo que él no iba a permitir el sufrimiento de ninguno de sus hijos y si nuestra hija mayor, María, estaba sufriendo, entonces tenía que vivir donde ella estuviera más contenta. Así que lo acepté y yo la vine a traer de vuelta a la casa de mis padres y de mi hermana Maru; pero aun así no dejamos de preocuparnos por ella, de llamarle por teléfono, de enviarle dinero para su escuela y su manutención, porque somos sus padres aunque no vivamos juntos, eso me duele tanto [Delia guarda silencio y llora mucho] (Delia).

En los dos casos anteriores, en donde migran ambos padres, se observa la existencia de funciones familiares emergentes que apoyan y par-

ticipan en beneficio de la familia que se queda en la localidad, fundamentalmente cuando quienes se quedan son los hijos. Por ejemplo, en el caso de Delia y María, el familiar emergente que cumple con el rol de madre de María es Maru, la hermana de Delia; mientras que los abuelos cumplen la función de respaldar la función de madre emergente de la tía Maru. Otras veces, donde la madre migra, son los abuelos maternos los que hacen de familiares emergentes en el cuidado, formación y desarrollo de los hijos.

En el caso de la familia Reyes Márquez son los hijos mayores del matrimonio quienes se desempeñaron como familiares emergentes ante la ausencia física de los padres. Los dos hermanos mayores actuaron como padres sustitutos de sus hermanos menores. Cabe agregar que cuando únicamente es el padre quien migra, la emergencia de funciones familiares a la que se hace referencia no es tan visible como cuando lo hace la madre. Las funciones de la paternidad son diferentes a las funciones maternas tradicionales en el ambiente rural mexicano: ser padre ha significado ser el proveedor del hogar, buscar el medio —sobre todo de tipo económico— para que la familia (esposa e hijos) subsista y se cubran sus necesidades básicas, así como otros aspectos para mejorar su calidad de vida; por ejemplo, la posibilidad de estudiar.

Por ello, resulta interesante el contraste que aparece entre las funciones de padres y madres ausentes y la emergencia de las funciones a través de las actuaciones de otros familiares. Así, pareciera que la función del padre ausente no se sustituye con la presencia física donde están los hijos, como sucede con la función de la madre que es sustituida por hermanos o abuelos. Se observa que la figura paterna se sustituye con otro familiar que ejerce esa función de proveedor fuera del hogar y suele cubrirse de igual modo que como la ejercitan los padres en este contexto; es decir, a través de la migración y del envío de remesas para proveer económicamente a la familia a su cargo en la localidad:

Y el padre de mis hijos no ha sabido que los niños se han enfermado, que usan vestido, calzado, que han comido. Como sea, con sacrificios hemos salido adelante porque mis hermanos nunca nos han dejado solos. Si a mi hija se le antoja un pastel y se lo pide a su tío, ella sabe que el día de mañana ahí estará su pastel. Mi otro hermano cuando me habló por teléfono me preguntó: “¿qué le falta a la niña y cómo traen los zapatos tus hijos?” (Alicia).

La relación de los padres varones migrantes con sus hijos que residen en la localidad suele ser una relación ambigua y complicada. Por un lado, se observa que el padre está satisfecho en la manera como ejerce su paternidad; es decir, sustentando económicamente a sus hijos, aunque ello le implique estar lejos de ellos, ya que asume su rol como jefe de familia aunque, por otro lado, sienta tristeza y desesperación al no poder ver a sus hijos crecer:

Cuando le contaba a mi esposo que el niño ya aprendió a caminar, que se queda callado y que se suelta a llorar y me dice: “ya ni me digas, porque siento bien feo de no verlo (Alicia).

¡Uy, pues yo qué más quisiera de no irme para el otro lado! Pero, ¡qué le vamos a hacer si los chiquillos necesitan cosas! Ahora Alex ya entró a la primaria y ya pide más cosas, ¿y, quién le da?; y Lucía [su esposa] se enoja porque me voy. Cuando estoy allá me dice: “¡vente, aquí nosotros te necesitamos más que allá en donde estás ganando dinero!”. Yo nomás me quedo callado porque qué le hacemos. Yo le digo que ni modo que vivamos de aire [se ríe]. Aquí ya no se puede quedar uno sin trabajo tanto tiempo, luego luego empezamos a endeudarnos (Gabriel).

Ante la distancia inminente, la manera como algunas madres propician el acercamiento de sus hijos con su padre es a través de las fotografías donde él aparece: “cuando mis hijos ya se van a dormir les doy la foto de su papá para que le platiquen lo que hicieron en el día y le digan cómo se portaron y que le den un beso” (Alicia).

Sin embargo y pese a que están conscientes de que sus padres están en Estados Unidos trabajando para enviar dinero a casa, los hijos tienden a considerar que eso no es suficiente para cubrir las necesidades afectivas que ellos tienen y que el rol de padres debiera ser estar en casa y cerca de ellos:

La verdad yo ya no sé qué es mejor: si ver a mi papá o no. Por un lado me da mucho gusto y me ilusiona mucho cuando nos avisa mi papá que va a venir y ya tengo muchas ganas de verlo, de ver qué me traerá y todo. Mi mamá luego luego mata un pollo y hace mole y toda la cosa, pero cuando llega mi papá, luego luego empieza a mandarnos a todos y no nos deja salir ni a la esquina a platicar con las amigas y regaña mucho a mi mamá por todo. Y luego yo solita me pregunto: “Ora sí que ese señor ¿qué se cree? ¿Por qué quiere venir a mandar acá y a regañarnos si él nunca está con nosotros?”. Cuando fueron mis quince años ¡no hizo ni el esfuerzo por venir a mi fiesta! Yo eso le cuento a mi mamá pero ella me dice que nunca se lo vaya a decir a mi papá porque lo haría sentir muy mal. Yo lo único que hago es darme la media vuelta y no hacerle caso y tratar de no estar mucho tiempo con él. Luego, cuando estoy muy harta de él voy contando cuántos días faltan para que se vuelva a ir. Pero ya luego es bien raro, porque cuando se va, todos nos sentimos muy tristes y lo extrañamos mucho y no quisiéramos que se vuelva a ir y hasta lloramos. Eso es bien raro, no sé por qué pasa así (Sara, 20 años).

Yo lo que les digo a mis hijos es que, si se acostumbraron a estar sin su papá, ahora que se acostumbren a estar con él y no sean groseros; [les digo] que le contesten cuando su papá les hable, porque es su padre (Vera, madre de tres hijos).

En estos casos, podríamos comparar la figura paterna distante con el efecto que surte una figura religiosa de protección: su eficacia es simbólica en tanto que no necesita ser vista para creer en ella. Sin embargo, esta construcción imaginaria e idealizada del padre ausente resulta sumamente antagónica con la figura física de quien representa al padre ausente y que eventualmente se hace presente en la localidad cuando regresa de visita. De alguna manera, pareciera que en la mentalidad de los hijos de padres migrantes se construyen dos imágenes disociadas de la paternidad: por un lado, la del padre idealizado que está ausente y que se hace presente mediante los puentes virtuales; por el otro, la convergencia del padre que se materializa en un cuerpo cuando regresa a casa por un breve periodo de tiempo.

Ausente o no, el padre en estos casos está desempeñando siempre una función, ya sea a través de la provisión de recursos económicos para los hijos, estableciendo comunicación cada semana con ellos, o intensificando su participación en las temporadas que regresa a casa a ver a su familia.

Tercer escenario: hermanos migrantes

El tercer escenario de la vida familiar transnacional se desprende de la relación establecida entre hermanos migrantes y hermanos no migrantes que radican en la localidad. Se ha observado que al llegar a la edad productiva se genera una serie de acuerdos implícitos entre los hermanos para formar una red de apoyo y sustento de la familia; acuerdos en donde, generalmente, los primogénitos salen del hogar, emigran y envían

remesas económicas para apoyar a los padres y a los hermanos menores, mientras estos últimos se quedan en la localidad de origen al cuidado de sus padres, de las propiedades, los animales, y de otras actividades como son las del hogar, la agrícola, o bien, los estudios. Suelen casarse, hacer vida en la misma localidad y vivir en la casa paterna o muy cerca de ésta. Este es el caso de Lucía Rosales, quien es la única de sus seis hermanos que sigue viviendo en la localidad y que está al cuidado de sus padres:

Cuando me habló por teléfono Gabriel [su esposo desde Estado Unidos] para decirme que hasta su hermana ya se había pasado para allá, entonces fue cuando yo dije “y yo de mensa que todavía sigo por aquí, viviendo la vida más difícil y mis hermanas y mis cuñadas y hasta mi esposo por allá” [...]; yo ya le dije a mi mamá que yo ya casi me voy también (Lucía).

La relación entre hermanos se identifica como un patrón de relaciones basadas en la solidaridad y en la construcción de redes de apoyo y reciprocidad; sobre todo, de tipo económico y sustento familiar entre los que emigran y los que se quedan en la localidad, como lo muestran los testimonios de Alejandra y Alicia:

Yo llegué primero a vivir con mis hermanos Ángel y Rebeca. Cuando llegué a Estados Unidos ellos me pagaron el coyote y todo, y primero estuve trabajando haciendo el quehacer en una casa pero ya luego me consiguieron unas primas el trabajo en donde todavía estoy; ¡ya llevo más de 10 años! (Alejandra).

¿Cómo es posible que mejor mis hermanos están ahí cuando necesito, cuando se me enferma la niña? Yo no nací para estarle rogando tanto tiempo, lo hice y como que ya me cansé (Alicia).

Estos cuatro escenarios de relación familiar, así como las estrategias y arreglos que he descrito, son complejos en tanto adquieren sentidos diversos para el desempeño de sus funciones y estrategias emergentes. Sin embargo, me interesa detenerme en una veta relacionada con el tercer arreglo de grupo familiar; el que desarrollan sobre todo los hermanos y abuelos o tíos que hacen funciones de padres, que opera en todos los otros casos y que considero como clave para el mantenimiento de las redes y grupos familiares; constituye, de esta forma, el fenómeno que he denominado como *emergencia de funciones familiares*.

Hay un primer supuesto al hablar de grupo y vida familiar dislocado y destemporalizado, que es el de considerar la posibilidad de pensar en una multiplicidad de estrategias, tanto de índole material como de carácter afectivo, que se ponen en marcha por medio de cada uno de los miembros del grupo familiar quienes, en conjunto, producen una infinidad de imágenes, representaciones y recuerdos que se manifiestan a través de los sentidos, las emociones, los afectos y el discurso.

Se comprende que la vida familiar en un contexto transnacional conlleva para su operación tres elementos claves: uno, las funciones y roles de los miembros de las familias, las cuales se llevan a cabo de manera extendida en ambos lados de la frontera; dos, las acciones y móviles que deben observarse junto con los múltiples motivos que las originan; y tres, los medios que las sustentan y que han generado una fuerte dinamización así como las transformaciones por la velocidad con que operan en el contexto transnacional. Estos tres elementos buscan mantener los vínculos sociales y afectivos, las funciones y la construcción de una identidad grupal y comunitaria mediante los diversos procesos de socialización.

El grupo familiar puede realizar una amplia gama de funciones que variarán de acuerdo con el lugar y el momento histórico; esto hace prácticamente imposible definir a la familia en términos de sus funciones

muy localizadas y momentáneas, pues ninguna es universal o necesaria y suficiente para definir una familia (Robichaux, 2007). De hecho, si nos atuviéramos a un balance de lo expuesto aquí en los casos etnográficos, en el caso de los Reyes Márquez, tan eficientes fueron ellos como padres –en tanto funcionaron con estrategias de ausencia y presencia afectivas y materiales que a primera vista generaron un resultado exitoso en la formación profesional de sus hijos, al tiempo que se las ingeniaron para mantener y progresar en su vida íntima con el paso de los años– como lo fueron los tíos, abuelos y hermanos que supieron hacer funciones emergentes ante los hijos del matrimonio. Incluso, en el caso de Delia, la madre de María, a quienes muchos juzgarían como madre desnaturalizada por haber dejado a su hija por tantos años al cuidado de su madre, supo conservar la vida íntima y su matrimonio y, hasta más tarde, encontrar otra forma de recuperar a su hija perdida.

Por *funciones de emergencia* entiendo la gama de responsabilidades y actividades que son efectuadas y transformadas en las dinámicas familiares en situación de migración, las cuales a su vez implican diversas formas de presencia y ausencia. Autores como García y Musitu las comprenden como:

Un conjunto de tareas fundamentales a las que se enfrentan [las personas que integran el grupo familiar no necesariamente en términos de jerarquía], en las que, frecuentemente, se tienen que negociar los roles en términos de divisiones, de obligaciones y tomas de decisiones y definiendo algunas reglas sobre los modelos de obligaciones o deberes mutuos (2004: 53).

Estos autores argumentan que lo que define una familia es la negociación y la complementariedad de estas tareas. Ello sugiere que las

dinámicas de la vida familiar son un proceso de intentos continuos por solucionar esas tareas que personifican o expresan la vida familiar más que la forma particular.

De acuerdo con Robichaux (2007) las soluciones y las actividades que las personas pueden y se les permite intentar han sido construidas culturalmente y se agrupan en un número limitado de categorías que incluyen: la división del trabajo en la obtención y el procesamiento de los bienes necesarios para la subsistencia; el establecimiento de la legitimidad y la prohibición de relaciones sexuales entre los miembros; la socialización de los niños —que incluye el cuidado de los pequeños y la educación de los que tienen diferentes edades—; la administración de bienes y cargos y su transmisión generacional; la habilitación de algunos miembros del grupo familiar para participar en intercambios económicos; la política y los rituales mediante la movilización de la mano de obra o los bienes del grupo familiar; y el aseguramiento de la calidez y el apoyo emotivos para los miembros del grupo familiar.

Las relaciones y estrategias emergentes en la vida cotidiana familiar transnacional también pueden ser entendidas a través de lo que denomino *acciones atenuantes de la distancia*, que no son otra cosa que una gama emergente de estrategias familiares para adaptarse a la vida familiar transnacional. Entre las acciones más recurrentes se han identificado: la acción de cuidar, la acción de ayudar, la acción de controlar, la acción de esperar y la acción de retornar; acciones, todas, que se llevan a cabo a través de diversos medios y maneras.

También cabe decir que se observaron mayor número de estrategias dirigidas hacia la permanencia de roles, funciones y actividades, que estrategias que propiciaran cambios; no obstante, estos ocurren inevitablemente. El argumento de Estrada sobre las transformaciones es que, al interior de las dinámicas familiares, estas sólo podrían entenderse

gracias a las nuevas incursiones laborales, “apuntando los cambios en los elementos que daban cohesión a la red de parientes” (2003: 239). Paradójicamente, el constante flujo de personas y circulación de materiales ayuda a propiciar cierta estabilidad y continuidad en sus relaciones familiares “extendidas”, en lo que respecta a sus hábitos y costumbres.

Por otra parte, las dinámicas familiares y funciones emergentes en la vida transnacional obedecen a diversas causas y motivaciones que pueden ser entendidas como precedentes de las acciones, de los medios y de las funciones anteriormente analizadas. Una causa que motiva estas funciones familiares emergentes es, en primer plano, una dimensión afectiva; se sostiene así que la vida afectiva es un elemento fundamental para cohesionar y dar sentido y significancia a la vida familiar y a los vínculos entre familiares. Otra causa que genera o justifica las acciones, medios y funciones, es la situación de pobreza o carencia, en contraposición con la abundancia que se genera desde ambos países y en distintos lugares, donde residen familiares migrantes y no migrantes. Algunas causas más son los eventos fortuitos y sorprendidos de la vida cotidiana, ocurridos a ambos lados de la frontera; por ejemplo, los viajes no planeados, las festividades, la interrupción de un ciclo de vida, las enfermedades y el mismo enfrentamiento con la ley. Todas estas son circunstancias que propician la movilidad y separación, pero que también representan oportunidades de restablecer la unión entre familiares migrantes y no migrantes.

Convergencia y simultaneidad en el entramado social

La muerte de la abuela de Amanda Rosales

Transcurrían las siete de la mañana de un sábado de noviembre del año 2006. Ese día Amanda salió apresurada de su casa con ropa encima de su ropa para dormir y un rebozo en la cabeza para taparse del sereno de la mañana. Caminó hacia la Iglesia de la localidad, abrió la puerta y se dirigió hacia la pared del costado del templo, en donde colgaba la cuerda que llegaba hasta el campanario. Amanda tomó la cuerda de la campana y la movió contundentemente transmitiendo con ella un melancólico sonido espaciado que advertía la presencia de la muerte en la localidad. Con lágrimas en los ojos, repicó la campana en señal de duelo, al tiempo que la gente de la localidad fue saliendo sobresaltada de sus casas preparándose lentamente para escuchar cuál sería el nombre del difunto que se anunciaría esa mañana. “¿Y quién fue?”, le preguntó con discreción Alma a Hilaria. “Murió la abuela Lola, nos acaban de llamar que ya murió”, dijo Hilaria mientras Amanda terminaba de repicar la campana, buscando expresar con ello todo su dolor.

La gente de la localidad se acercó a Amanda y a su madre, paradas en la puerta de la Iglesia, para darles el pésame por la muerte de la abuela Lola. Ellas recibieron todas las condolencias que la gente de la localidad les ofrecía, mientras extendían la invitación para que las acompañaran en el novenario para doña Lola ahí, en la única iglesia de la localidad. También compartían con las señoras cómo se habían enterado de la noticia y los detalles de la muerte de la abuela Lola:

Mi tía Beatriz nos llamó hoy tempranito, desde Pomona [California, Estado Unidos] para decirnos que ya mi abuelita había muerto después de su dolorosa espera por el cáncer de estómago que mi abuelita tenía [...]. Me dijo mi tía que iban a hacer lo posible para regresar

para acá el cuerpo de mi abuelita para que fuera sepultada en el cementerio de aquí donde yace mi abuelito. Así todos sus hijos y nietos que estamos aquí podremos estar cerquita de ella, además eso era lo que la pobrecita quería; ella quería venirse a morir acá (Amanda guarda silencio y vuelve a sollozar mientras su mamá la abraza).

Doña Lola murió a los 81 años en la ciudad de Pomona, California. Vivió su última década en Estados Unidos, la mayor parte del tiempo entre la casa de su hija Beatriz y la de su hija Arcelia. Dos veces por año regresaba a la localidad, a la casa que tras la muerte de su esposo Marcelo heredó a su hijo Mauricio. La última vez que doña Lola regresó manifestó su deseo de quedarse a vivir definitivamente en la localidad; sin embargo, ninguno de los hijos que viven en la localidad (Mauricio, Román y Anselmo) asumieron la responsabilidad de cuidar a su mamá. Así que, en contra de su voluntad, doña Lola se fue hacia California con sus hijas. Allí se enteró de su enfermedad y fue tratada hasta los últimos días de su vida.

El cuerpo de doña Lola fue enterrado en un cementerio cerca de Los Ángeles, California. Después de su muerte, ninguno de sus hijos intentó trasladar su cuerpo hacia la localidad porque, según lo dijo Amanda, comentaron que costaba mucho dinero. Sus hijas, que residen en Estado Unidos, decidieron dejar su cuerpo allí:

...que cerca de ellas. Hmmm, aunque yo sé que a mi abuelita le hubiera gustado estar cerca de mi abuelito, por eso creo que el alma de mi abuelita todavía está en pena (Amanda).

El relato de Amanda Rosales sobre la muerte de su abuela es un tipo de evento que queda suspendido entre las coordenadas del contexto transnacional y generacional, y es muy ilustrativo para entender

cómo se despliegan y se entrelazan las redes familiares en el tiempo y el espacio. En ese sentido la muerte que sorprende al migrante fuera de su lugar de origen y alejado de una parte de sus seres queridos –pero acompañado por otros– provoca distintas situaciones de adaptación para todos los que conforman las redes familiares interconectadas. Se puede observar, también, la precariedad económica que rodea el evento y las limitaciones asociadas al parentesco representadas en la fatalidad que enmarca el hecho de no poder cumplir la última voluntad de la abuela. Paralelamente, podemos observar el valor simbólico de los rituales, que se adecúan a las circunstancias y formas de actuar que ligan a quienes están separados físicamente.

Así, el momento en que Amanda llega a la iglesia para anunciar la muerte de su abuela Lola –quien no falleció en el mismo lugar donde las campanas repicaron por su deceso y en el cual se llevaron a cabo los rezos y las celebraciones fúnebres durante el novenario que marca la religión católica (un evento, además, celebrado por un grupo de personas que no atestiguaron el fallecimiento de la abuela por quien celebran los ritos funerarios)–, muestra una serie de momentos fugaces de convergencia y simultaneidad de prácticas y sentimientos que comparten dos comunidades y que de alguna forma se desarrollan en el mismo espacio y tiempo.

Casos como este nos muestran la gran utilidad de una herramienta como la etnografía multisituada y sus ventajas. Recordemos que la etnografía multisituada es una concepción metodológica de observación que permite conectar diversos escenarios de investigación, y en el caso de mi trabajo de campo implicó viajar a California e interactuar con diversos migrantes de la localidad de estudio; especialmente, con los miembros de la familia Rosales Pérez. La observación multisituada me facilitó adquirir la bifocalidad que se ejercita desde dos lugares distanciados en diversas dimensiones, pero que están interconectados –en

distintas formas— dentro de la vida diaria, y que nos sirve para entender la dinámica de ambos lugares como un sólo mundo de vida extendido y conectado entre el espacio local y el espacio global que caracteriza al sistema mundo capitalista (Marcus, 1995). A diferencia de la etnografía convencional —que registra la vida cotidiana en un sitio de localización sencillo y contextualizado—, en este caso se introduce la bifocalidad. La etnografía multisituada concibe que lo global no es un contraste global-local:

Lo global es una dimensión emergente que refiere a una conexión de sitios en una etnografía multisituada [en donde] no todos los sitios son tratados de manera uniforme con la misma intensidad, de hecho la base de hacer etnografía multisituada es variando la intensidad y cualidades en los sitios (Marcus, 1995: 99).²⁰

Marcus propone diversos modos que ayudan a enfocar el objeto de estudio en la etnografía multisituada, estos son: la gente, las cosas, la metáfora, las alegorías o historias, la vida o biografía y el conflicto. Lo que significa que para la etnografía dentro del contexto del sistema mundo no se puede encerrar a los sujetos en un contexto específico y puramente local. En este sentido y para el caso del fallecimiento de doña Lola tomé varios elementos de interpretación del evento.

El fallecimiento y ceremonias fúnebres de un ser querido interrumpen el ritmo de la vida cotidiana y lo vuelven a conectar desde distintas ópticas. Desde su simpleza, que enfatiza la problemática económica en términos de limitaciones, pero también desde el realismo y fatalidad que eso representa, el fallecimiento de un ser querido lleva a diluir la distancia física entre dos espacios, aunque sea imaginariamente,

²⁰ Traducción de la autora.

provocando un sólo escenario extendido en donde confluyen dos modos de vivir la cotidianidad; de manera tal que la celebración fúnebre en la localidad michoacana fue un eco de la californiana y viceversa. Ya en su desglose complejo –cuando se visualizan las formas de interconexión de redes y la necesaria bifocalidad– operan mecanismos sorprendentes que unifican imaginariamente la fugacidad del instante mismo en que ocurre una acción compartida que afecta a los seres de grupos familiares en ambos lados de la frontera.

Temporada de migrantes

Otros momentos de convergencia y simultaneidad los observamos en las temporadas en que los migrantes regresan a la localidad. Aunque la migración se vuelva parte de la rutina a través de diversas estrategias se observa, al mismo tiempo, que interrumpe la vida cotidiana. La migración transforma el andar cotidiano porque cuando los migrantes visitan la localidad o regresan definitivamente traen consigo comportamientos nuevos, consejos y maneras diferentes de ver el mundo que perturban las rutinas establecidas, provocando así un tipo de dislocación muy interesante dentro de las unidades familiares en donde migrantes y no migrantes se llegan a conflictuar en función de sus diferentes modos de actuar y de ver el mundo. Los relatos que siguen denotan dicho conflicto:

Allá todos trabajan fuera de su casa, hombres y mujeres, aquí no. Aquí las mujeres trabajan mucho; sí, pero adentro de su casa en todas sus labores. Allá todos los días la gente siempre está arreglada y eso me gusta mucho. Allá para ir a trabajar vas arreglado y aquí no, aquí la gente se arregla cuando sale a Zacapu o cuando hay fiesta o cuando van a la misa. Allá aun estando en la casa las mujeres están arregladas para que a su esposo les dé gusto verlas y no encontrárselas en pijama

y todas fodongas. Los hombres allá todo el tiempo trabajan y ellos sólo se arreglan el fin de semana. Aquí yo veo que no está dividido el día de descanso de otros días, aquí todos los días hay trabajo, la tierra, los animales, la preparación de comida, la limpieza de la casa, etcétera. Ahora que vuelvo a venir me doy cuenta que aquí no existe el fin de semana, sólo por la misa del día domingo que es diferente y porque los niños no van a la escuela. Pero los adultos tienen sus mismas rutinas todos los días. Y en cambio allá el fin de semana sí existe y es muy importante porque es cuando la familia nos podemos juntar con más calma, nos vamos al cine, hacemos comidas, vamos a las tiendas a caminar, vamos a misa, vamos al parque, llevamos a los niños a los juegos. Aquí todo el día uno está encerrado, de repente vamos a Zacapu, pero para divertirse, no. No todo el tiempo debe de ser trabajar y trabajar y trabajar, yo creo que es de combinar faena y tiempo libre (Itzel).

Peggy Levitt (1997) ha dado seguimiento a esos procesos que define como *remesas sociales*. Con ello se refiere a elementos que penetran por la migración y circulación constante de capital social y que al mismo tiempo generan cambios en la vida cotidiana dentro ambos lados. Todos estos cambios, derivados de la constante circulación de personas y materiales, son también parte de la convergencia y la simultaneidad con la que interaccionan los grupos familiares que radican entre ambos lados de la frontera.

En ese sentido resaltan las apropiaciones y usos del lenguaje como son los anglicismos, las expresiones en *spanglish* y los modismos o formas de relato y cuentos locales que van marcando en la localidad de destino, y en la de origen, formas particulares de hablar y utilizar el español y el inglés simultáneamente. Esto se observa en los cambios de acento en las palabras, y con frases y expresiones combinadas con

los dos idiomas que se socializan primero entre migrantes en Estados Unidos y que después, poco a poco, acaban generalizándose en diversos sectores de la localidad de origen; por ejemplo, en los juegos infantiles.

En una ocasión me dirigí hacia el área de “la cancha”, lugar de recreación de niños y jóvenes de la localidad; en aquella ocasión observaba cómo mi hija de cuatro años jugaba con tres niñas de la localidad. El juego era una representación improvisada, en donde la trama era que dos de ellas caracterizaban a unas tías que vivían en Estados Unidos y estaban planeando su viaje para venir a la localidad a visitar a la familia, o sea a la hermana y a su hija (las otras dos niñas en el juego). En efecto, el improvisado juego de las tías que iban a las tiendas en Estados Unidos y que compraban muchos regalos para llevar a la familia. El juego empezaba con la hermana que estaba en la localidad, quien le pedía a su hija ayuda para limpiar la casa y preparar mucha comida por la llegada de sus tías. De esa manera, las niñas se subieron a sus respectivas bicicletas; con ello se imaginaban que dos de ellas venían de Estados Unidos en sus automóviles, mientras las otras dos iban, también en sus automóviles, a salir al encuentro de las tías. Al llegar de Estados Unidos las protagonistas sacaban de sus bolsas muchos juguetes que le entregaban a la niña que jugaba el papel de sobrina en espera. Luego sacaron muchos más juguetes para la niña que jugaba el papel de hermana en la localidad. En su caracterización de las tías migrantes, las niñas jugaban a hablar un idioma distinto combinando palabras en español y palabras inventadas simulando ser inglés. El juego se extendió por varios minutos. Dentro de la misma trama jugaron a preparar comida, a cuidar a los bebés y a organizar una fiesta de cumpleaños para una de las niñas.

Otro ejemplo de estos cambios cotidianos es la extraterritorialización de la música y las canciones empleadas en las festividades. Al res-

pecto, sobresale el estilo de música (banda y norteña) que ha penetrado las poblaciones más pequeñas del territorio nacional y el cual se utiliza ampliamente en California. Otro ejemplo es el uso de la ropa que influye en el establecimiento de modas entre los jóvenes y que diversifica las maneras locales de vestir. Un ejemplo más es la repetición de variados hábitos y costumbres; por ejemplo, la preparación y adopción de diversos tipos de comida, los usos de medicina y terapias, los rituales del aseo y las formas de convivir socialmente y celebrar las fiestas.

Las fiestas de la localidad

Otra ocasión frecuente y clave para visualizar los momentos de convergencia y simultaneidad son los días de fiesta en el pueblo. Uno de los principales es el 27 de junio, día de la Virgen del Perpetuo Socorro. En esa ocasión, los locatarios que viven en Estados Unidos suelen regresar a la comunidad, con lo cual se genera un ambiente muy festivo que se aprecia por todas partes y casi a toda hora del día. Un rasgo particular sucede cuando los migrantes que no pueden regresar, en esos días, buscan cooperar con dinero, con material en especie o de alguna otra forma, con la finalidad de hacerse presentes en la fiesta. Por ejemplo, los hermanos de Lucía Rosales envían dinero para comprar “toritos” (juegos pirotécnicos) y materiales para el arreglo de la iglesia: flores, velas, instrumentos para celebrar misas, etcétera.

Como parte de las preparaciones para la fiesta se realiza un video con los eventos más importantes que se llevaron a cabo durante todo el día de la celebración y en el que se destaca la participación de los adultos y la de los nuevos miembros de las familias. Este video está especialmente dirigido a todos los coterráneos migrantes que no pudieron estar presentes físicamente en la fiesta, aunque marcaron su asistencia mediante el envío de remesas para que se llevara a cabo. Desde Califor-

nia también se producen videos destinados a los de la localidad, aunque originalmente son para guardar la memoria del grupo familiar. De esta manera es que, mediante relatos, fotografías y videos, se garantiza la simultaneidad de escenarios y, al mismo tiempo, se van registrando en la memoria los acontecimientos más importantes en la vida de las diferentes familias y en la vida propia de la localidad.

Otra fecha que marca el regreso de los migrantes a la localidad es el festejo del día de Muertos –1 y 2 de noviembre–; fecha para la cual muchos migrantes regresan con la finalidad de “esperar a sus muertos”. En la localidad y en poblaciones aledañas se tiene la creencia de que después de que fallece una persona su alma regresará por tres años consecutivos a visitar a la familia y la localidad, independientemente de si la persona murió en Estados Unidos o en su lugar de origen. Una de las casas de la localidad, por ejemplo, ha permanecido totalmente cerrada debido a que la familia que la habitaba emigró a Estados Unidos. En el mes de enero de 2003 falleció en Estados Unidos uno de los miembros de dicha familia y, durante el mes de noviembre de los tres años subsecuentes a la muerte de la persona, algunos miembros de su familia se han visto con el deber de regresar a la localidad a esperar a que el alma de aquel familiar “los venga a visitar”.

Los familiares que pueden regresar a la localidad, debido a que tienen documentos para entrar con facilidad a Estados Unidos, llegan desde el mes de octubre con el fin de planear lo que el día primero de noviembre ofrecerán a las personas que llegarán a casa del difunto para visitar su alma. La noche del 31 del mes de octubre los familiares del difunto ponen un altar en su memoria: lo hacen vistiendo una mesa con un mantel de fiesta y encima colocan el retrato más bonito que se tenga de la persona y al lado ponen alguna imagen de la virgen de Guadalupe, de Cristo o de algún santo. El altar lo adornan con flores, veladoras, papeles de colores y dulces en forma de cráneos de calavera. Toda la noche

dejan encendidas las veladoras del altar. Al día siguiente, el primero de noviembre, los familiares se levantan más temprano de lo habitual para comenzar con la preparación de los alimentos que ofrecerán a las personas que visitan el alma del difunto. La elección va en función de la comida favorita del difunto a quien se honra. Los alimentos se preparan desde muy temprano y se colocan enfrente del altar, en una mesa grande con platos y vasos. Así, desde las primeras horas de la mañana, van llegando visitantes, locatarios, familiares, amigos de la familia y del difunto.

Los visitantes llevan una ofrenda de fruta y pan para el difunto y su familia, la ofrenda va tapada con una servilleta de tela bellamente bordada y almidonada a manera de adorno. La ofrenda se coloca encima del altar del difunto mientras que, a los visitantes que se sientan en la mesa, enfrente del altar, se les sirve un plato de la comida escogida en función de los gustos del difunto. Mientras comen los visitantes y los familiares conversan, principalmente, acerca del difunto. Después de unos momentos los visitantes se levantan de la mesa, se acercan al altar y hablan en voz baja con el difunto. Los familiares, mientras tanto, vacían la fruta dentro de una canasta grande que colocan al lado del altar y devuelven el plato y la servilleta a los visitantes que trajeron la ofrenda. Así, los visitantes se despiden y se van, posiblemente, a visitar otras casas en donde “esperan a sus muertos”. Los familiares del difunto continúan atendiendo y conversando con los siguientes visitantes. Y así, durante todo el día primero de noviembre van llegando personas de la localidad a visitar y comer junto al alma del difunto representado en el altar.

Durante toda la noche se dejan las veladoras del altar encendidas y llegan visitas hasta las horas de la madrugada. Al siguiente día, el 2 de noviembre, los familiares se van al panteón a visitar la tumba de sus muertos y llevan alimentos para comerlos enfrente de sus tumbas mientras las arreglan con flores. Los familiares migrantes que retornan a la

casa de la localidad a “esperar la llegada de sus muertos” dejan la ofrenda por los siguientes días mientras aún estarán en la localidad y la recogen justo antes de irse a Estados Unidos:

A mí me gusta mucho el día de los Muertos porque, aunque es triste recordar y extrañar mucho a nuestros difuntitos, es el único día en el año que se abren las puertas del cielo para que vengan las almas de nuestros seres queridos a compartir otra vez con nosotros un plato de comida. Y viene la gente a acompañarnos todo el día para no sentirnos tristes y esperar su alma mientras nos acordamos mucho de ellos. Así, con todo y comida sólo los esperamos tres años después de que se murieron, porque esa es la costumbre y qué bueno, porque también nos sale carísimo dar de comer a tanta gente ¡imagínese! Ya después, a partir del cuarto año, nosotros seguimos poniéndole su ofrenda y su plato de comida que más le gustaba pero ya no hacemos comida para las visitas, nomás para nosotros (Lucía).

La vida social de las remesas

El dinero como medio de apoyo y vínculo afectivo entre familiares migrantes y no migrantes es un medio para simbolizar la presencia de quienes están ausentes; es, de hecho, una estrategia que los migrantes diseñan para manejar diversas formas de presencia. En el caso de Ángel, el hijo migrante de Sofía y Anselmo Rosales, esa remesa simbólica fue la compra de una camioneta que le sirvió para venirse de vacaciones a visitar a sus padres en Michoacán. El argumento de Ángel sobre la compra de la camioneta era impecable: la dejaría en la localidad michoacana para utilizarla cuando viniera de vacaciones a México y además serviría para que sus padres la utilizaran mientras él estaba en Estados Unidos.

Ante la llegada de su hijo en la camioneta nueva, Sofía exclamó: “Mira tú, ¡ahora hay más camionetas por toda la colonia que casas

habitadas!”. Ese día que llegó la camioneta de su hijo Sofía estuvo contando todas las camionetas que pasaban por enfrente de su casa. Sus palabras fueron muy elocuentes si consideramos que, efectivamente, hay más camionetas en el pueblo que casas habitadas. Esto sucede así porque muchos migrantes –como Ángel– mandan construir casas en la localidad que al cabo de los años se quedan vacías por efecto de la propia migración. Así que, siguiendo la tradición, la camioneta de Ángel será una más de las camionetas que llegaron del “otro lado” para quedarse en éste, y su casa, una más de las que permanecerán vacías hasta que él vuelva a visitar la localidad. Es muy raro encontrar el caso en el que los migrantes deseen rentar las casas que han construido mediante el dinero difícilmente ganado en el país del norte.

Los migrantes no pueden estar físicamente en el lugar de origen ni en las dinámicas cotidianas de su familia pero, a cambio, pueden dejar objetos materiales que el dinero les permite adquirir o construir; que los simbolicen, como sucede en muchos casos con las camionetas y las casas. De aquí es posible comprender al dinero y a los objetos materiales como impregnados de sentido social. Como sugiere Appadurai (1991), los significados de las cosas son los conferidos por las transacciones, las atribuciones y las motivaciones humanas.

El dinero es la materia que va más allá del objeto mismo, representando –quizás la mayoría de las veces– maneras de afecto y subjetividades materializadas en metálico. Se convierte así en la expresión misma de nuestros sistemas económicos: “las mercancías simplemente son producidas, existen y circulan a través del sistema económico, en cuanto son intercambiadas por otras cosas, usualmente por dinero” (Kopytoff, 1991). Por ello, es importante entender aquellas formas simbólicas que el dinero tiene, más allá de su representación económica y monetaria.

El dinero se vuelve un medio de afecto en tanto que es el medio del cuidado, de la ayuda, del regreso y el acercamiento con el lugar de origen. El dinero, como la comida, va más allá de las relaciones primarias de afecto. Como medio de vinculación social el dinero funciona también para mantener y construir el sentido de pertenencia en un territorio más allá del grupo familiar. De hecho, existe todo un mercado y circulación de productos que es viable seguir en sus distintas rutas desde la comunidad michoacana hasta la localidad en el norte y viceversa, además de las que son de tipo colectivo y que se dedican a todo el pueblo o a un grupo social. En su trayecto de ida o venida se despliega una red que permite hacerlas llegar, usar o mantener en la localidad, o al servicio de uno o varios grupos familiares de aquí y de allá.

Hay otros objetos materiales que adquieren vida social en tanto que funcionan para unir a personas en lejanía física; son “productos que simbolizan por un lado la relación de quien los posee como un migrante [...] es decir, simbolizan la presencia de cierto tipo de relaciones familiares laborales” (Estrada, [s/f]). Es el caso de los videos grabados en diferentes ocasiones de la vida familiar y social que se convierten en puntos de referencia claves en la memoria de un grupo familiar o que sirven para promocionar la fiesta local o a alguna candidata a reina de las fiestas patronales, de las fiestas escolares o de los festejos patrios. El fin de esos objetos –aparte de los muy específicos del momento– es buscar el reencuentro entre emigrantes y no emigrantes, y profundizar la participación o alguna otra forma de presencia. De hecho, esos productos de comunicación provocan un traslado virtual en el tiempo y el espacio y favorecen la cercanía virtual o presencial entre seres queridos. Otro material de vinculación es el envío de ropa nueva y ropa usada como manera de apoyo y cuidado de los familiares migrantes a los familiares que quedaron en el lugar de origen.

Por último, cabe otorgar una reflexión al significado que tiene el que, en determinados grupos familiares, no se envíen ni se reciban remesas. Es un caso raro el de las personas que no envían remesas económicas, ni materiales y que tampoco regresan a visitar a sus familias o que no promueven visitas en periodos que pasan de un lapso de cinco años. Sin embargo, es importante observar que puede tratarse de una situación transitoria, como sucede con muchos migrantes que tienen problemas económicos o enfrentan crisis de salud; pero también puede indicar cambios y distanciamientos que reflejan posibles rupturas y hasta situaciones de conflicto. Hay otros casos de competencia e injusticia, como sucede cuando las madres o hermanas manipulan e impiden que las esposas tomen decisiones sobre los recursos que el migrante envía para su familia.

Esta circunstancia también puede variar en las condiciones de ruptura o cuando se tenían acuerdos en establecer algún proyecto para cuando se emprendiera el regreso del migrante lo cual, en ocasiones, no se concretaba. Se ha encontrado que quienes cortan sus lazos de afecto también cortan o reducen los envíos de remesas económicas y materiales a sus familiares en su localidad y no promueven las visitas de estos al norte. Es un ejemplo de cómo un asunto micro y subjetivo puede ligarse e influir contundentemente en un asunto macro y objetivo, como el peso de las remesas económicas en la propia economía del país derivada de la masificación de la migración de mexicanos hacia Estados Unidos. Las alzas y bajas de remesas después del fenómeno del 11 de septiembre del 2001 siguieron un patrón muy diferente a la dinámica habitual. Por lo tanto, se puede inferir una explicación: un ambiente de distensión social en México o en Estados Unidos también puede llegar a facilitar el reforzamiento de los lazos afectivos y, en ese sentido, un mayor o menor flujo de remesas económicas y materiales.

Cuando se presenta alguna dificultad económica se recurre a la solidaridad, con el compromiso tácito de que el dinero prestado para el pago del coyote o los gastos del transporte se devolverá de inmediato. No obstante, lo normal, en el caso de las familias que enfrentan condiciones más o menos estables de migración donde varios de sus miembros son migrantes, es que exista un flujo constante de remesas.

Para recapitular, señalaremos que en este capítulo dirigimos nuestras miradas hacia la concepción de los grupos familiares en toda su complejidad, lo que implica que logramos trascender la circunscripción espacial y pudimos bifocalizar el elemento espacial como pieza constitutiva de la interacción social, y también trascender la idea de socialización restringida que da mucho peso a la reproducción social centrada en la vida íntima localizada en un sólo ámbito doméstico u hogar. El análisis se centró, entonces, en las interacciones que relacionan múltiples hogares y grupos domésticos en ambos lados de la frontera. A eso es a lo que llamé *contexto transnacional*.

En el contexto transnacional pudimos observar que las nociones sociales del tiempo y del espacio puedan jalonearse mutuamente y sufrir profundas modificaciones, tal como lo señala Harvey (1990) cuando afirma que vivimos en una fase de descompresión del espacio-tiempo. La idea de Harvey –quien alerta a liberar al espacio de la limitación que le impone el tiempo– sirvió en esta investigación para comprender mejor el enorme incremento de la velocidad que ha surgido en la evolución del transporte, de los flujos de información, de las distintas posibilidades de comunicación, de la velocidad en el desarrollo de la tecnología y de lo que constituye distintos efectos de simultaneidad y convergencia; es decir, la posibilidad de asistir y participar, en tiempo real, de un mismo evento desde lugares distantes.

Los relatos etnográficos que presenté permiten observar que los eventos cotidianos y las distintas realidades que viven los migrantes se comprenden mejor mediante diversas formas de dislocación. De esa manera, la realidad física, además de ser una representación fija y certera que sirve para caracterizar los hechos en tiempo y espacio presentes, también es una realidad dinámica y cambiante que se descompone según las circunstancias y posibilidades de comprensión de las personas, quienes les atribuyen significados a los hechos y eventos y, de esa forma, influyen en la situación y en las circunstancias personales y familiares.

Por otro lado, el entendimiento de los eventos de la vida cotidiana se flexibiliza al ser experimentado sin el requisito de la presencia física. Con ello, se da paso a comprender las posibilidades emergentes de relación entre ausencias y presencias virtuales, entre los que se van y los que se quedan en diferentes tiempos y espacios simultáneamente. De hecho, la migración es un fenómeno que irradia en varios sentidos, moviliza múltiples redes sociales y hasta establece nuevas redes entre los que se van y los que permanecen dentro de la localidad de origen, o la de destino y otras movilizadas. Se trata de observar, específicamente, en el interior de las dinámicas de los sistemas familiares cómo han surgido nuevos sentidos de convivencia que vinculan a los ausentes con los que se quedan y viceversa.

De esta manera y a través de diversos procesos como son la socialización, la conformación de redes sociales, la transformación de los lazos funcionales y afectivos, es que la migración se perfila como el horizonte de vida, ya sea por el acto personal de migrar o por la migración de los seres queridos y coterráneos que conforman una vida transnacional.

CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas pudimos darnos cuenta que el fenómeno migratorio no es un problema de coyuntura propio de condiciones sociales de transición, sino que es una realidad multidiversa que está profundamente arraigada en las condiciones de vida cotidiana de la gente en ambos lados de la frontera. Desde esa perspectiva no sólo es un evento que transforma condiciones económicas sino que se convierte en un fenómeno que suscita cambios en las rutinas de la vida íntima matrimonial, de las relaciones familiares y de las redes sociales más diversas que crean migrantes y no migrantes pertenecientes a comunidades transnacionales, las cuales reflejan sentidos culturales que se interpenetran y se entretajan en las expresiones y los lenguajes de la vida cotidiana, más allá de lo que el control establecido por los muros fronterizos y la más severa política migratoria desearían permitir.

Pudimos también percatarnos de que la migración no remite más a la idea de separación y distancia del lugar de origen sino a la de expansión de los territorios entre ambos países. Las relaciones entre las personas que radican en ambos países están inmersas en una forma de relación que trasciende la monoubicuidad y que obliga a considerar espacios dobles o expandidos en los niveles cultural, social, económico y político. Precisamente, por tratarse de espacios interconectados y que hacen coincidir a las personas que radican en ambos lados de la frontera, es que pueden ser comprendidos conceptualmente como espacios comunes o compartidos que configuran una suerte de *continuum* territorial que va de la localidad michoacana a la californiana y viceversa.

A través de este *continuum* territorial se alcanzan una serie de puentes imaginarios a los que denominé *puentes virtuales*; por los que circulan mercancías u objetos simbólicos, pero también representaciones o prácticas afectivas, como son las llamadas telefónicas, el intercambio de chismes, las fiestas, el lenguaje coloquial, los regalos enviados a uno y otro lado, etcétera. Estos puentes configuran una extensión del espacio común e imaginario en el que ocurren prácticas, acciones y una infinidad de elementos que vinculan las experiencias entre las personas que radican en ambos lados de la frontera.

Los puentes virtuales produjeron, en la mayoría de los casos estudiados, la intermediación de un sólo escenario extendido que conjuntó los modos de vivir de dos o más realidades que se reunifican imaginariamente en la fugacidad del instante mismo en que ocurre una acción compartida. La participación simultánea de los migrantes y no migrantes en las vidas sociales, afectivas, políticas y económicas de sus sociedades, tanto receptora como originaria, fue lo que mantuvo los vínculos, los intereses y los significados que hacen que los espacios y los tiempos se perciban como compartidos. De hecho, esta característica de simultaneidad determinó en gran medida la durabilidad en las formas de vida transnacional.

La noción de espacio y tiempo en el contexto transnacional sufre profundas modificaciones. Como señala Harvey (1990), sufre una descompresión en el sentido de que se hace posible asistir y participar en tiempo real de un mismo evento desde lugares distintos gracias a la evolución de la tecnología reflejada en el incremento de la velocidad de los transportes, los flujos de información y las distintas posibilidades de comunicación instantánea a las que hoy tenemos acceso; incluso, en localidades como la aquí estudiada. Lo anterior nos lleva a concluir también que el contraste entre modernización y atraso económico y tecnológico no necesariamente se presenta con desenlaces grotescos sino con

hibridaciones que caracterizan la complejidad de la vida cotidiana en el contexto transnacional y global en el que vivimos.

Esa perspectiva, identificada como *transnacional*, permite apreciar un estilo de vida propio en el que las distintas realidades de los migrantes, insertas en una dinámica global-local, se significan por presentarse como tensiones derivadas del rejuego entre los influjos de los usos tecnológicos que acortan distancias y agilizan posibilidades de sobrevivencia, pero que al mismo tiempo aparecen mezcladas con imágenes en las que se reformulan o rompen las inercias de las tradiciones locales de corte agrario y de la visión moral propia de una pequeña localidad.

A partir de este contexto transnacional en el que se desarrollan las familias migrantes podemos concluir que el evento migratorio no remite más a la fractura o disolución de los lazos familiares y sociales sino a su expansión. Pudimos comprobar que las relaciones existentes entre familiares migrantes y no migrantes se adaptan a distintos espacios y modos de vida, así como a ámbitos económicos, políticos y culturales diversos que dotan a estos grupos de mucho mayor flexibilidad de la que se pensaba. En varios casos, condiciones que se daba por hecho serían capaces de desestabilizar los lazos afectivos de las familias terminan siendo el motor de nuevas oportunidades de estabilidad.

Para ello, las familias migrantes desarrollan una serie de funciones y estrategias, a las cuales llamé *emergentes*, que les permiten adaptar la vida familiar al contexto transnacional a través, por ejemplo, de nuevos pactos de unión matrimonial y compañerismo para “sacar adelante” la vida de los hijos desde espacios separados por una frontera aunque unidos por puentes virtuales; la sustitución, compensación o reemplazo de algunos roles tan vitales como el de la madre o el padre, los cuales son llevados a cabo por otros familiares, amistades o coterráneos que contribuyen a representar aquellas figuras “ausentes-presentes” en am-

bos lados de la frontera; la reiterada enunciación de los ausentes en la vida cotidiana familiar para otorgarles una presencia imaginaria; entre muchas otras funciones emergentes.

Es importante decir que la mayoría de estrategias y funciones emergentes que llevaron a cabo las familias estudiadas se dirigieron hacia la permanencia de roles, funciones y actividades familiares clásicas; no obstante, se encontraron aquellas que produjeron cambios. Por ejemplo, las que se presentaron en el terreno de los roles de género. Pudimos ver cómo es que muchas mujeres, ante la disyuntiva de migrar —ya sea para continuar con su vida matrimonial o para dar sostén económico a la familia— o quedarse en la localidad a ejercer su rol de madres, optaron por migrar. Casos como estos nos ayudan a ir desnaturalizando la idea de un instinto materno innato en las mujeres que operará siempre en el primer lugar de sus jerarquías afectivas.

El supuesto instinto materno es un instinto que, claramente, tuvimos oportunidad de ver como construido a través de las distintas formas de ser madre que las mujeres de la localidad nos mostraron: formas que responden, a su vez, a escalas de funcionalidad y de valores familiares que también se transforman en el contexto transnacional. En este renglón, así mismo, observamos el caso de las mujeres que denominé *mujeres-solas*, mujeres que transgreden los principios básicos del deber ser de la mujer; es decir, ser esposa y ser madre en las circunstancias, edades y formas establecidas; mujeres que han aprendido a vivir su sexualidad, su economía, su vida privada y pública de una manera más independiente y desafiando las críticas y el juicio que les dirige “la gente” en su calidad de “tercer actor”.

El poder patriarcal es desafiado de diversas formas por las mujeres, incluso cuando el propio poder patriarcal parece ser reforzado por ellas. Con esto me refiero al escenario en el cual la voz de “la gente”, de

ese tercer actor que juzga y que impone códigos culturales de comportamiento y roles de género, es más un eco de las voces femeninas que de las masculinas, lo cual nos permite afirmar que no hay un victimario o dominante de género que ejerza unilateralmente un poder sobre la víctima o dominado, sino que hay diversos actores; y que en ocasiones las mujeres refuerzan más que los hombres un *status quo* que ciertamente termina favoreciendo a los hombres, pero que también –en muchos otros casos– se convierte en una estrategia de las mujeres para preservar los propios campos de poder que consideran han ganado. De esta manera es que, aunque prevalezcan ejercicios de género patriarcales, existen también ejercicios de poder que reflejan múltiples relaciones y desenlaces, uno de los cuales puede llegar a preservar los intereses y el poder de la propia mujer.

No existe pues una categoría homogénea, universal ni única de ser mujer, sino formas diversas que responden a los contextos, los relatos e historias –también diversas– en que están inscritas, y lo que de todo esto es quizá más significativo es que se observó que la reproducción compleja de los roles de género se desarrolla con un dinamismo sorprendente en contextos que, como el de la localidad de estudio, presentan índices de atraso y marginación considerables así como características transnacionales. En ese sentido parece ser que la construcción de roles de género en contexto transnacional es un campo fértil y poco explorado para contribuir desde la disciplina antropológica.

Finalmente, es importante decir que las diversas formas de llevar a cabo las dinámicas afectivas, económicas y de género que desarrollan las familias en un contexto transnacional no pueden más que ser, a la vez, producto y también insumo de las redes sociales en las que se desenvuelven. En estas redes no todos los miembros son migrantes pero la migración es, sin embargo, un evento que cruza por la vida de todos y como tal

hace pertenecer a migrantes y no migrantes a una comunidad transnacional. Las redes sociales son siempre elásticas y se configuran tanto en la comunidad de origen como en el lugar de migración. Así, por ejemplo, en aquellas regiones y comunidades donde la migración se ha presentado con más intensidad se crea también un complejo sistema de redes de intercambio y circulación de personas, bienes materiales y simbólicos, e información que tiende a transformar los asentamientos de migrantes en una sola comunidad transnacional con diversas localizaciones.

Los migrantes entonces nunca están solos, viven dentro de una red de relaciones sociales multilocalizadas que los guía y los sostiene, que les proporciona oportunidades y los protege de riesgos, que les brinda un círculo social de apoyo, de trabajo, de mejora de la vivienda e incluso de sostén afectivo. La migración se convierte, de esta forma, en un evento que marca el inicio de nuevas maneras de ejercer los roles de género, de hacer familia, comunidad y nación.

Por último, se sugiere continuar abriendo brecha hacia la reflexión y la discusión acerca de las diversas concepciones de familia, matrimonio y vida íntima, así como de comunidad, territorio, identidad y nación desde los propios ejercicios, las dinámicas y la vitalidad que cada uno de los actores sociales nos ha mostrado. Concretamente, se considera necesario continuar indagando en la plasticidad y la flexibilidad de aquellos sistemas sociales, como la familia o la comunidad, que tienen la característica de ser elásticos en sus lazos de parentesco y relación. Este trabajo nos invita a reflexionar acerca de la imprecisión de los límites en la elasticidad social y simbólica, no sólo de lazos de parentesco sino también de las nociones y las formas de configurar la comunidad, el territorio y la identidad en el contexto migratorio.

BIBLIOGRAFÍA

- Aceves, Jorge (Comp.). (1993). *Historia oral*. México: Instituto Mora/UAM.
- Alarcón, Rafael (1995). *Immigrants or Transnational Workers? The Settlement Process Among Mexicans in Rural California*. UC Davis: The California Institute for Rural Studies.
- Alexander, Jeffrey y Giesen, Bernhard. (1994). "De la reducción a la vinculación: la visión de largo plazo del debate micro-macro". En Jeffrey Alexander y Bernhard Giesen; Richard Munch y Neil Smelser (Comps.), *El vínculo micro-macro* (pp. 9-58). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Appadurai, Arjun (Ed.). (1991). *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo.
- Ariza, Marina. (2002). "Migración, familia y transnacionalidad en el contexto de la globalización: algunos puntos de reflexión". *Revista Mexicana de Sociología*, 64 (4), 53-84.
- _____. (2014). "Migration and Family in Mexican Research: A Recent Appraisal". *Migraciones Internacionales*, 7 (4), 9-37.
- Arízpe, Lourdes. (1978). *Migración, etnicismo y cambio económico. Un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México*. México: El Colegio de México.

- Bajtín, Mikjael. (1989). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Barrera, Dalia y Oehmichen, Cristina (Eds.). (2000). *Migración y relaciones de género en México*. México: GIMTRAP / IIA-UNAM.
- Benedict, Anderson. (1991). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Bertaux-Wiame, Isabelle. (1993). “La perspectiva de la historia de vida en el estudio de las migraciones interiores”. En José María Marinas y Cristina Santamarina (Comps.), *La historia oral: métodos y experiencias* (pp. 267-281). Madrid: Debate.
- Berteaux, Daniel. (1988). “El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades”. Víctor Acuña (Comp.). *Historia oral e historia de vida*, 55-80.
- Besserer, Federico. (2000). “Sentimientos (in)apropiados de las mujeres migrantes. Hacia una ciudadanía”. En Dalia Barrera y Cristina Oehmichen (Eds.), *Migración y relaciones de género en México* (pp. 371-388). México: GIMTRAP/ IIA-UNAM.
- _____. (Enero, 2005). *Luchas transculturales y conocimiento práctico*. Ponencia presentada en el Congreso Internacional de Perspectivas Mexicanas y Estadounidenses en el Estudio de la Migración Internacional. México: UNAM.
- Bourdieu, Pierre. (1984). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- _____. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus Humanidades.
- Butler, Judith. (1996). “Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Witting y Foucault”. En Martha Lamas (Comp.), *El género: la*

- construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 103-126). México: PUEG-UNAM / Miguel Ángel Porrúa.
- Burke, Peter. (Ed.). (1991). *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bustamante, Jorge. (1975). *Espaldas mojadas: materia prima para la expansión del capitalismo*. Cuadernos del CES, (9). México: El Colegio de México.
- Calderón-Rivera, Edith. (2012). *La afectividad en la antropología: una estructura ausente*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), UAM-Iztapalapa.
- Cano, Gabriela y Radkau, Verena. (1992). “Lo privado y lo público o la mutación de los espacios (historias de mujeres 1920/1940)”. En Vania Salles y Elsie McPhail (Cords.), *La investigación sobre la mujer: informes en sus primeras versiones* (pp. 521-547). México: El Colegio de México.
- Caporale, Silvia (Coord.). (2004). *Discursos teóricos en torno a la(s) maternidad(es). Una visión integradora*. Madrid: Entinema.
- Castillo, Miguel Ángel. (2007). *Migración Internacional y Desarrollo*. Conferencia presentada en el Seminario de Actualización de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales A.C. México: UNAM.
- Cavalli-Sforza, Luigi Luca. (1992). “Genes, pueblos y lenguas”. *Investigación y Ciencia*, (184), 49-56.
- Charsley, Katharine y Shaw, Alison. (2006). “South Asian transnational marriages in comparative perspective”. *Global Networks*, 6 (4), 331-344.

- Consejo Nacional de Población y Vivienda. (2010). *Intensidad migratoria a nivel estatal y municipal*. Recuperado de: <http://www.conapo.gob.mx/>
- Constable, Nicole. (2009). "The Commodification of Intimacy: Marriage, Sex, and Reproductive Labor". *Annual Review of Anthropology*, 38, 49-64.
- Córdova, Rosío. (1992). "De cornudos, dejadas y otras especies. Un estudio de caso sobre sexualidad en el campo veracruzano". *América Indígena*, 52 (3), 137-146.
- _____. (2000). "Infidelidad femenina y tolerancia social en el campo: el papel de la sexualidad en la construcción de identidades". En Jorge Aceves (Coord.), *Historia oral. Ensayos y aportes de investigación. Seminario de Historia Oral y Enfoque Biográfico* (pp. 153-170). México: CIESAS.
- Coronado, Gabriela, 2003. *Las voces silenciadas de la cultura mexicana. Identidad, resistencia y creatividad en el diálogo interétnico*. México: CIESAS.
- Chávez, Leo. (1994). "The Power of the Imagined Community: a Logistic Analysis of Settlement by Undocumented Mexicans and Central Americans". *American Anthropologist*, 96 (1), 24-38.
- D'Aubeterre, María Eugenia. (1998). *Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla*. (Tesis de doctorado en Antropología Social). México: ENAH.

- _____. (2000). *El pago de la novia: matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla*. Puebla / Zamora: BUAP / El Colegio de Michoacán.
- _____. (2000). “Mujeres y espacio social transnacional: maniobras para renegociar el vínculo conyugal”. En Dalia Barrera y Cristina Oehmichen (Eds.), *Migración y relaciones de género en México* (pp. 63-86). México: GIMTRAP/ IIA-UNAM.
- _____. (2003). “Los múltiples significados de robarse a la muchacha: el robo de la novia en un pueblo de migrantes del Estado de Puebla”. En David Robichaux (Comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.
- DeFraín, John y Olson, David. (2007). “Desafíos y fortalezas de la familia y la pareja en los Estados Unidos de América”. En Rosario Esteinou (Ed.), *Fortalezas y desafíos de las familias en dos contextos: Estados Unidos de América y México* (pp. 33-74). México: CIESAS / DIF.
- De Lauretis, Teresa. (1991). “La tecnología del género”. En Carmen Ramos (Coord.), *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple* (pp. 231-287). México: UAM.
- Devereux, George. (1980). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI.
- Delgueil, Marie-Claire. (1989). “Lo femenino en un recorrido psicoanalítico”. En Orlandina de Oliveira (Comp.), *Trabajo, poder y sexualidad* (pp. 317-330). México: El Colegio de México.

- Díaz-Cruz, Rodrigo. (2003). "La incompletud del lenguaje y lo inefable del sentimiento". *Psicología Social. Revista internacional de psicología social*, 1 (2), 40-58.
- Embríz, Arnulfo y León, Ricardo. (1982). *Documentos para la Historia del Agrarismo en Michoacán*. México: Centro de Estudios Históricos del Agrarismo Mexicano.
- Enríquez, Rocío. (2000). "Redes sociales y pobreza: mitos y realidades". *La Ventana. Revista de estudios de género*, (11), 36-73.
- Escárcega, Everardo y Escobar, Saúl. (1990). *Historia de la cuestión agraria mexicana. El Cardenismo: un parteaguas histórico en el proceso agrario nacional 1934-1940*. México: Siglo XXI / CEHAM
- Esteinou, Rosario (Ed.). (2007). *Fortalezas y desafíos de las familias en dos contextos: Estados Unidos de América y México*. México: CIESAS / DIF.
- Estrada, Margarita. (2003). *Estación de Tres Cumbres. Proximidad y diferencia entre dos pueblos de Morelos*. México: CIESAS.
- _____. (s/f). "Límites y posibilidades de las iniciativas para hacer frente a la pobreza en una localidad rural guanajuatense". Manuscrito.
- Fagetti, Antonella. (2000). "Mujeres abandonadas: desafíos y vivencias". En Dalia Barrera y Cristina Oehmichen (Eds.), *Migración y relaciones de género en México* (pp. 119-134). México: GIMTRAP/ IIA-UNAM.
- Fernández, Christlieb. (2000). *La afectividad colectiva*. México: Taurus.
- Ferro, Norma. (1999). *El instinto maternal o la necesidad del mito*. México: Siglo XXI.

- Figueroa, Juan y Rivera, Gabriela. (1992). "Algunas reflexiones sobre la representación de la sexualidad femenina". *Nueva Antropología. Revista de Ciencia Sociales*, 12 (41), 101-121.
- Fleury, Laurent. (2004). "Una sociología de las emociones". *Historia, Antropología y Fuentes Orales: entre fábula y memoria*, (32), 99-121.
- Foucault, Michel. (1976). *Historia de la sexualidad*. México: Siglo XXI.
- _____. (1998). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- Freud, Sigmund. (1986). "Conferencia 33: La feminidad". En *Obras completas*, tomo XXII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Friederich, Paul. (1981). *Revolución agraria en una aldea mexicana*. México: Centro de Estudios Históricos del Agrarismo Mexicano.
- García-García, José y Medina-Romero, Miguel. (2007). "Desarrollo humano y migración en Michoacán". En Base de Datos del Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia.
- García, Néstor. (1999). *La globalización imaginada*. Barcelona: Paidós.
- García, Enrique y Musitu, Gonzálo. 2004. *Psicología social de la familia*. Barcelona: Paidós.
- Gaujelac, Vincent de, Rodríguez, Susana y Taracena, Elvia. (2000). *Historia de vida. Psicoanálisis y Sociología Clínica*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Giddens, Anthony, Turner, Jonathan *et al.* (1991). *La teoría social, hoy*. México: CONACULTA / Alianza Editorial.

- Giddens, Anthony. (1998). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- Jiménez, Gilberto. (1997). "Materiales para una teoría de las identidades sociales". *Frontera Norte*, 9 (18), 9-28.
- Glick-Schiller, Nina, Basch, Linda y Szanton-Blanc, Cristina. (1992). "Transnationalism: a new analytical framework for understanding migration". En Nina Glick-Schiller, Linda Basch y Cristina Szanton-Blanc (Eds.), *Towards a Transnational Perspective on Migration* (pp. 25-52). New York: New York Academy of Sciences.
- Gledhill, John. (1999). "El reto de la globalización: reconstrucción de identidades, formas de vida transnacionales y las ciencias sociales". En Gail Mummert (Ed.), *Fronteras fragmentadas: Género, Familia e Identidades en la Migración al Norte* (pp. 23-54). Zamora: El Colegio de Michoacán / CIDEM.
- Goffman, Erving. (1989). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goldring, Luin. (1996). "Blurring Borders: Constructing Transnational Community in the Process of Mexico-US Migration". *Research in Community Sociology*, 6, 69-104.
- _____. (1996). "Gendered Memory: Reconstructions of the village by Mexican transnational migrants". En Melanie DuPuis y Peter Vandergeest (Eds.), *Creating the countryside: The politics of rural and environmental discourse* (pp. 303-329). Philadelphia: Temple University Press.

- Goloubinoff, Marina. (2003). “¿Por qué se roba a la novia? Las razones de una costumbre negada pero viva”. En David Robichaux (Comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas* (pp. 237-249). México: Universidad Iberoamericana.
- González-Rey, Fernando, (2008). “Subjetividad social, sujeto y representaciones sociales”. *Diversitas: Perspectivas en Psicología*, 4(2), 225-243.
- Good, Catharine. (2005). “Trabajando juntos como uno: conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona”. En David Robichaux (Comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas* (pp. 275-294). México: Universidad Iberoamericana.
- Guarnizo, Luis y Smith, Michael. (1999). “Las localizaciones del transnacionalismo”. En Gail Mummert (Ed.), *Fronteras fragmentadas: Género, Familia e Identidades en la Migración al Norte* (pp. 87-112). Zamora: El Colegio de Michoacán / CIDEM.
- Guha, Ranahit. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Guidi, Martha. (1988). “Mujeres y migración en San Juan Mixtepec”. En Josefina Aranda (Comp.), *Las mujeres en el campo* (pp. 101-112). Oaxaca: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- Guzmán-Ávila, José. (2009). *La Ciénega de Zacapu, Michoacán: de la conformación de las haciendas al reparto agrario, 1870-1940*. (Tesis de doctorado en Historia). UNAM, México.
- Hareven, Tamara. (1982). *Family time and industrial time. The relationship between the family and work in a New England industrial community*. New York: Cambridge University Press.

- Harvey, David. (1990). *The Condition of Posmodernity: An Enquiry in to the Origins of Cultural Change*. UK / USA: Blackwell.
- Heller, Agnes. (1980). *Teoría de los sentimientos*. Barcelona: Fontamara.
- _____. (1985). "Sobre los roles". En Agnes Heller (Comp.), *Historia de la vida cotidiana* (pp. 123-152). México: Grijalbo.
- Hiernaux, Daniel. (1999). *Los senderos del cambio. Sociedad, tecnología y territorio en los albores del siglo XXI*. México: Centro de Investigaciones Científicas Jorge L. Tamayo AC / Plaza y Valdés.
- Herrera, Fernando. (1997). "Las familias transnacionales: una institución relevante en los procesos de transmigración". En Saúl Macías y Fernando Herrera (Coords.), *Migración laboral internacional: transnacionalidad del espacio social* (pp. 227-261). Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Hjorth, Susann. (2001). *El proceso de migración en el marco de la globalización: el caso de Oteapan, Veracruz*. (Tesis de maestría en Antropología Social). CIESAS, México.
- Hochschild, Arlie. (1990). "Ideology and Emotion Management: a Perspective and Path for Future Research". En Th. D. Kemper. (ed.). *Research Agendas in the Sociology of emotions*. Albany: State University of New York.
- _____. (2001). "Las cadenas mundiales de afecto asistencia y la plusvalía emocional". En Anthony Giddens y Will Hutton (Eds.), *En el límite. La vida en el capitalismo global* (pp. 187-208). Barcelona: Tusquets Editores.

- Hondagneu-Sotelo, Pierrette. (1994). *Gender Transitions. Mexican Experiences of Immigration*. Berkeley: University of California Press.
- International Organization for Migration. (2015). *World Migration Report. Migrants and Cities: New Partnerships to Manage Mobility*. Recuperado de: <http://publications.iom.int>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2005). *Conteo de Población y Vivienda 2005*. Recuperado de: <http://www.inegi.org.mx>
- _____. (2010). *Conteo de Población y Vivienda 2010*. Recuperado de: <http://www.inegi.org.mx>
- Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Secretaría de Gobernación. *Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México*. Recuperado de: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia>
- Jelin, Elizabeth. (1998). *Pan y afectos. La transformación de las familias*. México: FCE.
- _____. (1984). *Familia y unidad doméstica: mundo público y vida privada*. Buenos Aires: Estudios Cedes.
- Jodelet, Denise. (1986). "La representación social: fenómenos, concepto y teoría". En Serge Moscovici (Comp.), *Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales* (pp. 469-493). Barcelona: Paidós.
- Kearney, Michael. (1986). "From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development". *Annual Review of Anthropology*. Stanford University, 15, 331-361.

- _____. (1991). "Borders and boundaries of state and self and the end of the empire". *Journal of Historical Sociology*, 4 (1): 52-74.
- _____. (1999). "Fronteras fragmentadas, fronteras forzadas". En Gail Mummert (Ed.), *Fronteras fragmentadas: Género, Familia e Identidades en la Migración al Norte* (pp. 559-571). Zamora: El Colegio de Michoacán / CIDEM.
- _____. (1995). "The Local and the Global: The Anthropology of globalization and transnationalism". *Annual Review of Anthropology*, 24, 547-565.
- Kearney, Michael y Nagengast, Carole. (1989). "Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California". En California Institute for Rural Studies, *Working Group on Farm Labor and Rural Poverty. Working Paper no.3* (1-34). Davis, CA: California Institute for Rural Studies.
- Kopytoff, Igor. (1991). "La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso". En Arjun Appadurai (Ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías* (pp. 89-122). México: Grijalbo.
- Lamas, Martha. (1996). "La antropología feminista y la categoría género". En Martha Lamas (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 97-125). México: PUEG-UNAM / Miguel Ángel Porrúa.
- _____. (Comp.). (1986). *La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG-UNAM / Miguel Ángel Porrúa.

- León, Emma. (1999). *Usos y discursos teóricos sobre la vida cotidiana*. Barcelona / México: Anthropos / UNAM.
- Lestage, Françoise. (1997). *Diseñando nuevas identidades. El sistema de alianza de los migrantes mixtecos en Tijuana, B.C.* Conferencia presentada en el XIX Coloquio de Antropología e Historia Regionales. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- _____. (1999). "Diseñando nuevas identidades. Las uniones matrimoniales entre los migrantes mixtecos en Tijuana". En Gail Mummert (Ed.), *Fronteras fragmentadas: Género, Familia e Identidades en la Migración al Norte* (pp. 421-436). Zamora: El Colegio de Michoacán / CIDEM.
- Levine, Elaine. (Mayo-junio, 2007). *Condiciones laborales y salariales para migrantes mexicanos en Estados Unidos*. Ponencia presentada en el Seminario de Actualización Migración Internacional y Desarrollo. México: Asociación Mexicana de Estudios Rurales / UNAM.
- Levi-Strauss, Claude. (1968). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Levitt, Peggy. (2001). *The Transnational Villagers*. Berkeley: University of California Press.
- Levitt, Peggy y Glick-Schiller, Nina. (2004). "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society". *The International Migration Review*, 38 (3), 1002-1039.
- Lomnitz, Larissa. (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.
- Long, Norman. (1996). "Globalización y localización: nuevos retos para la investigación rural". En Hubert Grammont y Héctor Tejera

- (Coords.), *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio* (vol. 1, pp. 35-74). México: ANER / IIS-UNAM / INAH / UAM / Plaza y Valdés.
- López-Castro, Gustavo. (1986). *La casa dividida. Un estudio de caso sobre migración a Estados Unidos en un pueblo michoacano*. Zamora: Colegio de Michoacán.
- Lozano, Fernando. (Mayo, 2007). "Impacto económico de las remesas en México: un balance necesario". Ponencia presentada en el Seminario de Actualización Migración Internacional y Desarrollo. México: Asociación Mexicana de Estudios Rurales / UNAM.
- Maier, Elizabeth. (1999). "El mito de la madre". *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y humanidades*, 19 (45), 79-106.
- Malkin, Victoria. (1999). "La reproducción de relaciones de género en la comunidad de migrantes mexicanos en New Rochelle, Nueva York". En Gail Mummert I (Ed.), *Fronteras fragmentadas: Género, Familia e Identidades en la Migración al Norte* (475-496). Zamora: El Colegio de Michoacán / CIDEM.
- Mancillas, Celia. (2006). *El péndulo de la intimidad. Relatos de vida de parejas en Valle de Chalco*. México: Universidad Iberoamericana.
- Marcus, George. (1995). "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.
- _____. (2001). "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". *Alteridades*, 11 (22), 111-127.
- Marroni, María da Gloria. (2000). "El siempre me ha dejado con los chiquitos y se ha llevado a los grandes. Ajustes y desbarajustes

- familiares de la migración”. En Dalia Barrera y Cristina Oehmichen (Eds.), *Migración y relaciones de género en México*, (pp. 88-117). Distrito Federal: GIMTRAP / IIA-UNAM.
- Martínez-Ruiz, Tamara. (2003). *La construcción de imaginarios en las identidades de migrantes otomíes en la Ciudad de México* (Tesis de maestría en Antropología Social). CIESAS: México.
- _____ (Coord.). (2012). *Caleidoscopio migratorio: un diagnóstico de la situación migratoria actual en el estado de Michoacán desde distintas perspectivas disciplinarias*. Morelia: UMSNH / COECYT / CONACYT.
- Massey, Douglas, Alarcón, Rafael, Durand, Jorge y González, Humberto. (1987). *Return to Aztlán: The Social Process of International Migration from Western México*. Berkeley: University of California Press.
- Massey, Douglas, Alarcón, Rafael, Durand, Jorge y González, Humberto. (1990). *Los ausentes: el proceso social de la migración internacional en el occidente de México*. México: Alianza Editorial / CONACULTA.
- Massey, Douglas, Arango, Joaquín, Graeme, Hugo, Kouaouci, Ali, Pellegrino, Adela y Taylor, J. Edward. (2000). “Teorías sobre la migración internacional: una reseña y una evaluación”. *Trabajo: migraciones y mercados de trabajo*, 2 (3), 5-49.
- Méndez, Claudio. (27 de diciembre de 2003). Entrevista en periódico *El Universal*.
- Mier y Terán, Carmen y Suárez, Ma. Guadalupe. (1991) “Estudio de la pobreza: una posición psicosocial”. En Alejandra Massolo (Coord.), *Procesos rurales y urbanos en el México actual* (pp. 169-193). México: UAM.

- Moctezuma, Miguel. (Mayo-junio, 2007). "El migrante colectivo transnacional: senda que avanza y reflexión que se estanca". Ponencia presentada en el Seminario de Actualización Migración Internacional y Desarrollo. México: Asociación Mexicana de Estudios Rurales / UNAM.
- Moctezuma, Miguel y Martínez-Ruíz, D. Tamara. (2012). "El retorno de las familias migrantes a Michoacán: diagnóstico de la migración internacional". En D. Tamara Martínez-Ruíz (Coord.), *Caleidoscopio migratorio: un diagnóstico de la situación migratoria actual en el estado de Michoacán desde distintas perspectivas disciplinarias* (pp. 21-68). Morelia: UMSNH / COECYT / CONACYT.
- Moreno, Mónica y Mira, Alicia. (2004). "Representaciones de género y maternidad: una aproximación desde la antropología sociocultural". En Silvia Caporale (Coord.), *Discursos teóricos en torno a la(s) maternidad(es). Una visión integradora* (pp. 19-62). Madrid: Entinema.
- Moscovici, Serge. (1986). *Psicología social*, tomos I y II. Barcelona: Paidós.
- Mummert, Gail. (1994). *Tierra que pica: transformación social de un valle agrícola michoacano en época post-reforma agraria*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- _____. (1995). "El proceso de incorporación de la mujer al mercado de trabajo: tres cohortes de obreras, maestras y comerciantes del valle de Zacapu, Michoacán". En Soledad González-Montes y Vania Salles (Coords.), *Relaciones de género y transformaciones agrarias*, pp. 53-89. México: COLMEX.
- _____. (1999). "Juntos o despartados: migración transnacional y fundación del hogar". En Gail Mummert (Ed.), *Fronteras fragmentadas*:

Género, Familia e Identidades en la Migración al Norte (pp. 451-473). Zamora: El Colegio de Michoacán / CIDEM.

Mummert, Gail y Ramírez, Luis (Eds.). (1998). *Rehaciendo las diferencias: identidades de género en Michoacán y Yucatán*. Zamora: Colegio de Michoacán / Universidad Autónoma de Yucatán.

Mumert, Gail y Pérez, Luz. (1998). "Introducción. La construcción de identidades de género vista a través del prisma del trabajo femenino". En Gail Mummert y Luis Ramírez (Eds.), *Rehaciendo las diferencias: identidades de género en Michoacán y Yucatán* (pp. 15-32). Zamora: Colegio de Michoacán / Universidad Autónoma de Yucatán.

Murra, John. (1985). "The Limits and the Limitations of the 'Vertical Archipelago' in the Andes". En Shozo Masuda, Izumi Shimada y Craig Morris (Eds.), *Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity* (pp. 15-20). Tokyo: Tokyo University Press.

Murray, Colin. (1981). *Families Divided. The impact of migrant labour in Lesotho*. Cambridge / New York: Cambridge University Press.

Oehmichen, Cristina. (1999). "La relación etnia-género en la migración femenina rural-urbana: mazahuas en la ciudad de México". *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y humanidades* 19 (5), 107-132.

_____. (2000). "Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial". En Dalia Barrera y Cristina Oehmichen (Eds.), *Migración y relaciones de género en México* (pp. 321-348). México: GIMTRAP/ IIA-UNAM.

- _____. (2001). *Mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas de control social y relaciones generacionales en la comunidad extraterritorial* (Tesis de doctorado en Antropología). UNAM, México.
- Oliveira, Orlandina de, Pepin, Marielle y Salles, Vania (Comps.). (1989). *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*. México: Porrúa.
- Oliveira, Orlandina de, Eternod, Marcela y López, María de la Paz. (1999). "Familia y género en el análisis sociodemográfico". En Brígida García (Coord.), *Mujer, género y población en México* (pp. 211-271). México: COLMEX / Sociedad Mexicana de Demografía.
- Ortner, Sherry. (1979). "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?". En Olivia Harris y Kate Young (Comps.), *Antropología y feminismo* (pp. 109-131). Barcelona: Anagrama.
- Ortner, Sherry y Whitehead, Harriet. (1991). "Indagaciones acerca de los significados sexuales". En Carmen Ramos (Coord.), *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación* (pp. 61-112). México: UAM.
- Palomar, Cristina. (2004). "Malas madres: la construcción social de la maternidad". *Debate Feminista*, 30, 12-34.
- Parreñas, Rhacel. (2005). "Long Distance Intimacy: Class, Gender and Intergenerational Relations between Mothers and Children in Filipino Transnational Families". *Global Networks. A journal of transnational affairs*, 5 (4), 317-336.

- Peterson, Gary y Hennon, Charles. (2006). "Influencias parentales en la competencia social de los adolescentes en dos culturas: una comparación conceptual entre Estados Unidos y México". En Rosario Esteinou (Ed.), *Fortalezas y desafíos de las familias en dos contextos: Estados Unidos de América y México* (pp.111-166). México: CIESAS / DIF.
- Portelli, Alessandro. (1988). "Peculiaridades de la Historia Oral". En Víctor Acuña (Comp.), *Historia oral e historia de vida*, 15-28.
- _____. (1989). "La verdad del corazón humano. Los fines actuales de la historia oral". *Historia y Fuente Oral*, (2), 91-97.
- Portes, Alejandro. (1997). "Immigration Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities". *International Migration Review*, 31 (4), 799-825.
- Portes, Alejandro, Guarnizo, Luis y Landolt, Patricia. (2003). "El estudio del transnacionalismo: peligros latentes y promesas de un campo de investigación emergente". En Alejandro Portes, Luis Guarnizo y Patricia Landolt (Coords.), *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina* (pp. 15-44). México: FLACSO / Porrúa.
- Pries, Ludger. (1997). "Migración laboral internacional y espacios sociales transnacionales: bosquejo teórico-empírico". En Saúl Macías y Fernando Herrera (Coords.), *Migración laboral internacional* (pp. 17-53). Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Real Academia Española de la Lengua. (2001). *Diccionario de la Lengua Española*, (22ª ed.). España.

- Reyes, Cayetano. (1998). *Tzacapu: las piedras universales. Los procesos de dominación y desertización*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Roberts, Bryan, Reanne, Frank y Lozano-Ascencio, Fernando. (1999). "Transnational Migrant Communities and Mexican Migration to the US". *Ethnic and Racial Studies*, 22 (2), 238-266.
- Roberts, Bryan, Reanne, Frank y Lozano-Ascencio, Fernando. (2003). "Las comunidades migrantes transnacionales y la migración mexicana a Estados Unidos". En Alejandro Portes, Luis Guarnizo y Patricia Landolt (Coords.), *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina* (pp. 45-87). México: FLACSO/Porrúa.
- Robichaux, David (Comp.). (2003). *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.
- _____. (Comp.). (2005). *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.
- _____. (2007). "Hogar, familia y grupos de acción: el sistema familiar mesoamericano ante los desafíos del siglo XXI". En Rosario Esteinou (Ed.), *Fortalezas y desafíos de las familias en dos contextos: Estados Unidos de América y México*, (pp. 485-520). México: CIESAS / DIF.
- Rogers, Susan. (1975). "Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female/Male Interaction in Peasant Society". *American Ethnologist*, 2 (4), 727-756.
- Rosaldo, Renato. (1991). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Grijalbo.

- Rouse, Roger. (1991). "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism". *Diáspora: A journal of transnational Studies*, 1 (1), 8-23.
- Rubin, Gyle. (1984). "Thinking Sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality". En Carole Vance (Ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* (pp. 3-44). Boston: Routledge and Kegan Paul.
- _____. (1996). "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política del sexo' ". En Martha Lamas (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 37-96). México: PUEG-UNAM / Miguel Ángel Porrúa.
- Sahlins, Marshall. (1999). "What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century". *Annual Review of Anthropology*, 28, 1-23.
- _____. (1988). *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. México: Gedisa.
- Salles, Vania. (1991). "Cuando hablamos de familia, ¿de qué familia estamos hablando?". *Nueva Antropología. Revista de Ciencia Sociales*, 11 (39), 53-87.
- Sánchez-Gómez, Martha. (mayo-junio, 2007). "Comunidades sin límites territoriales: fortalecimiento y rendición de identidades étnicas y genéricas de la migración de mexicanos hacia Estados Unidos". Ponencia presentada en el Seminario de Actualización Migración Internacional y Desarrollo. Distrito Federal: Asociación Mexicana de Estudios Rurales / UNAM.

- Schaff, Adam. (1971). "La objetividad del conocimiento a la luz de la sociología del conocimiento y del análisis del lenguaje". En Verón, Eliseo (Comp.), *El proceso ideológico* (pp. 47-79). Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Schütz, Alfred. (1993). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós.
- Scott, Joan. (1990). "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En Mary Nash y James Amelang (Eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea* (pp. 23-56). Valencia: Alfons el Magnàmin.
- _____. (2008). *Género e Historia*. Distrito Federal: FCE / UACM.
- Segalen, Martine. (1992). *Antropología histórica de la familia*. Madrid: Taurus Universitaria.
- Silva, Armando. (2002). "Imaginaris: estética ciudadana". En Abilio Vergara (Coord.), *Imaginaris: Horizontes Plurales* (pp.107-130). Distrito Federal: ENAH / BUAP / CONACYT.
- Smith, Robert. (1993). "Los ausentes siempre presentes: the imagining, making and politics of a transnational community between New York city and Ticuani, Puebla". En Institute for Latin America and Caribbean Studies, *Working Papers on Latin America* (27). New York: Columbia University Press.
- _____. (1999). "Reflexiones sobre migración, el estado y la construcción, durabilidad y novedad en la vida trasnacional". En Gail Mummert (Ed.), *Fronteras fragmentadas: Género, Familia e Identidades en la Migración al Norte* (pp. 55-89). Zamora: El Colegio de Michoacán / CIDEM.

- Taracena, Elvia. (2000). "Impacto epistemológico y social de la sociología clínica". En Vincent de Gauleaj, Susana Rodríguez y Elvia Taracena, *Historia de vida. Psicoanálisis y Sociología Clínica* (pp. 221-246). Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Téllez, Anastasia y Heras, Purificación. (2004). "Representaciones de género y maternidad: una aproximación desde la antropología sociocultural". En Silvia Caporale (Coord.), *Discursos teóricos en torno a la(s) maternidad(es). Una visión integradora* (pp. 63-101). Madrid: Entinema.
- Thompson, Paul. (1988). *La voz del pasado. Historia oral*. Valencia: Alfons el Magnànim.
- Tilly, Charles. (1990). "Transplanted Networks". En Virginia Yans-McLaughlin, Virginia (Ed.), *Immigration Reconsidered History, Sociology and Politics* (pp. 79-95). Oxford: Oxford University Press.
- Tuirán, Rodolfo. (2001). "Estructura familiar y trayectoria en México". En Crisitna Gomes (Comp.), *Procesos sociales, población y familia. Alternativas teóricas y empíricas en las investigaciones sobre vida doméstica* (pp. 57-72). México: FLACSO.
- Velasco, Sara. (2004). "La maternidad en el psicoanálisis: encuentros y desencuentros". En Silvia Caporale (Coord.), *Discursos teóricos en torno a la(s) maternidad(es). Una visión integradora* (pp. 133-165). Madrid: Entinema.
- Verduzco, Gustavo. (1995). "La migración mexicana a Estados Unidos: recuento de un proceso histórico". *Estudios sociológicos*, 13 (39), 573-594.

- Vergara, Abilio (Coord.). (2002). *Imaginarios: horizontes plurales*. México: ENAH / BUAP / CONACYT.
- Vertovec, Steven. (2003). "Concebir e investigar el transnacionalismo". En Alejandro Portes, Luis Guarnizo y Patricia Landolt (Coords.), *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina* (pp. 353-375). México: FLACSO / Porrúa.
- Wallerstein, Immanuel. (1991). "Análisis de los sistemas mundiales". En Anthony Giddens, Jonathan Turner *et al.* (1991). *La teoría social, hoy* (pp. 398-417). México: CONACULTA / Alianza Editorial.
- Wolf, Mauro. (2000). *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Yanagisako, Sylvia. (1979). "Family and Household: the Analysis of Domestic Groups". *Annual Review of Anthropology*, 8, 161-205.
- Zamudio, Patricia. (2002). "La migración internacional y la construcción de futuros". *Revista Ichan Tecolotl*, 13 (147).
- Zimmerman, Don H. y West, Candace. (1999). "Haciendo género". En Marysa Navarro y Catherin Stimpson (Comps.), *Sexualidad, género y roles sexuales* (pp. 109-143). Buenos Aires: FCE.

AVISO LEGAL

Escenarios familiares transnacionales: etnografías afectivas y de género en el entorno migratorio México-Estados Unidos de Diana Tamara Martínez Ruiz fue publicado por la Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia.

La edición de un ejemplar (921 KB) fue preparada por el Área Editorial de la ENES, Unidad Morelia. La coordinación editorial estuvo a cargo de Cecilia López Ridaura, Raúl Casamadrid, Edith López Trejo y Maricruz Barrera Chávez. El diseño y formación fue realizado por Alter:Nativa Gráfica, el diseño de portada por Chantal Garduño Israde.

Primera edición electrónica en formato PDF: 16 de abril de 2018.

D. R. © 2018. UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México.

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS SUPERIORES Unidad Morelia
Antigua Carretera a Pátzcuaro 8701, Col. Ex Hacienda de San José de la Huerta,
C. P. 58190, Morelia, Michoacán.

ISBN: 978-607-30-0324-7

Esta edición fue realizada gracias al apoyo del
Programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IA 300813 – IA 301015.

La presente publicación contó con dictámenes de expertos externos de acuerdo con las normas editoriales de la ENES Morelia, UNAM.

Esta edición y sus características son propiedad de la
Universidad Nacional Autónoma de México.

Prohibida su reproducción parcial o total por cualquier medio sin autorización escrita de su legítimo titular de derechos.

Hecho en México



Hablar de migración es hablar de la complejidad e intensidad de la vida cotidiana de miles de ciudadanos sin frontera que se han movilizado en una diáspora masiva y sin precedentes a lo largo y ancho de los cinco continentes; esto es quizá lo que convierta a la migración en un fenómeno no nuevo, pero sí característico de nuestro mundo contemporáneo. Este libro se inscribe en un esfuerzo de reconocimiento, registro y análisis de las múltiples formas de crear familia, comunidad, territorio y nación que se desarrollan en torno al fenómeno migratorio a lo largo de los años. En él se estudian las dinámicas afectivas, económicas y de género que dan función y estructura a la vida familiar en un contexto migratorio transnacional. Es un estudio migratorio construido desde el terreno de la antropología social, la psicología y los estudios de género.

