



# México en Nueva York

Vidas transnacionales  
de los migrantes mexicanos  
entre Puebla y Nueva York

Robert Courtney Smith



Universidad  
Autónoma  
de Zacatecas



# México en Nueva York



Vidas transnacionales  
de los migrantes mexicanos  
entre Puebla y Nueva York

# México en Nueva York

Vidas transnacionales  
de los migrantes mexicanos  
entre Puebla y Nueva York

Robert Courtney Smith

*Traducción de*  
Luis Rodolfo Morán Quiroz



CONOCER  
PARA DECIDIR  
EN APOYO A LA  
INVESTIGACIÓN  
ACADÉMICA



Universidad  
Autónoma  
de Zacatecas

Miguel Ángel  
Porrúa

MÉXICO • 2006

Esta investigación, arbitrada por pares académicos,  
se privilegia con el aval de la institución coeditora.

Vidas transnacionales  
de los migrantes mexicanos  
entre Puebla y Nueva York

Robert Courtney Smith

La H. CÁMARA DE DIPUTADOS, LIX LEGISLATURA,  
participa en la coedición de esta obra al incorporarla  
a su serie CONOCER PARA DECIDIR

Coeditores de la presente edición

H. CÁMARA DE DIPUTADOS, LIX LEGISLATURA  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS  
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Primera edición, marzo del año 2006

© 2006

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS

© 2006

Por características tipográficas y de diseño editorial  
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley  
ISBN 970-701-707-4

Imagen de la portada basada en un montaje fotográfico  
de Willie López, artista gráfico ticuanense habitante  
de Brooklyn, N.Y.

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del  
contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización por  
escrito de los editores, en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor y, en  
su caso, de los tratados internacionales aplicables.

IMPRESO EN MÉXICO



PRINTED IN MEXICO

[www.maporra.com.mx](http://www.maporra.com.mx)

Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

## Agradecimientos

MUCHAS PERSONAS e instituciones han contribuido durante el largo viaje que tomó escribir este libro durante 17 años. El apoyo más importante fue el recibido durante dos años gracias a los fondos aportados por la Fundación Spencer en la National Academy of Education; el programa de migración internacional del Social Science Research Council, con financiamiento de la Fundación Andrew W. Mellon y la Oficina de investigación de Historia Oral de la Universidad de Columbia, con fondos de la Fundación Rockefeller. Una generosa beca de apoyo complementario del programa de sociología de la National Science Foundation (*grant* núm. SES-9731280) financió los viajes necesarios, la descarga en los cursos y la asistencia para la investigación; gracias a los doctores William Bainbridge, Patricia White y Joane Nagel. El Social Science Research Council, a través de su programa de clases urbanas oprimidas y la National Science Foundation, a través de sus fondos para impulsar las tesis doctorales, apoyaron la tesis doctoral con la que comenzó esta investigación. Una beca inicial de 2,500 dólares y un 40 por ciento de descarga sabática, los proporcionó el Barnard College.

También mis deudas intelectuales son numerosas. Saskia Sassen, Alejandro Portes, Marcelo y Carola Suárez-Orozco han escrito un sinnúmero de cartas a mi favor y me abrieron formas de abordar sus trabajos de modos que los lectores verán reflejados en este libro. Chuck Tilly, Sudhir Venkatesh, Beth Bernstein, Nicole Marwell y Nick de Genova leyeron grandes porciones del manuscrito y aportaron valiosas reflexiones. Herb Gans y Kathy Neckerman ofrecieron observaciones que me ayudaron a asegurar fondos para terminar el libro. Manuel García y Griego, Meg Crahan, John Mollenkopf, Phil Kasinitz y Roger Waldinger ofrecieron excelentes consejos, de los cuales casi ninguno, por cierto, he seguido. Mi año en residencia en el Proyecto de Historia Oral de la Fundación Rockefeller en Columbia está reflejada en las entrevistas, la reflexión y la escritura; gracias a Mary Marshall Clark y a Ron Grele y sus compañeros. Agradezco también a Wayne Cornelius, Roger Rouse, David Kyle, Ari Zollberg, Josh deWind, Carlos González Gutiérrez, Luin Goldring, Sergio Zendejas, Gail Mummert, Mercedes

González de la Rocha, Juan Flores, Rodolfo de la Garza, “Padre” Federico Besse-  
rer y familia, Gaspar Rivera Salgado, Juan Manuel Sandoval, Michael Kearney; a  
Larry Donnelly, James Soles, James McGee y especialmente a Mark Miller y al  
Honors Program de la Universidad de Delaware; en Columbia, a Douglas Chal-  
mers, Ira Katznelson, Mark Kesselman y Peter Bearman; en Barnard, a Kelly  
Moore, Lynn Chancer, Flora Davidson y Robert Remez. Finalmente, agradezco a  
mis estudiantes que contribuyeron con la investigación, Sandra Lara (ahora doc-  
tora Sandraluz Lara-Cinisomo) y Sara Guerrero-Rippberger, Agustín Vecino,  
Griselda Pérez, Carolina Pérez, Lisa Peterson, Katie Graves-Abe y Erika Flores.  
Su trabajo en el proyecto de la escuela y trabajo de segunda generación contri-  
buyó de manera significativa a este libro. En los pasajes he tomado textos de los  
reportes ellos escribieron para ese proyecto, o citas de las entrevistas conducidas  
por ellos, con o sin mí, hago explícita su contribución.

Mis deudas más grandes las contraje con los ticuanenses, nacidos en México  
o Estados Unidos, sin cuya confianza este libro no existiría. Si bien la necesidad de  
mantener en secreto sus nombres me impide mencionarlos, les agradezco su pa-  
ciencia al explicar cosas a un *gringo preguntón*. Espero que la historia que escribo  
aquí acerca de Ticuani refleje su experiencia. De igual forma mi agradecimiento  
para Salvador Beltrán del Río, Gerry Domínguez, Jaime Lucero, Joel Magallán  
Reyes, Ángelo Cabrero y otros más. Además mi reconocimiento a don Pedro Lara,  
recolector de hongos en Moroleón, Guanajuato, por abrirme su mundo hace tan-  
tos años cuando era estudiante universitario. Como un pequeño gesto de gratitud,  
la mitad de mis regalías derivadas de este libro serán donadas para proyectos en  
beneficio de la comunidad mexicana en Nueva York o la mixteca.

Finalmente, debo agradecer a mi familia por su constante apoyo a lo largo  
de los años, mientras trabajaba y trabajaba en el libro: a mis padres, Walter Smith  
y señora, mi hermana Vicky Fahri y su familia y mi hermano David Smith; agradezco  
los ejemplos espirituales, humanos y académicos de mi tía, sor Anne  
Courtney y la fallecida sor Mary Eugene Gotimer, al igual que a mi abuela, ya  
desaparecida, Mary Messenger –“Mom Mom”– cuya fortaleza nos ha ayudado  
a todos.

Este libro es para mi esposa Maura y nuestros dos hijos, Owen y Liam. En este  
punto, las palabras simplemente no alcanzan. El amor de Maura ha orientado mi  
vida por dos décadas. Owen y Richard han enriquecido nuestras vidas de mane-  
ras que antes ni siquiera podría haber imaginado. Contemplo admirado cómo  
Liam, a sus cuatro años de edad, canta para ingresar a su niñez, entre tanto Owen  
corre con rapidez a ella desde sus siete años. Mientras que escribir un libro es di-  
vertido, nada se compara con los correteados abrazos de 40 libras de Liam y los  
de 55 libras de Owen, que me derriban al final y al principio de cada día, ade-  
más de la encantada sonrisa de Maura y la mía, lanzada a todos nosotros juntos.

También quisiera agradecer cordialmente a todos aquellos que contribuyeron a que este libro apareciera en español, algo que estaba ansioso que sucediera para que de ese modo una mayor cantidad de estudiosos y migrantes mexicanos, además de sus hijos, puedan leer el libro. Quiero agradecer en particular a Raúl Delgado Wise, de la Universidad Autónoma de Zacatecas, por recomendar que se publicara en español; a mi paciente y tenaz editor en Miguel Ángel Porrúa, Armando López Carrillo; y a Luis Rodolfo Morán Quiroz, cuya perceptiva traducción de la versión en inglés capta hábilmente el “sentimiento” del libro según lo concebí.

# Introducción

## Tres viñetas

*Llega un momento en que no puedo creer que esté aquí (en Ticuani). Siento como que “probablemente aquí sea un sueño”. A veces volteo y estoy como “oh, ¿estoy aquí?” ya que tengo sueños de que estoy allá y despierto... pero estoy como “oh, realmente estoy aquí”. Y me divierto. Y en las noches no puedo esperar a que sean las ocho e ir al centro y ver todas las luces de las casas.*

LINDA, estudiante de High School nacida en Brooklyn, que regresa cada año a Ticuani para la fiesta, en una declaración del año 2000.

LA INCREDELIDAD de Linda de estar realmente en Ticuani no es sólo la respuesta de una adolescente entusiasta a su lugar favorito de vacaciones. También es un testimonio de que Ticuani ocupa un lugar central en su mundo social. Mientras dice que no puede visitar a sus primos en Manhattan porque eso está lejísimo (*mad far*) de su departamento en Brooklyn y sus padres no la dejarían ir, le permiten viajar sin ellos más de 2,000 millas con su hermano y su primo cada año para estar varias semanas en Ticuani durante las vacaciones de invierno y verano. Cuando está en Ticuani, Linda puede quedarse fuera de casa toda la noche bailando, bebiendo cerveza (moderadamente) y caminar libremente por los alrededores a cualquier hora de la noche, en contraste con su condición de “niña encerrada” en Nueva York, que debe regresar directo a casa desde la escuela y esperar a sus padres. Además, en Ticuani participa en una carrera de antorchas en honor del padre Jesús y en otros rituales religiosos que simultáneamente le dan libertad respecto a sus padres y una conexión más estrecha con ellos, a través de la práctica, tradiciones que ellos también han vivido. Esos patrones de conducta transnacionalizan los rituales de la adolescencia entre ella y sus amigos de la segunda generación, dando a Ticuani un lugar exagerado en sus mundos sociales como escenario de la puesta en práctica de rituales. Se dan tantos acontecimientos en la vida social durante sus visitas relativamente cortas a Ticuani que experimentan un sentido de “tiempo social acelerado” mientras están ahí.

Tomás Maestro se levantó a las cinco de la mañana del 26 de enero de 2001 y rápidamente se dirigió al zócalo o centro del pueblo de Ticuani, quejándose mientras apretaba su hinchada pierna que le había impedido salir de casa la noche anterior para asistir al gran baile. Normalmente habría estado tomando y bailando la noche anterior en un baile por el que había estado esperando todo el año. Había traído a su esposa y sus cuatro hijos a Ticuani desde Nueva York para que gozaran con él de esos rituales. Toño, ahora que el baile llegaba a su fin se dirigía al zócalo para vigilar a su hijo. Fue bueno que lo hiciera. Llegó poco después de que Toño le gritara “ipendeja!” a Magda, su hermana menor, cuando se negó a salir de un carro en el que estaban varios jóvenes que no le agradaban, entre ellos algunos *pandilleros* de Nueva York. Un *pandillero* pensó que el insulto estaba dirigido a él y salió del carro para enfrentar a Toño. Algunos parientes más viejos los separaron, y le advirtieron a Toño lo peligrosos que podrían ser los *pandilleros*. El hijo de Tomás lo escuchó por el momento, pero al día siguiente, de nuevo a las cinco de la mañana, Tomás se levantó cuando su hijo exigía furioso a su novia Julia que se fuera a casa a pesar de su deseo de quedarse y comer tacos con sus amigos.

El conflicto que interrumpió el sueño de Tomás en Ticuani muestra cómo emerge la vida transnacional y el papel que juega el género en ese proceso. Tomás, Toño, Julia y Magda intentan negociar sus significados de género en Nueva York y Ticuani. Las negociaciones entre hombres y mujeres, por las que ellas son bastante autónomas en Nueva York, pueden ser cuestionadas por los hombres en México cuando reclaman una autoridad masculina más amplia, en ocasiones con el apoyo de los ticuanenses de la localidad. Las instancias de afirmación de la autoridad masculina, como cuando Toño “defiende” a Magda o a Julia, también son afirmaciones de honor masculino –o de “valor”– porque se enfrenta a los *pandilleros* que tanto miedo inspiran a otros en Nueva York y Ticuani.

“Llegaron los tubos del agua”, nos anuncia entusiasmado don Emiliano a mí y al comité de agua potable de Ticuani. Los meses de trabajo al fin dan frutos para el pueblo que yo llamo Ticuani, un pequeño municipio de menos de 2,500 personas en el sur de Puebla, en la región mixteca de México. Los miembros del comité me explican otra vez cómo los antiguos tubos de una pulgada no pueden soportar la presión necesaria para bombear el agua a las porciones lejanas del creciente municipio, y la forma en que el comité y el gobierno municipal trabajan juntos para instalar tubería de tres pulgadas que resolverá el problema. Los miembros del comité van a inspeccionar la nueva tubería que, me dicen, es de plástico y no se oxidará como la anterior. “Podremos tomar una ducha a cualquier hora del día o de la noche”, dice un miembro del comité, “y también plantar árboles en nuestro jardín y regarlos sin problema. Eso hará que la vida sea mejor en Ticuani”.

Esta escena ordinaria de la vida cívica no se sitúa en Ticuani, sino en una calle de Brooklyn, cuando nos despedimos de los miembros del comité que se dirigen al aeropuerto John F. Kennedy en Queens en 1993. Viajan a la Ciudad de México y después lo harán por tierra durante cinco horas para llegar a Ticuani y consultar con las autoridades y los contratistas acerca del trabajo que están haciendo, para regresar el lunes a Nueva York y estar en su trabajo. Además, el comité, como “Comité de solidaridad de los ticuanenses en Nueva York”, durante más de tres décadas ha financiado parcial o totalmente buena parte de los proyectos de importancia en la obra pública de Ticuani, a través de los donativos que solicitan de los ticuanenses en Nueva York. Para este proyecto, el mayor en la historia de Ticuani, el comité recolectó más de 100,000 de los 150,000 que cuesta el proyecto, mejorando las contribuciones de los gobiernos federal, estatal y local en conjunto, para costear este servicio público básico. A la luz de estos hechos, el viaje constituyó un acto esencial para formar una comunidad política transnacional. El comité también se ha convertido en actor clave de la política de Ticuani y contribuido a establecer un conjunto de reglas y prácticas para tomar parte en la vida pública transnacional. En la política electoral, la recolección de fondos en Nueva York por otros ticuanenses ha subido en importancia para la política del voto en Ticuani. El que una colecta en los sótanos de Brooklyn tenga tal relevancia para la vida pública de un pueblo a unas 2 500 millas de distancia es un signo de cuánto se ha transnacionalizado la vida entre algunos lugares de Estados Unidos y México.

Este libro trata acerca de cómo en la actualidad las vidas de muchos inmigrantes y sus hijos se han vivido “transnacionalmente”. En cada una de estas tres viñetas, las vidas de los actores transcurren en prácticas que se suscitan tanto en Estados Unidos como en México, que se entienden con el uso de mapas morales y sociales que engloban tanto a Ticuani como a Nueva York.<sup>1</sup> Términos como “globalización”, y en menor medida “transnacionalización”, se han convertido en usuales para describir de que manera lo “local se convierte en global”,<sup>2</sup> de que forma personas distantes se vinculan a través de los mercados de la economía, la información, la diseminación cul-

<sup>1</sup>Lamont, (2000), ofrece un análisis diferente pero fascinante de los mapas morales.

<sup>2</sup>Según mis informantes, utilizo el término “local” para referirme sobre todo a adultos o jóvenes ticuanenses que provienen de Ticuani, y viven en Ticuani, en relación con los miembros del comité o los jóvenes que regresan hacia Nueva York, y cuya “localidad” está en entredicho. Los jóvenes y los adultos ticuanenses en Nueva York son vistos como recién llegados, donde los conflictos con los “locales” más antiguos tienen una mayor probabilidad de ser percibidos en términos de raza y etnicidad, aun cuando el conflicto sea respecto al lugar. De ahí que no utilice el término de “local” para referirme a los muchos tipos de locales en Nueva York – puertorriqueños, mexicanos nacidos en Estados Unidos, negros y blancos, en barrios específicos. Véase Jess y Massey (1995) para una lectura de cómo el poder determina la definición de “local”.

tural y la homogenización. Pero, ¿qué significan precisamente estos procesos en las vidas cotidianas de las personas? ¿Por qué un número creciente de migrantes está interesado en mantener y cultivar relaciones con sus pueblos y países de origen?<sup>3</sup> De mayor importancia todavía, ¿por qué tantos de sus hijos participan también en estas prácticas y de que modo afecta su experiencia de asimilación en Estados Unidos? Mi libro se enfoca en aportar algunas respuestas interesantes a estas preguntas, a partir de un extenso estudio de caso de los migrantes y sus hijos, que provienen de Ticuani, Puebla, México y que se dirigen a Nueva York.

Aquí se analiza el surgimiento de la vida transnacional para los migrantes ticuanenses y sus hijos nacidos en Nueva York y México. Parte del atractivo del libro se encuentra, sin duda, en lo novedoso de la migración de mexicanos a Nueva York, cuyo enorme crecimiento en los últimos 15 años refleja una tendencia más amplia de la migración dirigida a la costa este de Estados Unidos. mientras que la mayor parte todavía lo hace rumbo al suroeste. Durante los años noventa surgieron nuevos destinos, lo que trajo como resultado, por ejemplo, que a Nueva York llegaran más de 500,000 personas de origen mexicano; tema al que regresaré en el siguiente capítulo. En el análisis rastreo el surgimiento y la evolución de la vida transnacional a lo largo de 15 años de etnografía, concentrándome en la formación de una comunidad política por la primera generación de hombres migrantes; en cómo el género estructura la experiencia transnacional y en la asimilación y participación de la segunda generación en dicha experiencia, la cual surge de estos intentos que hacen los migrantes ticuanenses y sus hijos por llevar vidas dotadas de sentido, ganarse el respeto y el reconocimiento dentro del contexto de los procesos más amplios de la migración desde México, por un lado, y la asimilación en Estados Unidos, por el otro. La migración en sí misma ha cambiado debido a la integración entre México y Estados Unidos, y a otras formas de la globalización que promueven, limitan o de algún modo afectan a la vida transnacional. De manera similar, las presiones para el establecimiento y la asimilación en Nueva York impulsan a los ticuanenses y sus hijos a tomar parte en la acción transnacional, pero también limitan su capacidad de participar en ella. De ahí que, enfocarse tanto en la migración como en la asimilación ayude a explicar por qué y cómo los migrantes ticuanenses y sus hijos siguen ligados a Ticuani, aunque de diferentes maneras. Este nexo y la vida transnacional a la que sirve de sustento, se ven afectados de manera crítica por procesos secundarios en los que se insertan las existencias de los migran-

<sup>3</sup>Véase Smith, 2003a, 2003b, 1998a,b; 1993, 2001a,b; Goldring, 2001b; Guarnizo, 1998a; Portes, 1999b.

tes y sus hijos, como la trayectoria de vida, la adolescencia y la racialización. Finalmente, los cambios en las tecnologías de comunicación y transporte –incluido el concepto posmoderno de “compresión del tiempo y el espacio”–<sup>4</sup> la integración a gran escala y la intervención de los gobiernos, facilitan la creación de estructuras transnacionales en el ámbito local, las cuales se experimentan de diversas maneras respecto a la forma en que se veía la migración de largas distancias y las diásporas del pasado.<sup>5</sup>

Mi estrategia analítica es dialéctica y enfatiza la manera en que las fuerzas locales y las de mayor magnitud, las organizaciones y los actores se influyen entre sí a lo largo del tiempo, en un proceso histórico generativo por el cual las estructuras se generan continuamente, influyen en los actores y a su vez se ven modificadas en el proceso. Explico la forma en que los migrantes y sus hijos en Nueva York y Puebla se ven afectados por los procesos globales y nacionales o por los eventos políticos o económicos, además, el modo en que negocian estas nuevas situaciones y con ello contribuyen a institucionalizar la vida transnacional. Los contornos de la vida transnacional en el ámbito local surgen por vía de la repetición de ciertas prácticas políticas, de género y culturales, que gradualmente se tornan en normativas y estructurales –“hechos sociales”, externos y coercitivos para los individuos, en palabras del sociólogo Emile Durkheim– pero que también siguen evolucionando debido a las acciones de los migrantes y sus hijos, aunados a fuerzas externas.<sup>6</sup> Mi propósito se dirige más a decir en

<sup>4</sup>Harvey (1989) afirma que la nueva tecnología y las nuevas formas de organizar la vida económica “comprimen” el tiempo y el espacio de modo que las distancias ya no tienen el mismo significado, tornando nuestras vidas en más “globales”. Las transacciones económicas que antes tomaban semanas ahora se hacen en segundos. Sassen (1998), Pessar y Mahler (2003), Massey (2004) y Massey y Jess (1995) discuten cómo el experimentar la compresión del tiempo y el espacio no es simplemente una cuestión de que la tecnología lo permita, sino que también se trata de un grupo que tiene el poder para lograr el acceso a tales mecanismos de compresión. Los tucuanenses constituyen un grupo relativamente desprovisto de poder en el sentido de cómo afectan al capitalismo global. Pero debido a su situación en Estados Unidos y en las regiones de origen donde estas tecnologías coexisten ahora con formas de organización económica y política más antiguas, se tornan bastante poderosos en su propia comunidad.

<sup>5</sup>Respecto a diásporas anteriores, véase Cohen, 1995, Gabbaccia, 2000, Glick-Schiller, 1999, Foner, 1997, 1999 y Smith, 2000, 2003b.

<sup>6</sup>Esta mutua constitución de estructura y agencia implica una evolución organizada de manera flexible, en la que contextos particulares presentan oportunidades que aceleran los cambios en la estructura. Esta aproximación dialéctica se ajusta mejor a los cambios en el tiempo que una enfocada en la estructura misma. El trabajo de Ewa Moraska (2001, 1989) sobre la estructuración en la teoría de la migración me ha sido especialmente útil. Al abordar la estructuración también continúo la tradición del trabajo de Sahlins (1981) sobre las estructuras históricas generativas, el de Braudel (1981) sobre las estructuras históricas de varios niveles, el de Durkheim (1897) sobre los hechos sociales; el trabajo de Giddens (1976, 1984) sobre la estructuración, y el de Emirbayer y Goodwin (1994), Emirbayer y Mische (1998), Swidler (1986), Tilly (1997), Venkatesh (2000) y de Sewell (1992) y Doreen Massey (1995). Aprovecho aquí el trabajo de Moraska (2001).

El análisis en este libro puede leerse como interaccionista simbólico al ser consistente con lo que Blumer designa como “las tres premisas de la interacción simbólica: que conocemos las cosas por sus significados, que los significados se crean a través de la interacción social y que los significados cam-

que forma las cosas llegaron a ser lo que son en la actualidad que a predecir el futuro, aun cuando también reflexiono acerca de la dirección que pienso tomará la vida transnacional.<sup>7</sup>

Reconstruir la evolución de la vida transnacional me hace reconstruir mi propio involucramiento sostenido con los ticuanenses y sus hijos. La primera vez que hice investigación en Ticuani y un pueblo vecino, al que llamo El Ganado, fue durante el verano de 1988 y después continué con viajes de entre cinco y seis semanas cada uno durante los veranos e inviernos de 1991 a 1993, mientras seguía con la etnografía en Nueva York. Trabajé especialmente con los hombres ticuanenses del comité de 1990 a 1994, pero también con las mujeres de la segunda generación. De 1994 a 1997 permanecí en contacto con los ticuanenses y luego comencé un segundo proyecto de importancia sobre los destinos escolares y laborales de sus hijos en Estados Unidos. Un segundo periodo de trabajo de campo intensivo, de 1997 a 2002, me dio la oportunidad de volver a visitar Ticuani y a los ticuanenses en Nueva York, de utilizar en forma más seria el género y la generación como lentes analíticos clave, para centrarme explícitamente en la experiencia de la segunda generación y de las mujeres. Al abordar de nuevo los temas transnacionales profundicé en mis viejas amistades. Y después de trabajar solo durante 10 años, el financiamiento externo me permitió contratar a varios excelentes investigadores, cuya influencia también se hace sentir en este libro.<sup>8</sup>

Al entrar otra vez en Ticuani para un segundo periodo de investigación de 1997 a 2002, ha hecho que este sea un libro mejor. Cuando asistí a la fiesta del

---

bian a través de la interacción" (Fine, 1993:64). Análisis de que manera la pertenencia, la masculinidad o mexicanidad se negocian colectivamente y evolucionan con el tiempo, aunque veo que el significado hace que los procesos se vean igualmente afectados por el contexto externo (véase Weigert, 1991; Fine, 1993:70). En mi análisis de las promesas me baso en el argumento de Denzin (1985) en el sentido de que las emociones se viven a través de los cuerpos físicos, y en el trabajo de Flaherty (1999) sobre la experiencia del tiempo en mi análisis del "tiempo social acelerado" en Ticuani. El concepto de manejo del estigma de Goffman (1963) y el de trabajo de la emoción de Hochschild (1983) se utilizan para analizar la cambiante presentación y experiencia del ser en los *cholos* y los habituales.

<sup>7</sup>La diferencia entre "hacer inteligibles los hechos" y la predicción corresponde, según las referencias habituales, a las diferencias existentes entre la tradición "aristotélica" o finalista de la ciencia para la primera perspectiva y la tradición causal mecanicista o "galileana" para la segunda. Véase Ragin (2002); Von Wright (1971); y las notas de los talleres de la reunión de la National Science Foundation sobre las "bases científicas de la investigación cualitativa", 11-12 de julio de 2003.

<sup>8</sup>El financiamiento proveniente de la National Science Foundation, la Fundación Spencer, el Social Science Research Council y la Oral History Research Office en Columbia, para el proyecto de la segunda generación, me permitió alejarme de mis deberes como docente durante dos años y contratar ayudantes de investigación. Me refiero a ellos por su nombre en el texto o las citas cuando estuvieron presentes en alguna entrevista y hago referencia a los materiales que tomo de sus notas o sus trabajos escritos relacionados con el proyecto. Deseo agradecer especialmente a Sara Guerrero Rippberger y Sandra Lara, además de Agustín Vecino, Griscelda Pérez, Carolina Pérez y Lisa Peterson. Su trabajo etnográfico fue muy valioso por varias razones, incluido el hecho de que me dio espacio para hacer etnografía junto a ellos con informantes adolescentes.

santo patrono en 1999, tras no haberlo hecho desde 1993, me sorprendió no sólo cuán cálidamente me recibieron, sino también la profundidad con que me conmoví. En tanto había continuado con una participación activa en la vida de Ticuani en Brooklyn, el regresar e ingresar de nuevo a su mundo transnacional me hizo profundamente feliz. También hizo posibles nuevas reflexiones. No sólo tuve mayor oportunidad de pensar acerca de las cosas, sino que pude ver cómo se habían suscitado y comentarlo con mis amigos ticuanenses. Esta perspectiva longitudinal me ayudó a ver, por ejemplo, de que manera las trayectorias de vida afectan la participación en la vida transnacional: noté cómo, a finales de los años noventa, algunos hermanos más jóvenes que no gustaban de regresar a Ticuani siete u 11 años atrás, preadolescentes, ahora ya adolescentes se involucraban en sus ritos, y de qué forma los adolescentes de entonces, convertidos ahora en jóvenes adultos comenzaban a participar en menor medida. Yo mismo estaba transitando por mi propio viaje en la trayectoria de la vida, de ser un estudiante de posgrado a profesor; del noviazgo al matrimonio con mi esposa Maura, y el nacimiento de nuestros dos hijos, Liam y Owen. Ante los ojos de los ticuanenses, conocer a mi esposa y a mis hijos me hizo más real, nos dio más cosas en común, permitiéndonos ver y ser vistos con una mirada diferente. Finalmente, mi nuevo ingreso en la vida de Ticuani hizo que incluso mis amigos ticuanenses me preguntaran cuándo estaría listo el libro, lo que me generó más ganas (deseo) de terminarlo.<sup>9</sup>

### **La vida transnacional en los contextos académico e histórico**

La investigación acerca de la vida transnacional se ha convertido, de los primeros trabajos que la veían como algo completamente novedoso y recién descubierto, a obras que detallan y comparan sus contornos históricos, contemporáneos y teóricos. Los trabajos recientes seleccionan muestras aleatorias de poblaciones de migrantes para medir la frecuencia de las prácticas transnacionales en ellas.<sup>10</sup> La perspectiva transnacional surgió como respuesta a la insatisfacción respecto a las teorías dominantes que enfatizaban la asimilación de los inmigrantes y que no ayudaban a explicar los crecientes vínculos entre los migrantes y sus países de origen. La imagen de una “ruptura completa” con el país de origen, que se encarna en el título del libro de Oscar Handlin de 1951, *The*

<sup>9</sup>Aunque este libro estaba terminado mucho antes de que Burawoy (2003) publicara su artículo respecto a las visitas posteriores a los lugares de investigación de campo, mis visitas continuas fueron a la vez realistas –pude observar cómo el objeto de conocimiento había cambiado– y constructivistas –mi conocimiento del objeto, mi teorización acerca de éste, han cambiado.

<sup>10</sup>Portes *et al.*, 2002

*Uprooted*<sup>11</sup> (los desarraigados), también sirvió de guía para la mayor parte de la investigación sobre la inmigración a partir de los años veinte hasta los ochenta, pero no nos ayuda a comprender las tres viñetas presentadas antes, ni la gran cantidad de casos que se estudian en la actualidad.

En su versión más común, derivada del trabajo de Nina Glick Schiller y sus colegas, la teoría transnacional tiene varios elementos.<sup>12</sup> Pone en duda la inevitabilidad de cortar los lazos con el país de origen, cosa que se suponía era parte de un movimiento inexorable de ser “inmigrante”, a convertirse en “étnico” y luego en “nativo” en dos o tres generaciones. En cambio, afirma en primer lugar que los migrantes y sus hijos pueden permanecer vinculados con sus países de origen durante largos periodos, en parte para resistir la desigualdad racial y de otros tipos en Estados Unidos. En segundo lugar, que el capitalismo ha creado un conjunto de mercados y procesos globales que causan la migración y superan al estado-nación, con lo que se ha creado un tipo de sociedad civil global que amenaza el monopolio del Estado sobre la política. Esto abre posibilidades para que se de la acción subversiva con ayuda de nuevas tecnologías como el internet. Finalmente, algunos argumentos o dejan implícito que la transnacionalización genera una especie de “tercera vía” o lo que el historiador David Gutiérrez llamó un “tercer espacio” para los inmigrantes, que les permite de algún modo escapar a la aprehensión del estado nacional y de las sociedades anfitrionas y de origen.<sup>13</sup> En tanto que hasta cierto grado todas estas posiciones son verdaderas, también lo es que no consideran en medida suficiente los factores que limitan o extienden la longevidad de la vida transnacional, o no logran iluminar de manera adecuada algunas de las dimensiones que explicamos aquí, como el papel de la adolescencia y la trayectoria de vida para crear y moldear la vida transnacional. Algunas veces también yerran al caer en lo que la antropóloga Sherry Ortner describe como una “negación etnográfica”,<sup>14</sup> para investigar por ejemplo, los conflictos y los significados locales, ya que la investigación se enmarca sobre todo en términos de la resistencia a la dominación por medio de procesos como la globalización.

<sup>11</sup>De igual manera, el libro de Thomas y Znaniecki, *The Polish Peasant in America and Poland* subraya esta ruptura de las estructuras sociales familiares y comunales a causa de la migración. Empero, ellos discuten el concepto de Polonia y los vínculos entre Polonia y los polacos en el extranjero. Agradezco a David Fitzgerald por hacerme notar este punto.

<sup>12</sup>Véase especialmente Basch, Glick-Schiller y Blanc Szanton, 1994; Glick-Schiller, Basch y Blanc Szanton, 1992; también y Glick-Schiller Fouron, 2003. En este último afirman que incluso aquéllos que nunca dejan sus hogares en Estados Unidos o en Haití también son transmigrantes porque se imaginan a sí mismos como tales, aun cuando dos o tres generaciones los separan de la migración inicial.

<sup>13</sup>Véase por ejemplo Kearney, 1991; Glick-Schiller, 1992; Rodríguez, 1991; en especial David Gutiérrez, 1994, para el concepto de “tercer espacio” en un “México más amplio”.

<sup>14</sup>Véase Ortner, 1995; Mitchell, 1997.

En este libro, analizo la “vida transnacional” o “transnacionalización” con énfasis en la experiencia y los procesos vividos y evito explícitamente el “transnacionalismo” y los “transmigrantes”, que son más comunes. También distingo entre los procesos transnacionales, *que implican a poblaciones migrantes y estados nación específicos*, y *los procesos globales, que implican cambios económicos, institucionales, culturales y de otros tipos que reconfiguran el poder en una escala mundial*.<sup>15</sup> Como lo utilizan los sociólogos Alejandro Portes y Luis Guarnizo y sus colegas, e igual hago aquí, el término de la vida transnacional incluye aquellas prácticas y relaciones que vinculan a los migrantes y sus hijos con el país de origen, donde tales prácticas tienen una importancia significativa y se dan con regularidad.<sup>16</sup> Sin embargo, para mí la vida transnacional también está encarnada en las identidades y estructuras sociales que ayudan a formar el mundo de vida de los inmigrantes y sus hijos que se construye en las relaciones entre personas, instituciones y lugares. La vida transnacional, por lo general, implica viajar entre el lugar de origen y el destino en la sociedad receptora, pero también puede incluir estancias en el lugar de origen en una estrecha relación con los que viajan. Finalmente, entiendo la “vida transnacional” no como una membresía que incluye todo, sino como una de varias de las que los migrantes pueden echar mano y poner en práctica. El involucramiento en la vida transnacional, casi siempre es más fuerte que en las formas puramente asociativas de la vida social, como los partidos políticos, pero menos que aquella visualizada en la noción primordial de “comunidad natural”<sup>17</sup> que proponen desde la primera mitad del siglo xx el sociólogo alemán Ferdinand Tönnies, o el antropólogo estadounidense Robert Redfield. Al argumentar con base en ello, no planeo “defenderme con mi espada teórica” de una perspectiva transnacional. Señalo maneras en que se forma la vida transnacional, aparentemente se fortalece e institucionaliza; también aquéllas en las que parece estar limitada, y reflexiono sobre los factores que afectan su durabilidad y la manera en que la experimenta la gente.

La mayor parte de los transnacionalistas evitan el concepto de “asimilación”, al que conciben en su forma de mediados del siglo xx, planteando la conformidad a un conjunto imaginado de normas de los blancos anglosajones y protestantes. Aun cuando hemos de criticar este duro proyecto de ame-

<sup>15</sup> Esta diferenciación es de acuerdo con mis propósitos y no refleja la muy variada utilización del término “globalización” Distingo los dos términos para hacer más preciso mi análisis, pero también utilizo trabajos en el ámbito local cuyos autores etiquetarían como “globalización”.

<sup>16</sup> Portes *et al.*, 1999.

<sup>17</sup> Sobre el concepto “transnacional” véase Guarnizo, 1998; Portes *et al.*, 1999; Glick-Schiller, 1999; Levitt, 2001; Goldring, 1997; Smith, 2000, 2003a, 2003b. Suttles (1968) afirma que la investigación de Park y Burgess (1925) sobre la “comunidad natural” no ha sido entendida cabalmente por parte de otros que hacen de ella una noción demasiado literal y geográfica de la comunidad.

ricanización –por ejemplo, por su legitimación de las diferencias raciales, en las divergencias de oportunidades en la vida, como resultado de rasgos inherentes a los grupos– todavía enfrentamos preguntas fundamentales respecto a cómo los inmigrantes se convierten en parte de la sociedad estadounidense más amplia y de que manera afecta la vida transnacional. Muchos académicos prefieren el término de “incorporación” para describir este proceso, porque carece de los acentos de americanización de la asimilación. Aunque yo también lo utilizo, uso con mayor frecuencia asimilación, porque describe de manera más adecuada lo que perciben los inmigrantes como un proceso de coerción que, mezclado con otros, contribuye a menudo para que haya resultados negativos hacia los inmigrantes y sus hijos. No defendiendo esta dimensión coercitiva de la experiencia inmigrante, pero creo que no podemos tener una perspectiva adecuada de la realidad actual sin reconocerla, en especial para los grupos en los niveles más bajos de la educación y el ingreso.

Algunos académicos ven la asimilación a manera de una fuerza que supera la vida transnacional, a medida que las generaciones de la segunda en adelante, se tornan primordialmente en angloparlantes monolingües.<sup>18</sup> No obstante, no es ése el caso para todos, e incluso si lo fuera, nuevas oleadas de inmigrantes extienden la relación transnacional. Afirmando que el nexo entre la asimilación y la vida transnacional es complejo, cambia a lo largo de la trayectoria de vida, por generación y clase. En efecto, argumento que las presiones hacia la asimilación se refractan a través de los procesos transnacionales; así como la asimilación puede ser “segmentada”,<sup>19</sup> también la vida transnacional puede extender tales tendencias. De ahí que en Nueva York los miembros de las pandillas que se encuentran en senderos de asimilación negativos y los estudiantes en senderos positivos, vivan estos rasgos cuando regresan a Ticuani. Al hacerlo, transnacionalizan tanto las pandillas como la cultura de la movilidad educativa, lo que luego afecta la asimilación y la incorporación cuando vuelven a Nueva York. Además, la asimilación y la transnacionalización no son procesos inconmensurables –ser “más” transnacional no significa ser “menos” asimilado. En efecto, aquellos que son líderes en Estados Unidos y participan ahí en la acción colectiva, tienden a hacerlo de manera más inten-

<sup>18</sup>Ruben Rumbaut, 1998.

<sup>19</sup>Me refiero al concepto de asimilación segmentada según la plantean Alejandro Portes, Min Zhou, Ruben Rumbaut y sus colegas. Plantean tres rutas hacia la asimilación, cada una de las cuales da un significado distinto a la raza y a la etnicidad: pérdida de la etnicidad y asimilación ascendente hacia la clase media blanca; movilidad descendente hacia la “clase inferior” (*underclass*) negra o la “clase inferior de todos colores” (*rainbow underclass*); y movilidad ascendente a través de la retención de la etnicidad como un recurso para crear capital humano. La asimilación está así segmentada en rutas ascendentes y descendentes. Utilizo, a la vez que critico esta teoría en capítulos posteriores. Véase Portes y Zhou, 1993; Portes y Rumbaut, 1998; y Zhou, 1999.

sa en la vida transnacional.<sup>20</sup> También hay cierta evidencia que sugiere que históricamente ha sido así, como se observa en los movimientos de temperancia sueca o de reforma de las franquicias que se vieron impulsados por los mismos simpatizantes en ambos países<sup>21</sup> a finales del siglo xix y principios del siglo xx. Por tanto, pienso que el mayor peligro para la asimilación positiva no es la transnacionalización, sino las presiones hacia la asimilación negativa en Estados Unidos. La vida transnacional tiene un papel potencialmente muy positivo que desempeñar para hacer más fácil la asimilación con una movilidad ascendente en Estados Unidos, como discutimos más adelante.

La transnacionalización afecta la vida de diferentes maneras en México y en Nueva York. La vida en los pueblos de origen como Ticuani en México se transforma y orienta hacia *el norte*, mientras que en Nueva York se ve dominada por las luchas cotidianas para sobrevivir. No obstante, para más del 40 por ciento de los ticuanenses y sus hijos, que se ven involucrados de manera significativa en la vida transnacional, cambia la manera en que entienden su propia mexicanidad y su relación con diversas presiones hacia la asimilación económica, racial y étnica en Nueva York. Que la acción transnacional no implique directamente a todos los migrantes, no significa que su influencia se extienda menos en la vida de los ticuanenses en Ticuani o en Nueva York. En efecto, una generación atrás, el sociólogo urbano Gerald Suttles mostró que, como sucede con los sindicatos o los partidos políticos, las acciones de los líderes y unos cuantos seguidores activos tienen efectos desproporcionados en la vida colectiva y en los menos activos de una comunidad.<sup>22</sup>

La vida transnacional y los efectos recíprocos en la asimilación y la migración no son nuevos, pero requieren un nuevo lente teórico para verlos como tales. De hecho, los ensayos sobre el tema de “recuperación histórica” documentan ahora patrones de acción transnacional en la historia de la inmigración que previamente no se habían visto como tales.<sup>23</sup> A finales del siglo xix y principios del xx, los inmigrantes participaban en muchas de las prácticas transnacionales descritas en este libro, incluso tomar parte en la política en el ámbito local y en los movimientos religiosos de las comunidades de origen y destino. Los países de origen de los migrantes también

<sup>20</sup>El estudio de muestras aleatorias de Portes y sus colegas (2002), en el que se encontró que los empresarios transnacionales en Estados Unidos ganan más dinero, tienen negocios más grandes y más educación que sus contrapartes cuyos negocios se conducían estrictamente en Estados Unidos. Levitt (2001a,b), Graham (2001), Rivera (2001) tuvieron hallazgos similares.

<sup>21</sup>Véase la descripción de Ostergren del movimiento de la temperancia sueca y del movimiento para extender la franquicia del voto, cuya difusión detecta en parte los esfuerzos del editor reformista Isidor Kjellberg, quien previamente había pasado un tiempo en el medio oeste americano. Véase Ostergren, 1988, en especial las páginas 302-303 y la nota 18 de la página 362.

<sup>22</sup>Véase Suttles, 1968 y 1972.

<sup>23</sup>Véase Nancy Foner, 2001, 1999, 1997; Glick-Schiller, 1999 y Smith, 2000 y 2003.

adoptaron las mismas medidas en el pasado que en la actualidad, entre ellas tratar de cultivar una relación más estrecha con su diáspora, o impulsar metas nacionalistas desde el extranjero. No obstante, la vida transnacional actual es diferente de lo que fue en el pasado. En parte, estas diferencias son el resultado de la simultaneidad que se hace posible gracias a las tecnologías de comunicación y transporte, que permite a los migrantes participar de manera activa en ambos países. Un régimen distinto de asimilación en Estados Unidos también estimula la identificación y los vínculos étnicos con el país de origen, en vez de enfatizar la americanización. Además, los migrantes actuales tienen mayor probabilidad de llegar con una identidad nacional ya formada que los vincula con su país de origen, mientras que este no era siempre el caso para los migrantes hace 100 años, cuando se veían a sí mismos sobre todo como miembros de su pueblo local. El actual sistema internacional ejerce presiones contradictorias sobre la migración. Interviene en la mayor parte de la migración potencial en el mundo a través de los pasaportes y otras medidas de Estado, lo que el analista político Ari Zolberg denomina "control remoto",<sup>24</sup> cosa que no existía durante la mayor parte de la última oleada migratoria. Pero también promueve la globalización económica y cultural que favorece la migración. Una cantidad superior a los 200 millones de personas son ahora migrantes, la cifra más alta en la historia de la humanidad.

Las condiciones más amplias que sirven de sustento a la vida transnacional persistirán en el futuro cercano;<sup>25</sup> pero sobre este tema hablo después. La globalización que tan hábilmente analiza la teórica urbana Saskia Sassen y una continuada presión en el mercado de mano de obra y en la migración en México, serán un campo fértil para ello. Uno de cada tres mexicanos realizará un viaje a Estados Unidos durante su vida, y la mitad tiene un pariente que lo ha hecho.<sup>26</sup> También se ha dado un cambio mayor en la migración de México hacia un más rápido establecimiento a largo plazo en Estados Unidos, debido a los cambios en las leyes de migración, en otros renglones, y a una integración más profunda con ese país.<sup>27</sup> En México, los niños nacidos en Estados Unidos, hijos de migrantes mexicanos, constituyen el grupo más numeroso de nacidos en el extranjero, fuera de la ciudad de México, y más de 20 millones de personas de origen mexicano viven en Estados Unidos, mientras que la población es ahora de más de 100 millones. Sin una ruptura considerable

<sup>24</sup>Zolberg, 1999.

<sup>25</sup> Este párrafo se deriva de Massey y Durand y sus colegas, 1998, 1997, 2002 y Sassen, 1998, 1988. La cita sobre la población en México nacida en el extranjero es de Escobar Latapí, 1998.

<sup>26</sup> Massey y Espinosa, 1997.

<sup>27</sup> Véase por ejemplo, Douglas Massey *et al.*, 2002.

de estas condiciones –como la Depresión y la Segunda Guerra Mundial, que se combinaron con el restriccionismo para terminar con la última oleada de migración– la vida transnacional habrá de continuar creciendo vigorosamente en el futuro.

### **Tres lugares clave para analizar cómo funciona la vida transnacional**

En este libro analizo la vida transnacional en el ámbito local en tres lugares clave: en la política de la primera generación, en las relaciones de género entre la primera y la segunda generaciones y en las experiencias de asimilación de los estudiantes y los miembros de las pandillas en la segunda generación. Analizar estos temas en ese orden reconstruye el proceso de migración y el de asimilación, a lo largo de varios pasos que van desde las causas de la migración, pasando por el efecto del vínculo continuado con Ticuani, hasta las razones para la asimilación, tanto positiva como negativa, y los vínculos entre estos tipos de asimilación en Nueva York, así como el regreso a Ticuani en la segunda generación. Al enfocarme en un periodo extenso tanto en la comunidad de origen en Sicuani, como en la de destino en Nueva York, logro documentar de que manera la política, las relaciones de género y la asimilación de la segunda generación se practican y evolucionan dentro del contexto de la vida transnacional. En contraste con muchos otros,<sup>28</sup> no nada más celebro los aspectos positivos de la migración y la transnacionalización –como el de catalizar democráticamente la política– sino que también muestro sus lados más oscuros, entre los que se encuentran las dolorosas separaciones familiares por periodos extensos, y la formación de pandillas transnacionales, relacionándolos con la asimilación. Ticuani proporciona a la teoría transnacional lo que el fallecido sociólogo Robert Merton llamó un “lugar estratégico de investigación” en donde el objeto de estudio se presenta con una claridad inusual que permite un examen detallado.<sup>29</sup>

Un hilo conductor que atraviesa estas tres historias es la lucha por respeto y reconocimiento en circunstancias difíciles, lo que la geógrafa británica Doreen Massey llamaría un “sentido del lugar”.<sup>30</sup> Los líderes del comité quieren que se reconozca su sacrificio, las chicas y los chicos de la segunda generación que su mexicanidad y su feminidad o masculinidad sean reconocidas, y los pandilleros que regresan quieren respeto de los demás. Además, sus intentos por crear un lugar para sí mismos están orientados simultáneamente a espacios

<sup>28</sup>Levitt, 2001 es una excepción notable.

<sup>29</sup>Véase Merton, 1968, p. 16, según se cita en Portes, 2001, p. 184.

<sup>30</sup>Doreen Massey, 1995 y Massey y Jess, 1995, utilizan esta frase.

geográficos particulares, como el zócalo o las escuelas en Nueva York; a una multitud de ubicaciones sociales formadas en relación con las imágenes, las jerarquías de género, étnicas y raciales tanto en México como en Estados Unidos; a relaciones sociales entre los ticuanenses; y hacia espacios “emergentes” —como las fiestas mexicanas con DJ’s en los clubes de Nueva York— por los cuales la masculinidad, la mexicanidad y ese espacio social se constituyen en conjunto. El espacio es un lugar geográfico y una “libertad existencial” de sentir que se es de ese lugar en medio de la diferencia. Este análisis resuena con lo que académicos de los estudios latinoamericanos, como William Flores, Rena Benmayor y Renato Rosaldo, llaman “ciudadanía cultural latina”, el derecho a sentirse en casa y reclamar un espacio o unos derechos a pesar de su diferencia étnica o racial respecto a otros en la comunidad.<sup>31</sup> En tanto que esta noción de ciudadanía cultural teoriza un derecho latino a pertenecer y exigir dentro de la sociedad blanca dominante, mi análisis de los reclamos de derechos y pertenencia existencial por los ticuanenses en Nueva York se da con mayor frecuencia dentro de otros tipos de relaciones de poder desiguales. Los migrantes y sus hijos al retornar negocian con la élite del poder local en Ticuani, los hijos de los inmigrantes ticuanenses en Nueva York negocian con los jóvenes puertorriqueños y blancos, así como también los migrantes adolescentes negocian con los niños nacidos en Estados Unidos de padres ticuanenses, al igual que con otros grupos. En el libro vuelvo con regularidad a los significados y la función del espacio geográfico, social y constituido.

En este libro se examina primero la formación de una comunidad política transnacional, con la que denoto los patrones y prácticas formal e informalmente institucionalizados de la vida pública de Ticuani en Puebla y Nueva York. El municipio está más involucrado en la vida pública transnacional porque no puede recolectar el dinero que necesita para realizar obras públicas sin los “impuestos” colectados por los ticuanenses en Nueva York. De igual manera, los gobiernos de México y de varios de los estados mexicanos, Puebla incluido, han creado programas para fortalecer los vínculos con los mexicanos en el extranjero, con objeto de llevar a cabo obras públicas, mantener el flujo de remesas y controlar la participación política transnacional de los mexicanos en Estados Unidos, en especial su influencia en la política electoral mexicana. El presidente Vicente Fox ha reconocido la influencia de los migrantes para ayudarlo a ganar las elecciones de 2000 y estos se han convertido en parte integral de la “comunidad política imaginada” de México durante su presidencia.<sup>32</sup> Esta imagen del Estado como un actor involucrado activamente en crear y man-

<sup>31</sup> Véase Flores y Ben Mayor, 1997. La cita es de Gottdiener, 1985, p. 23.

<sup>32</sup> Véase Anderson, 1991. Sobre Fox y la comunidad imaginada de México, véase Smith, 2003.

tener la vida transnacional no coincide con aquella que presentan académicos como Arjun Appadurai, quien lo ve “en sus últimos momentos”,<sup>33</sup> trascendido por los migrantes y en proceso de tornarse obsoleto. Pero el Estado sí importa en al menos dos maneras. Primero, la territorialidad de éste y su monopolio del uso legítimo de la violencia en ese territorio permiten al Estado mexicano, por ejemplo, utilizar la violencia para acabar con el disenso. Pero los migrantes pueden irse de México para protestar desde la seguridad de Estados Unidos.<sup>34</sup> En segundo lugar, en especial desde el ámbito municipal, el Estado es clave para crear un sentido de comunidad y pertenencia, para crear un sentido de abarcamiento social y para vincular esto con ciertos lugares y prácticas, tanto entre las primeras como entre las segundas generaciones.<sup>35</sup> Ser un “ticuanense” no constituye una identidad cosmopolita, carente de territorio, como pudo haber sido la identidad de los informantes de Appadurai, sino que el serlo comienza como lo contrario —una identidad local, con raíces profundas, tradicional y que se vive en dos países a la vez— y evoluciona a través de prácticas e interacciones entre los que están en Nueva York y en Ticuani hacia algo transnacional, pero todavía local. En un contexto en el que los migrantes y sus hijos nacidos en Estados Unidos pueden regresar con regularidad a Ticuani, sus tradiciones y su capacidad de dar autenticidad lo hacen importante para muchos jóvenes de la segunda generación, para quienes la mexicanidad en Nueva York tiene connotaciones negativas que implican que se les convierta en víctimas y que tengan dificultades en la escuela. De esta forma, la asimilación y la transnacionalización se han ligado de manera muy íntima.

Todo esto no quiere decir que dentro de la “comunidad” reinen la armonía, igualdad y fraternidad, o que todas las formas de vida transnacional estén bajo estos rubros. La vida pública de Ticuani está plagada de conflictos políticos, de facciones y de clase. Pero al negociar simultáneamente estos conflictos en Nueva York y Puebla, los ticuanenses crean y reproducen una comunidad

<sup>33</sup>Appadurai, 1996. Aunque no estoy de acuerdo con la posición de Appadurai sobre el Estado, pienso que sus análisis han abierto de manera sorprendente el pensamiento académico acerca de las formas que adoptan las realidades y procesos transnacionales, y que a veces no son apreciadas por sus críticos, lo que incluye sus reflexiones acerca de cómo el espacio transnacional es imaginado y experimentado por los migrantes.

<sup>34</sup>El libro de Hirschman de 1970, *Exit, Voice and Loyalty*, se centra en cómo los migrantes ejercen la salida (se van), la voz (protesta con la amenaza de irse) o la lealtad (oposición leal). Mi argumento aquí es que los migrantes han sido capaces de “salir” físicamente y por ello gozan de una mayor capacidad para dar voz a sus preocupaciones desde Estados Unidos, sea como disidentes, una oposición leal, o como parte de una asociación con la estructura de poder.

<sup>35</sup>Mi argumento de que el Estado juega un papel clave para generar una vida transnacional, aun cuando también sea trascendido por ella, encuentra apoyo en la afirmación de Sassen (1998) de que mientras la globalización económica trasciende al Estado, debe legislarse, administrarse y dotarse de sustancia (*instantiate*) por él en las ciudades globales. Por tanto no es obsoleto, sino que es necesario para que la globalización se lleve a cabo.

política transnacional, un “nosotros” ticuanense que se entiende en el zócalo de Ticuani y en los campos de beisbol y de futbol de Brooklyn. Incluso si los políticos de los gobiernos federal, estatal y municipal, u otros actores, utilizan la retórica de la “comunidad” para avanzar en sus propios intereses, muchos ticuanenses creen que existe una comunidad de Ticuani transnacionalmente constituida, y actúan de acuerdo con esta creencia, generando y sosteniendo así metas, creencias y prácticas comunitarias en la vida cotidiana de la gente tanto en Puebla como en Nueva York. Además, el Estado mexicano y otros grupos tratan a los ticuanenses en Nueva York y Ticuani como miembros de la misma comunidad, reforzando así su sentido de comunidad a través de las “relaciones exteriores” con ellos.<sup>36</sup> Finalmente, una identidad ticuanense puede coexistir con otras como la México-americana, hispana o neoyorquina, y no siempre estará en ascenso, pero de todos modos afecta la propia vida. Con el tiempo, centrarse en el nivel de la comunidad ayuda a aclarar la lógica de desarrollo de las relaciones entre los actores, lo que me permite discernir qué factores afectan el sentido y las prácticas transnacionales de la comunidad. Este enfoque relacional no se distingue si se considera al individuo la unidad clave de los estudios transnacionales, como han hecho otros.<sup>37</sup> Esta orientación relacional y a largo plazo me permitió a la vez observar de qué manera la vida transnacional depende de los actores en ambos países, y registrar los efectos de los cambios dentro y fuera de Ticuani. Por ejemplo, con el tiempo se ha convertido en una práctica habitual que los presidentes municipales de Ticuani visiten Nueva York en busca de apoyo para proyectos en su municipio, mientras que el comité pone condiciones a las autoridades municipales para aportar los fondos que han dado los ticuanenses que viven en Nueva York. No obstante, también el comité debe jugar según las reglas establecidas por los líderes locales, como la de vivir cuando menos un año en Ticuani antes de lanzarse a la campaña para ser presidente municipal. Tales prácticas transnacionales adquieren una normalidad –para los ticuanenses y los investigadores que las estudian– que se torna notable cuando se ve alterada por transformaciones fuera de Ticuani o Nueva York. De ahí que cuando el entonces partido político dominante, Partido Revolucionario Institucional

<sup>36</sup>La observación de Gerald Suttles (1968) de que el sentimiento de comunidad se forma cuando otros grupos lo tratan a través de sus “relaciones exteriores” –se derivó de la observación de las interacciones de grupos locales en el barrio de Addams en Chicago. Es irónico que la actual aplicación de este proceso local de sentimiento de comunidad de hecho no implica un gobierno “extranjero” ya que esto se da en Estados Unidos. El uso original de la palabra por Suttles era metafórico.

<sup>37</sup>Véase el volumen compilado por Portes y sus colegas, 1999, en especial la introducción. Douglas Massey y sus colaboradores (1987, 2002) también tienen una inclinación epistemológica tendiente tomar al individuo como unidad de análisis, como resultado de su énfasis en los datos individuales derivados de su etnoencuesta. La comunidad como tal figura en sus análisis como un factor que afecta al proceso de migración y su desarrollo, según se mide por los datos en el nivel individual. El enfoque no está en la *interacción* entre los miembros de diversas partes de una comunidad o grupo.

(PRI), cambiara las reglas para escoger a los candidatos que participarían en la elección formal, ocasionara una escisión en el PRI de ticuani, y entre los ticuanenses en Nueva York, lo que al final de cuentas propició que se acabara con el monopolio del comité en la representación de los que viven en Nueva York y a la derrota del candidato propuesto por el cacique político de Ticuani a través del apoyo financiero y moral de un grupo político emergente en Nueva York. El que los cambios políticos en el partido dominante de México modificaran la política de Ticuani y de Brooklyn de manera tan severa constituye un testimonio del grado al cual la comunidad política del pueblo es ahora transnacional.

En segundo lugar, este libro analiza de qué manera la transnacionalización y la asimilación se ven afectadas por el género y la trayectoria de vida.<sup>38</sup> La visión prevaleciente del género en los estudios de migración enfatiza la “crisis de la masculinidad”<sup>39</sup> y la “feminidad liberadora”, bajo las cuales, por ejemplo, los hombres de la primera generación, que habitualmente se supone son indocumentados, se perciben como deseosos de volver a casa o se imaginan regresando, mientras que las mujeres quieren establecerse o se imaginan haciéndolo, porque los hombres pierden estatus y poder en Estados Unidos, mientras que las mujeres los ganan. En tanto que esto es cierto para muchos, ¿qué sucede cuando estas condiciones no se dan? Analizo la forma en que los hombres ticuanenses de la primera generación ejercen un poder real en Nueva York como líderes comunitarios y desde ahí como líderes ticuanenses ausentes, y de que modo sus esposas gozan de un estatus superior que se deriva en parte de que sus esposos tengan poder, además de las oportunidades de servicio y de muestra de estatus que les permiten sus propias actividades transnacionales. De ahí que aunque muchos hombres pierden poder y estatus con la migración, mientras sus mujeres los ganan, muchos hombres y mujeres ticuanenses crean situaciones institucionales y sociales que dan a los hombres un poder real, no sólo en su forma simbólica, lo que, según argumenta brillantemente la socióloga Pierrett Hondagneu-Sotelo, compensa un poder disminuido.<sup>40</sup> La trayectoria de vida también afecta la experiencia transnacional de maneras definidas por el género. Mientras que muchos hombres retirados se involucran más en la política desde Nueva York, muchas mujeres retiradas regresan a México con sus nietos de la

<sup>38</sup>La mayor parte del trabajo sobre la vida transnacional se ha enfocado a la esfera pública y la política y enfatiza el análisis de las actividades de los hombres, mientras que la mayor parte dedicada al género en la migración se ha enfocado sobre todo en las mujeres, como si nada más ellas tuvieran género (Goldring, 2001; y Levitt, 2001a, b son importantes excepciones). Este libro se centra más en los hombres que en las mujeres, tratándolos como dotados de género e incluye un enfoque en las amistades entre varones y las relaciones románticas entre hombres y mujeres.

<sup>39</sup>Agradezco a la socióloga Greta Gilbertson por sugerirme esta frase.

<sup>40</sup>Véase Hondagneu-Sotelo, 1994; Hagan, 1994, y en especial Pessar y Mahler, 2003, y Doreen Massey, 1993.

tercera generación durante las vacaciones, mientras que los hijos, adultos de la segunda generación, permanecen en Estados Unidos trabajando. En la segunda generación, los usos que los hombres y las mujeres hacen de la vida transnacional varían según sus experiencias divergentes de asimilación, adolescencia y escuela en Nueva York. Algunos hombres de la segunda generación intentan recuperar los privilegios masculinos perdidos que se imaginan que sus padres deben haber tenido en México, y de muchas maneras se les permite llevar esa vida privilegiada en Ticuani, mientras que sus amigas, de la segunda generación, intentan recuperar parte de sus tradiciones perdidas, a la vez que se oponen a las presiones para que renuncien a su autonomía.<sup>41</sup> Al vincular de manera sistemática los cambios de cómo se da la participación en la vida transnacional con el género, la trayectoria de vida y la asimilación, analizo en que forma la propia vida transnacional surge y se estructura.

Es instructivo el caso de Toño, mencionado antes de manera puntual. Toño intenta renegociar los “arreglos de género” que tiene con sus hermanas y amigas en Ticuani. Cuando es rechazado su intento por afirmar la autoridad masculina sobre sus hermanas, con furia ratifica su autoridad sobre la amiga, quien accede a su voluntad porque el padre de Toño está ahí. Mientras que su amiga y sus hermanas viajan normalmente de manera muy independiente en sus vidas cotidianas en Nueva York, Toño siente que en México –especialmente en Ticuani, donde tiene la sensación de que todo mundo está observando– no sólo tiene el derecho, sino la responsabilidad de vigilar a las mujeres de su vida; si algo les pasara, sería su culpa. Estar en México le permite hacer presión para llevar a cabo algunos cambios en estos arreglos, lo que no hace en Nueva York. Por otro lado, Toño mostraba a todos que no permite que le falten al respeto, ya sean su novia o sus hermanas –ni siquiera los miembros de las pandillas, que inspiran miedo en los demás. Su familia y su novia reportan que en Ticuani se pelea más con otros hombres e intenta controlar más el comportamiento de las mujeres que en Nueva York. Estas renegociaciones de los arreglos de género en su familia y con su novia son parte, para ellos, de la vida transnacional. El hecho de que hubiese pandilleros de Nueva York en Ticuani que provocan el que él entrara en conflicto, se deriva del surgimiento de las pandillas mexicanas en Nueva York a mediados de la década de los noventa, cuando una acelerada migración de mexicanos dio lugar a muchas respuestas airadas de parte, en especial, de algunos jóvenes puertorriqueños y negros. La migración posterior en el sentido inverso de los miembros de las pandillas, en las ocasiones que tienen problemas legales o con otras bandas en Nueva York, ha contribuido a “expor-

<sup>41</sup>La tesis de sociología de Sara Guerrero-Rippberger, 1999 en Barnard Collage, ofrece un análisis muy razonado de estos procesos y su trabajo en este proyecto ayudó en el desarrollo de nuestras ideas.

tar” algunos de los problemas de la asimilación desde Nueva York hacia México y en el proceso ha transnacionalizado la cultura, la violencia y el espacio público de la juventud.

Finalmente, analizo cómo la segunda generación participa en la vida transnacional. Mientras que utilizo en la mayor parte de los casos el término “segunda generación”, el mundo social de la vida transnacional en el que viven los jóvenes ticuanenses tiene otros tres grupos: la generación “1.5” (uno punto cinco positivo), compuesta de jóvenes nacidos en México pero criados desde la edad de diez años en Estados Unidos; la generación “-1.5” (uno punto cinco negativo) de niños nacidos en Estados Unidos pero criados durante varios años en México, para luego regresar a Estados Unidos; y un gran flujo de primera generación de jóvenes que llegaron a Nueva York como “migrantes adolescentes” a lo largo de los años noventa como parte de la reunificación familiar que acompañó a la IRCA (Immigration Reform and Control Act) de 1986. Por lo general incluyo a los primeros tres grupos dentro de la categoría de “segunda generación” y conservo a los “migrantes adolescentes” como grupo separado, para reflejar su experiencia substancialmente diferente en cuanto a migración y asimilación. Hago un corte en la edad de 10 años porque ésta es previa al inicio de la pubertad y significa que los estudiantes no entrarán todavía a la escuela media o superior (*middle o high schools*) con lo que evitan varios de los retos sociales y de desarrollo que la adolescencia impone a los migrantes adolescentes.

Para muchos ticuanenses de segunda generación, la adolescencia misma se practica de manera transnacional, aun cuando está cargada de las presiones de la migración y la asimilación. Utilizan los rituales de la comunidad como ritos de adolescencia por medio de los cuales renegocian su lugar en Nueva York. Ser “transnacional” ayuda a muchos miembros de la segunda generación a diferenciarse como “de origen étnico mexicano” en vez de “minorías raciales” respecto a los negros y los puertorriqueños con los que sienten que se les compara con frecuencia. En oposición al peligro que ven como inherente a los rituales adolescentes en Nueva York, Ticuani ofrece a la segunda generación un lugar seguro para los rituales como el baile y permite a los padres cuidarlos de manera más laxa, al ofrecerles más libertad y un vínculo mayor con ellos, truco difícil durante la adolescencia.<sup>42</sup> Los miembros de la segunda generación que han regresado después de éxitos económicos o educativos llegan a Ticuani como la parte más alta de su jerarquía social, en contraste con el lugar que con frecuencia es disminuido en Nueva York. Aunque, a diferencia de sus

<sup>42</sup> Reconozco el trabajo y la generosidad intelectual de Marcelo y Carola Suárez Orozco, 1995, 1999, 2001, 2002 y de Ricardo Ainslie (2002).

padres, no siempre son recibidos como amados *hijos ausentes*. A veces se les ve como *presumidos*, forasteros y arrogantes que exhiben su riqueza material y sus estilos de Nueva York y carecen de los auténticos valores, costumbres y lenguaje mexicanos.

La trayectoria de vida afecta también a la experiencia transnacional de la segunda generación. Así como la participación de ésta en la costumbre transnacional se tiñe de un significado e intensidad emergentes durante los últimos años de vida de la segunda década y los primeros de la tercera, los trabajos permanentes, los niños y otras obligaciones de la edad adulta inicial pasados los 20 y los 30 años dejan poco tiempo para Ticuani, pero también traen consigo otros rituales que se practican ahí: el bautizo de los hijos, la construcción de la casa o recibirla como herencia, el regreso durante las vacaciones familiares. Debido a mi larga relación con Ticuani he podido documentar tanto el alejamiento de los adolescentes de la participación intensiva en la vida transnacional a medida que maduran, como el incremento en la participación de los hermanos más jóvenes, antes menos interesados, cuando atraviesan la adolescencia, así como los cambios que se suscitan una vez que los padres se retiran. Finalmente, el doble proceso de la migración y la asimilación ha desequilibrado el santuario de seguridad del que gozaba la segunda generación de jóvenes en Ticuani. La reunificación familiar bajo la amnistía de 1986 causó un incremento en la emigración de los jóvenes entre la adolescencia y preadolescencia, que en las circunstancias previas se habrían quedado en México hasta cerca de los 20 años de edad. Su difícil incorporación y otros factores fueron la causa de un gran incremento de las pandillas mexicanas en Nueva York durante los años noventa, y la exportación desde ahí a Ticuani de los problemas sociales asociados con ello, como las drogas y la violencia. Por ejemplo, cuando algunos migrantes menores de edad se encontraron con problemas legales, o las bandas en Nueva York huyeron a Ticuani, y se dedicaron a una vida de pandilleros, prácticamente sin que la población de los otros jóvenes y varones adultos (bastante diezmada por la emigración) pudiera hacer algo en su contra. Este análisis etnográfico de la transnacionalización de la adolescencia y luego de las pandillas, ilustra el proceso repetitivo por el que surge la vida transnacional, lo que con frecuencia incluye una puesta en duda del significado y la posesión del lugar.<sup>43</sup>

Aquí se analiza también un caso de vida transnacional en el *ámbito local* a lo largo de un extenso periodo de tiempo. Al utilizar un caso no puedo “generalizar” mis hallazgos, como podría si utilizara una muestra aleatoria de todos los posibles casos. Hago uso de las continuidades y anomalías en el caso de Ticua-

<sup>43</sup> Mi insistencia en este libro sobre la forma en que se desarrollan y refutan los diferentes significados del lugar tiene ecos importantes en el trabajo de Massey y Jess, 1995.

ni para tener un conocimiento más profundo, a la vez, de lo que sucede con los ticuanenses y de los procesos más amplios –nacionales o globales, de género, raza o adolescencia– que dan forma a la vida transnacional. Durante el largo intervalo en el que he estado en contacto con mis informantes, con el conocimiento de los contextos en los que se sitúan sus vidas y con la teoría, he desarrollado lo que el sociólogo Michael Burawoy denomina un “análisis extenso de caso”,<sup>44</sup> un tema al que vuelvo en la conclusión. También me baso en las investigaciones hechas por otros al ampliar las implicaciones de lo que he aprendido en Ticuani.

Ticuani ofrece uno de los casos más sólidos en cuanto a la documentación de la vida transnacional en el nivel local realizados hasta el momento. Como expongo más adelante, calculo que más del 40 por ciento de los ticuanenses regresan a Ticuani y que más de la mitad se involucra de algún modo en la vida transnacional. Pero Ticuani no es único. Otros casos en Oaxaca y Zacatecas, o algún otro lugar de América Latina<sup>45</sup> muestran un alto grado de vida transnacional, que es muy probable que persista. Ticuani es una de las comunidades migrantes más antiguas en la región mixteca, que parece, como buena parte de Puebla, seguir los pasos de Ticuani hacia el norte. La migración ha vaciado prácticamente porciones de la mixteca, que ha perdido más de 100,000 personas debido a la migración suscitada entre los años 1985 y 2000, lo que ha tenido como consecuencia que las pérdidas demográficas vayan del 5 por ciento hasta más del 60 por ciento en algunos municipios durante los últimos 20 años; ello a pesar de que las tasas de nacimiento son de 3 por ciento o más. Sin la migración tales tasas implicarían un aumento significativo de la población. Un 70 por ciento de estos migrantes se dirige a Nueva York, y la región mixteca constituye aproximadamente dos terceras partes de los mexicanos que viven ahí.<sup>46</sup> Estos fenómenos demográficos han sido la base de buena parte de la vida transnacional, lo que ha afectado significativamente la política local. Los 35 municipios de la región mixteca tienen asociaciones de oriundos similares a las estudiadas en este libro y el actual gobernador de Puebla ha abierto una oficina en Nueva York para mantener vínculos con los poblanos. Además, los funcionarios de gobierno me dicen que los resultados de las votaciones se vieron alterados de manera profunda por los migrantes en un tercio de los municipios mixtecos en 1998, y que para el 2002 los migrantes habían afectado la política electoral en más de 50 de los 217 municipios de los que consta el estado. El go-

<sup>44</sup>Véase Burawoy, 1991 y 1998.

<sup>45</sup>Véanse los trabajos de Gaspar Rivera, Luin Goldring, Luis Guarnizo, David Kyle, Alejandro Portes, Nina Glick-Schiller, Pamela Graham.

<sup>46</sup>Estos cálculos provienen del trabajo del sociólogo mexicano Sergio Cortés, 2002 y Robert Courtney Smith *et al.*, 1994, 2003.

bernador formó una unidad especial de la policía judicial durante la década de los noventa para manejar los asuntos de seguridad pública, en particular las pandillas, de manera especial durante los periodos en los que había muchos migrantes de regreso, como pasa durante las fiestas de los santos patronos en los pueblos de la mixteca.

### Plan del libro

Cada capítulo del libro presenta un análisis en el que se expone el argumento central acerca de cómo la vida transnacional surge en el nivel local a partir de la búsqueda de significado que realizan los migrantes en el contexto de la migración y la asimilación.<sup>47</sup> El capítulo 1 da el tono para el resto del libro, al describir en que forma Ticuani se ha transformado por la migración y cómo los mexicanos, incluidos los ticuanenses, se ajustan a las jerarquías económicas, étnicas y raciales de Nueva York. Los otros ocho capítulos funcionan en pares. Los capítulos 2 y 3 narran de qué manera la cooperación y la negociación del conflicto en Nueva York y Ticuani han institucionalizado una comunidad política transnacional, y cómo los cambios en la política nacional de México han afectado a la política local ticuanense en México y Nueva York. Los capítulos 4 y 5 muestran respectivamente de que modo el género afecta algunos aspectos del establecimiento, el retorno y la vida transnacional entre hombres y mujeres en la primera y segunda generaciones. Los capítulos 6 y 7 se centran en la trayectoria de vida y la vida transnacional. El 6 analiza la transnacionalización de la adolescencia para la segunda generación, los ticuanenses nacidos en Estados Unidos y muestra cómo su participación en los rituales de Ticuani los distingue a la vez ante los ojos de las minorías nacidas en Estados Unidos y los vincula con sus padres y su cultura mexicana de maneras positivas. El capítulo 7 esboza cómo los cambios en la trayectoria de vida dan cuenta de los intentos fallidos de una cohorte previa de ticuanenses de segunda generación para institucionalizar la vida transnacional, y también de la vigorosa forma en que la actual cohorte se ha apropiado de la identidad y rituales ticuanenses. Los capítulos 8 y 9 analizan las causas estructurales del surgimiento y la transnacionalización de las pandillas mexicanas en Nueva York y las zonas rurales de Puebla durante la década de los noventa y de que manera esto ha cambiado la experiencia de Ticuani, tanto para los miembros de las pandillas como para la ado-

<sup>47</sup>A pesar de su título, este libro no intenta analizar toda la comunidad mexicana en Nueva York. Trabajos fascinantes sobre la manera en que los mexicanos como grupo negocian la vida pública y religiosa mexicana y sobre el estatus a los indocumentados puede verse en Gálvez (2004) y Rivera Sánchez (2003) sobre la Asociación Tepeyac. Véase también Smith 2001a, 2001b y 2002. El libro compilado por Cortina y Gendreau, 2003, se basa sobre todo en datos del censo.

lescencia transnacionalizada de los “normales” que retornan. Finalmente, la conclusión sintetiza el argumento del libro, considera las condiciones que afectarán la durabilidad y el alcance de la vida transnacional y hace recomendaciones de políticas. Esta demostración de los efectos de la vida transnacional en Estados Unidos y México habría de empezar a resonar con la frustrada, pero en última instancia útil, defensa de Roger Waldinger en 1997 para que los “transnacionalistas” demuestren de qué forma la transnacionalización ha afectado algunas realidades sociales que van más allá de la identidad. Espero que este libro ayude a consolidar la vida transnacional como una realidad social en las mentes de los escépticos y a legitimar la perspectiva transnacional a modo de una lente útil para estudiar los procesos asociados de la migración y la asimilación.

Todos los nombres de las personas y lugares en este libro son seudónimos, a excepción de las figuras públicas, como el gobernador de Puebla. Los seudónimos utilizados son identificadores únicos. “Tomás Maestro” y “Linda”, quienes aparecen en los párrafos iniciales de este capítulo, son los mismos que aparecen a lo largo del libro, siguiendo así a la misma persona a través de diferentes esferas de la vida transnacional de Ticuani. En otros pasajes en los que las figuras públicas, como los miembros de un equipo de trabajo de algún político lo han solicitado, no he puesto sus nombres. He adoptado la actitud de promover declaraciones francas y salvaguardar la confidencialidad de la información, pero debo hacer constar que la mayor parte de los ticuanenses y sus hijos me pidieron que utilizara sus verdaderos nombres en el libro, al declarar estar “orgullosos de lo que estaban haciendo” y querer que su historia fuera narrada. Mi política con las citas y el lenguaje ha sido traducir las citas del español al inglés, pero dejar mezclados los dos idiomas cuando quien hablaba lo hacía de ese modo. Cuando la persona habla predominantemente en inglés, pero alterna con el uso del español en la misma oración o párrafo, la parte que ésta dice en español está escrita en cursivas. Esta mezcla de idiomas, en especial en la segunda generación, refleja su compromiso con dos culturas. Algunas veces un idioma expresa una idea mejor que el otro, o de una manera más relevante para quien habla para sus amigos. Sentí que era importante mostrar este sentido de facilidad de expresión en ambos idiomas en mis citas.

## Los inmigrantes mexicanos en Nueva York y Puebla: los dobles contextos de la vida transnacional

UNA FRÍA mañana de enero, más de 200 jóvenes, vestidos con sudaderas blancas estampadas con el santo patrono de Ticuani, el Padre Jesús, corrieron sobre el puente de Manhattan hacia la catedral de San Bernardo sobre la calle 14, tras los escoltas de la policía de Nueva York. Esta carrera en 1997, desde el corazón de Brooklyn al centro de Manhattan fue la primera representación en Nueva York de una carrera-peregrinación, o Antorcha, para los jóvenes de Ticuani, quienes en México corren relevos que se extienden durante 36 horas entre el santuario de la Virgen de Guadalupe en la ciudad de México y Ticuani. Los ticuanenses más viejos hablaban con orgullo acerca de la devoción que los jóvenes muestran hacia el “padrecito” y las costumbres de su pueblo; recordaban sus propias Antorchas en México. Corrí con estos jóvenes peregrinos tanto en mi calidad de etnógrafo como en la de miembro fundador del *Mexican Athletic Club of New York*; mi trabajo era asegurarme de que los rezagados no se perdieran. A medida que corríamos describían lo difíciles que eran sus vidas, lo duro que era correr, pero también hablaban de la importancia de la devoción al Padre Jesús para los ticuanenses. Durante el evento y después de éste, Leobardo, el organizador de la Antorcha, repitió varias veces cómo el capitán de la policía que supervisó la carrera lo había felicitado por lo bien organizada que estuvo, lo comprometidos que están los jóvenes con las costumbres mexicanas, lo que era bueno: “no quiero quitarles mérito a los otros grupos, pero el capitán me dijo que no había visto a otros grupos en Nueva York que tuvieran tal devoción y cultura”, dijo. Otros expresaron que los negros y puertorriqueños carecían de esa cultura. Además, los adultos afirmaban que la juventud de Ticuani estaba protegida por el mismo Padre Jesús, por su devoción hacia él, aun cuando están en Nueva York. En la Antorcha de 2004 en Nueva York, los organizadores enfatizaron al inicio de la carrera que lo que querían demostrar antes que nada era nuestra *educación* –ser criados adecuadamente– de modo que quienes observaran supieran de qué estaban hechos los mexicanos en Nueva York. A medida que corríamos por los diversos barrios de Brooklyn, aumentaban las porras

–“¡Que viva el Padrecito!”, “¡Que vivan los mexicanos!” y por primera vez, en lo que puedo recordar, “¡Que vivan los latinos!” Así que incluso mientras estos jóvenes nacidos en Estados Unidos participaban en el ritual tradicional de la Antorcha de Ticuani, transplantado a un nuevo ambiente, también corrían y buscaban colocarse en el interior de un espacio en Nueva York en el que existen jerarquías raciales, económicas y educativas.

Esta historia ilustra de qué manera la participación en las jerarquías de Nueva York genera un contexto para la vida transnacional. Significa, en primera instancia, un ímpetu para que los inmigrantes y sus hijos quieran participar en la vida transnacional, lo que les permite preservar los significados positivos de ser mexicanos, o bien redefinir de manera positiva, o cuando menos escapar brevemente de los significados negativos asociados con ser mexicanos en Nueva York. No obstante, la vida transnacional también sirve como un medio en el cual se ponen en juego las trayectorias positivas y negativas de la asimilación. Los mexicanos que experimentan una movilidad descendente y son víctimas de la racialización en Nueva York llevan consigo esta experiencia cuando regresan a México; así que también los miembros de los grupos étnicos con una movilidad social ascendente transportan esta perspectiva a Ticuani. Este capítulo establece las bases para el resto del libro, al examinar los procesos de migración y asimilación que fundamentan la vida transnacional de Ticuani. Argumenta que la vida transnacional surge de estos dos procesos, así que para empezar ofrezco una perspectiva detallada de cómo han funcionado ambos en el caso de Ticuani; los vinculo con cambios más amplios en la migración México-Estados Unidos, las jerarquías económicas, étnicas y raciales en Nueva York y las transformaciones debidas a la migración en Ticuani y la región de la mixteca.

### **Una breve historia de la migración y el establecimiento de los mexicanos en Nueva York<sup>48</sup>**

Durante los años noventa, se creó una serie de sobrenombres para describir el lugar de los mexicanos que circulan entre Nueva York y México: “Puebla York”, “Ticuani City”, “Newyorktitlán” o “Manhatitlán”. Cada uno de estos nombres yuxtapone los dos lugares en los que los mexicanos realizan sus vidas. Un ticuaneño, de hecho, hizo y vendió camisetas con la silueta nocturna de los rascacielos de Nueva York sobre el nombre “Ticuani City” impreso en gruesas letras. Estos sobrenombres sugieren tanto la llegada de mexicanos como parte visible

<sup>48</sup>Esta sección se basa en una historia breve anterior que aparece en Smith, 1996 y 2001a, y en una más extensa en Smith, 1995.

del panorama étnico de Nueva York y sus continuados y estrechos vínculos con el país de origen.

Para el año 2000, la población de origen mexicano en la ciudad de Nueva York, que incluye tanto a los inmigrantes como a los mexicoamericanos nacidos en Estados Unidos, iba de los 275,000 a los 300,000, y cerca de la mitad estaba entre las edades de 12 y 24 años, incremento notable en comparación con los 40,000 mexicanos de 1980 y los 100,000 de 1990.<sup>49</sup> Además, “pequeños Méxicos” se han generado en diversos barrios de Nueva York: Jackson Heights en Queens, El Barrio o Spanish Harlem, en Manhattan, Sunset Park y Williamsburg en Brooklyn y en el Bronx del sur e incluso en Staten Island. Los incrementos en las cifras de mexicanos se muestran también en los reportes del Consejo de Educación de la ciudad de Nueva York, en los cuales la cifra de nuevos estudiantes mexicanos inmigrantes brincó de 996 en 1990 a 5,850 en 1993, aumentó de 996 en 1990 a 5,850 en 1993. Bajó a 5,149 en 1996, antes de lograr un cierto equilibrio en 3,489 en 1999 y 4,285 en 2000. Los mexicanos tienen también una importante presencia en los pueblos del valle del Hudson, como Newburgh, y en ciudades de Nueva Jersey como Paterson en el norte y Bridgeton en el sur. En el año 2000, en el estado de Nueva York había 420,000 mexicanos y quizá unos 750,000 en los estados de Nueva York, Nueva Jersey y Connecticut en su conjunto. Además, se han creado nuevas poblaciones de origen mexicano en toda la costa este desde Georgia y las Carolinas hasta Pennsylvania y Providence. Los expertos en demografía calculan que los mexicanos pronto serán la minoría más cuantiosa en la costa este,<sup>50</sup> en algunos de estos lugares ya lo son.

El crecimiento de la población mexicana en Nueva York es el más rápido, en comparación con otros grupos étnicos de importancia en la ciudad<sup>51</sup> —a manera de muestra puede señalarse el incremento de 232 por ciento en los nacimientos entre 1988 y 1996, según reporta el Departamento de Salud de la ciudad de Nueva York— y es probable que haya un crecimiento mayor. Cuando menos para los siguientes 20 años México tendrá ingresos en su mercado de trabajo que con mucho excederán su capacidad de generar empleos. Además, la migración probablemente se incrementará desde lugares de origen sin tradición migratoria, con lo que se iniciarán nuevas cadenas de migración. También hay una tendencia creciente a que los migrantes, incluidos los que se trasladan por

<sup>49</sup> Los cálculos de las edades de la población provienen de Valdés de Montaña y Smith, 1994, y de Smith 1995. La cifra de 100,000 es mi deducción a partir del cálculo de subregistro del censo y del *New York City Planning Department* a principios de los años noventa. Cálculos posteriores se basan en la encuesta de población actual (*Current Population Survey*) de los años 1998 y 1999. El funcionario de la oficina del censo, Jorge del Pinto, predice que los mexicanos se convertirán en la minoría de mayor magnitud en la costa este (Alonso-Zaldívar, 1999). Agradezco a John Mollenkopf y Joseph Salvo por sus datos y experta asesoría.

<sup>50</sup> Alonso-Zaldívar, 1999.

<sup>51</sup> Rivera-Bátiz, 2003.

primera vez, permanezcan por periodos más largos y se establezcan en Estados Unidos.<sup>52</sup> Al combinar estas tendencias con los 100 millones de personas en México en el año 2000 (en comparación con, por ejemplo, los ocho millones de República Dominicana) sugiere que habrá una inmigración mucho mayor. Los mexicanos también serán un porcentaje mucho mayor de la población latinoamericana de Nueva York, a medida que sigue descendiendo la población de puertorriqueños (a ser unos 750,000 en 2000) y el crecimiento más lento de los dominicanos (unos 650,000 en 2000).

Podemos clasificar en cuatro etapas la migración de México hacia Nueva York, y en cada una de ellas se dan diferentes procesos de expulsión y atracción de migrantes. Las primeras dos etapas incluyen, sobre todo, la migración de la región de la mixteca, una zona cultural y ecológica que incluye partes de Puebla, Oaxaca y Guerrero. El mapa 1 muestra dónde se localiza la mixteca en la

MAPA 1  
LOCALIZACIÓN DE LA MIXTECA, AL SUR DE MÉXICO  
(Con base Cederstrom 1993: 146)



<sup>52</sup> Durand, *et al* 1999b; Cornelius, 1994b.

República Mexicana. Por encuestas realizadas en 1992 y en 2001-2002 se sabe que de la mixteca provenían dos tercios de los mexicanos con destino en Nueva York, y apenas por debajo de la mitad era de Puebla.<sup>53</sup> La primera etapa de la migración que va de mediados de los años cuarenta a mediados de los sesenta, involucraba pequeñas cantidades de individuos, de unas cuantas familias y pocas localidades del sur de Puebla que tenían parientes en Nueva York. Efectivamente, podemos fijar la fecha de inicio de la migración el 6 de julio de 1943, cuando el finado don Pedro, su primo y hermano (todos de Ticuani) cruzaron la frontera entre México y Estados Unidos. Según me dijo, recordaba ese día porque fue “dos días después de su día de la Independencia”. Habían vivido en la ciudad de México y habían intentado sobornar a algunos para conseguir un contrato de trabajo en Estados Unidos, cuando les presentaron a un neoyorquino de apellido Montesinos que se encontraba de vacaciones en la ciudad de México. Los llevó a Nueva York, los puso en un hotel y les ayudó a conseguir trabajos, los que, decía don Pedro, eran fáciles de obtener “debido a la guerra”. En una segunda etapa, de mediados de los años sesenta hasta mediados de los ochenta, se mantuvo esta dinámica de una estrecha red, pero con incremento en el número de personas que llegaban a Nueva York, lo que incluyó la primera cantidad apreciable de mujeres. El atractivo de Estados Unidos consistía en sueldos mucho más altos que en Puebla, acceso a comodidades modernas que la mayoría ni siquiera imaginaba, en especial si se toma en cuenta que la electricidad llegó a Ticuani a mediados de los años sesenta.<sup>54</sup> Huir de la violencia política también fue motivo para muchos migrantes “pioneros” de Puebla, entre ellos don Pedro, quien se fuera a la ciudad de México para escapar del terruño antes de encontrarse con Montesinos.

La tercera etapa de la migración consistió en la explosión de finales de los ochenta y mediados de los noventa, que se desencadenó por varios factores. Primero, para fines de los ochenta, la “década perdida” de México parecía que seguramente seguiría hasta los noventa, Puebla se encontraba entre los estados más afectados y experimentó una contracción neta de su economía en 1981-1985.<sup>55</sup> La mixteca era una de las peores regiones de Puebla y de México.<sup>56</sup> El descreimiento de los migrantes en el futuro económico de México se combinó con la identificación, por los patrones, de los mexicanos como una fuente abundante y empeñosa de mano de obra, lo que aumentó su demanda. Los empleados mexicanos inmigrantes se vincularon con redes de patrones inmigrantes no mexicanos, y con las necesidades de los patrones

<sup>53</sup> Valdés de Montaña y Smith, 1994; Smith, 1995; McNees, Smith, Siulc, Flores, 2003.

<sup>54</sup> Pare, 1975, 1972.

<sup>55</sup> Cornelius, 1989.

<sup>56</sup> Presidencia de la República, 1982.

estadounidenses para convertirse en la fuente preferida de mano de obra durante este periodo.<sup>57</sup> La población mexicana de Nueva York había alcanzado una masa crítica a fines de los años ochenta, con lo que se redujeron los costos sociales y económicos de la migración.<sup>58</sup> Se podría afirmar que un elemento aún más importante fue la cláusula de “amnistía” de la Ley de Reforma y Control de la Inmigración (IRCA, por sus siglas en inglés: Immigration Reform and Control Act), que permitía que ciertos inmigrantes solicitaran primero la residencia temporal y luego permanente. Muchos se sorprendieron cuando los mexicanos alcanzaron la segunda cifra en importancia en cuanto a solicitudes en Nueva York, con unas 9,000 por debajo de las cerca de 12,000 presentadas por los dominicanos.<sup>59</sup> El programa de amnistía modificó profundamente las relaciones de los mexicanos con sus terruños. Después de años, los migrantes súbitamente pudieron regresar a casa a voluntad y reunificar a sus familias en Estados Unidos. El sociólogo mexicano Sergio Cortés ha documentado en qué forma decenas de miles de esposas y niños salieron de la mixteca y se trasladaron a Nueva York durante este periodo.<sup>60</sup>

La última fase de la migración, que inició a finales de los noventa, implicó cambios en el proceso más amplio de la migración hacia Estados Unidos. Primero, para finales de esa década, muchos pueblos de la región mixteca eran ya comunidades migrantes maduras de donde la gente que quería salir ya lo había hecho, y los que quedaban tal vez no lo harían pronto en cantidades notables.<sup>61</sup> Por el lado estadounidense, la cantidad de mexicanos establecidos, tanto legales como indocumentados, que planean quedarse permanentemente en Nueva York, se ha incrementado. De ahí que el proceso interno de la migración de la mixteca haya alcanzado una especie de estabilidad consolidada en la que cada vez menos migrantes dejarán la mixteca. En segundo lugar, el proceso de migrar a Estados Unidos se ha transformado en un establecimiento permanente más pronto debido a cambios de mayor amplitud en la economía política de la migración analizada por el sociólogo Douglas Massey y el antropólogo mexicano Jorge Durand.<sup>62</sup> El sociólogo de la Universidad de Puebla, Leigh Binford documenta una “migración acelerada”,<sup>63</sup> en la que el tiempo de la primera migración a la migración de todo el pueblo se reduce de dos o más décadas a menos de una, en especial en áreas urbanas de Puebla en donde se presentaba una historia escasa previa

<sup>57</sup>Smith, 1993, 1995; Kim, 1999.

<sup>58</sup>Massey y Espinosa, 1997.

<sup>59</sup>Kraly y Miyares, 2001.

<sup>60</sup>Cortés, 2002, 2003.

<sup>61</sup>Véase Massey et al 1994; Durand *et al*, 1996; Massey y Espinosa, 1997.

<sup>62</sup>Douglas Massey, Jorge Durand y Nolan Malone. 2002.

<sup>63</sup>Véase Binford, 1998, 2004, Cornelius, 1994b.

de migración. Rastrea esta repentina explosión hasta el colapso de las industrias locales como la construcción a principios de la crisis del peso en México en 1994-1995, vinculada a veces con lo que en otro lugar he denominado la migración “encadenada al origen” (*backdraft migration*), en la que los migrantes rurales hacia las ciudades mexicanas acaban por salir rumbo a Estados Unidos, a través de los contactos en sus pueblos, o en los de sus padres en el contexto rural, los que ahora envían gente a México. De ahí que los migrantes que cruzan ilegalmente tienen una menor probabilidad de participar en la migración circular, por la que la familia se queda en México y el migrante retorna, lo que representa en parte una respuesta irónica pero predecible de una vigilancia más estrecha de la frontera entre México y Estados Unidos, en parte debido a la lógica de la reunificación familiar que se fortaleció con el programa de amnistía. Estos cambios también incrementan la migración de adolescentes no acompañados, los “adolescentes migrantes” de los que se habla más adelante. En tercer lugar, la costa este se ha convertido en un lugar importante de inmigración de mexicanos. Además, nuevas áreas de salida, como los estados de Tlaxcala, Tabasco, Morelos y la ciudad de México y su conurbación en el estado de México, ciudad Netzahualcóyotl (o “Neza”, como le llaman los migrantes) en los años noventa se añadieron a la lista existente. Cerca del 11 por ciento de los inmigrantes de la ciudad de Nueva York proviene de la ciudad de México y sus 20 millones de habitantes son una promesa de que llegarán más.<sup>64</sup> Los migrantes de Neza dicen ahora que viven en “Neza York”.<sup>65</sup>

### **Los bifurcados futuros mexicanos y el estatus “intermedio” en las jerarquías raciales, económicas y educativas de Nueva York**

La vida transnacional de Ticuani refracta los bifurcados destinos de los mexicanos en Nueva York y su constante participación en las jerarquías raciales, económicas y educativas, con frecuencia a través de analogía del inmigrante. Las raíces intelectuales de ésta pueden encontrarse en la observación de los años treinta de W.E.B. DuBois de que los blancos pobres en el sur obtenían un “suelo público, psicológico” por ser blancos, lo que les permitía sentirse superiores a los negros a pesar de vivir en condiciones materiales igualmente miserables. El historiador David Roediger y otros utilizan la observación de DuBois para

<sup>64</sup>Valdés de Montaña y Smith, 1994.

<sup>65</sup>Esta observación proviene del trabajo de campo realizado por Agustín Vecino, estudiante avanzado del Columbia College, en 1999, como parte de mi proyecto de investigación sobre la segunda generación.

analizar de qué manera “los irlandeses se convirtieron en blancos”. Cuando los inmigrantes irlandeses empezaron a llegar a Estados Unidos en la década de 1830, tenían mucho en común con los negros. Ambos grupos realizaban el trabajo sucio en Estados Unidos, habían sido convertidos en víctimas de un racismo sistemático y era frecuente que vivieran unos junto a los otros en las partes más pobres del pueblo. Roediger muestra la forma en que los irlandeses comenzaron a separarse de los negros, a la vez que tomaban parte en la movilización racializada contra ellos, encabezaban la iglesia católica y el partido demócrata. Aprendieron que para ser miembros plenos de la sociedad estadounidense no bastaba con no ser negro, sino que con frecuencia había que ser “antinegro”.<sup>66</sup> En la actualidad esta dinámica de incorporación sigue vigente en la “analogía del inmigrante”, que plantea la pregunta: “¿por qué los descendientes de los esclavos negros en Estados Unidos se encuentran en peores condiciones, en promedio, que los descendientes de los inmigrantes blancos, si ambos se enfrentaron con la discriminación en Estados Unidos?” La formulación de la pregunta equipara incorrectamente las experiencias históricas de los negros y los inmigrantes, para llegar a la respuesta simplona de que los negros no han progresado debido a su propia falta de entusiasmo y sus limitaciones morales, mientras que los inmigrantes han prosperado por su trabajo duro, aunado a sus virtudes étnicas y morales. Mis abuelos sufrieron cuando llegaron, dice el refrán, pero prosperamos. ¿Por qué los negros y sus descendientes no pueden hacer lo mismo?

El refrán anterior adopta esta forma para los descendientes de inmigrantes blancos de épocas pasadas, pero se repite para los inmigrantes recientes aunque no sean blancos, como la segunda generación de caribeños estudiados por la socióloga Mary Waters.<sup>67</sup> Los mexicanos en Nueva York son uno más de los nuevos grupos inmigrantes que deben negociar sus carreras en el sistema de jerarquías sociales y raciales de Nueva York y Estados Unidos, pero merecen una atención especial por varias razones. Primero, constituyen una población creciente en la costa este. Segundo, los mexicanos no encajan de manera “natural” en los resquicios de las jerarquías sociales y raciales de la costa este. Es decir, la mayor parte de nuestras concepciones acerca de la raza se fundamentan en el “pecado original” de la esclavitud en América, según el cual la negritud señala históricamente a un grupo como inadecuado, mientras que la blancura es señal de que ese grupo es adecuado para la membresía plena en la sociedad. Pero esta clasificación se complica en la ciudad de Nueva York —y cada vez más en otros lugares— por las escurridizas realidades de la raza y la clase. Los ne-

<sup>66</sup>Véase Smith, 2001 y 2005. Véase especialmente Roediger, 1991; también Ignatiev, 1995, Jacobson, 1996.

<sup>67</sup>Véase Mary C. Waters, 1999.

gros en Nueva York comparten la posición más estigmatizada en el fondo de la jerarquía con un grupo latinoamericano, los puertorriqueños; de igual forma hay mayores grados de etnicidad blanca y racialización, debido, en parte, a la presencia de inmigrantes blancos como los griegos, rusos e italianos. Un buen número de puertorriqueños conserva fenotipos que muchos estadounidenses considerarían “negros”, por lo que experimentan niveles congruentes de segregación y discriminación raciales; pero también hablan español y son latinos. Finalmente, está surgiendo una clase media visible entre negros, puertorriqueños y otros latinos, sobre todo entre los inmigrantes latinoamericanos con niveles de educación más altos y mayores ingresos, o aquellos como los colombianos que también tienden a tener piel más clara. De ahí que muchos padres mexicanos y sus hijos nacidos en Nueva York, se plantean si sus futuros serán más parecidos a la dura vida que asocian con la mayoría de los puertorriqueños y negros o a las de los inmigrantes étnicamente blancos con movilidad ascendente, o bien a las de inmigrantes latinos más prósperos. Los mexicanos en Nueva York, ¿se convertirán en una minoría marginada, racializada, o en un grupo étnico con movilidad ascendente e incorporado?

Tal preocupación y esperanza acerca del futuro de sus hijos refleja dos de los destinos que se describen en la teoría de la asimilación segmentada, según la desarrollaron los sociólogos Alejandro Portes, Rubén Rumbaut, Min Zhou y sus colegas.<sup>68</sup> La asimilación segmentada plantea tres caminos que puede tomar la segunda generación, cada uno de los cuales implica un destino diferente para su etnicidad. Pueden asimilarse a la clase media blanca y renunciar a su etnicidad, tomando el camino de la movilidad ascendente que planteara la teoría clásica de la asimilación lineal. También pueden asimilarse en una cultura de oposición en la ciudad central, que constituye lo que el sociólogo americano Herbert Gaus describió como “second generation decline” y lo que el antropólogo británico Paul Willis denominó “resistencia condenada” ya que los jóvenes desertan de la escuela y del mercado de trabajo por percibirlos como opresivos. Su resistencia marca su destino y crea una “clase inferior en arco iris” (*rainbow underclass*) compuesta por la juventud opositora de muchas razas. Finalmente, los inmigrantes de la segunda generación y sus comunidades más amplias pueden utilizar su etnicidad para evitar la discriminación y precisarse como diversos de sus contrapartes en la corriente blanca dominante y aquéllos menos exitosos en las ciudades centrales.

Esta teoría, que utilizo en este libro, describe de manera notable los temores y las percepciones de los padres de la primera generación y la realidad de muchos mexicanos de la segunda generación en Nueva York. Pero también deja fue-

<sup>68</sup>Véanse Portes y Rumbaut, 2001; Portes y Zhou, 1993; y Zhou, 1999.

ra importantes posibilidades; por ejemplo, una cultura de la movilidad de las minorías, planteada por la socióloga Kathryn Neckerman y sus colegas,<sup>69</sup> según la cual las minorías desarrollan formas de comportamiento que evitan la confrontación para negociar el racismo a la vez que siguen su camino en la movilidad ascendente. En su primera encarnación, la teoría de la asimilación segmentada tampoco logró atender de manera suficiente el tema del género. Pero pienso que al tomar en cuenta las culturas de la movilidad de las minorías y por separar adecuadamente los procesos de racialización y de género en la explicación, esta teoría puede ayudarnos a entender una buena porción de la experiencia inmigrante contemporánea y de la segunda generación.

Los futuros de los mexicanos en dicha ciudad se bifurcan. Por un lado, la población de origen mexicano mostró señales alarmantes de dificultad social en 1990 en comparación con el censo de 1980. Por ejemplo, los mexicanos en Nueva York pasaron de tener uno de los niveles más altos en el ingreso per cápita entre los latinoamericanos en dicha ciudad en 1980, casi equivalente al de los cubanos, a uno de los más bajos en la década de 1990; los ingresos se incrementaron escasamente en 2000. La caída es particularmente pronunciada para aquellos con educación media, de 17,495 dólares en 1980 a 13,537 dólares en 1990, una caída neta en dólares nominales del 22.6 por ciento, lo que constituye más del 50 por ciento de decremento en el ingreso per cápita para este grupo.<sup>70</sup> El ingreso per cápita de los trabajadores mexicanos en el año 2000 se incrementó nominalmente de 15,631 dólares para los hombres (y 11,731 dólares para las mujeres), pero no mostró un incremento real en su poder adquisitivo respecto a sus ingresos de 1990. Efectivamente, esta cifra todavía los situaba unos 2,000 dólares por debajo de sus ganancias nominales de 20 años antes! No es de sorprender que un análisis por cohorte<sup>71</sup> muestre que un 81 por ciento de los hombres y un 70 por ciento de las mujeres mexicanoamericanas no tuvieron movilidad ascendente en sus carreras durante los años ochenta. Una señal más de dificultad social es que en 1990 y de nuevo en 2000 los mexicanos del censo tuvieron de nueva cuenta la tasa más alta de entre quienes tenían de 16 a 19 años de edad, que no estaban en la educación media (*high school*) y no se habían graduado (47 por ciento), en contraposición con los siguientes

<sup>69</sup>Véase Neckerman, Lee y Carter, 1999.

<sup>70</sup>El único grupo latinoamericano que también tuvo una caída nominal fue el de los colombianos, cuyos ingresos per cápita descendieron 3.4 por ciento; los de los dominicanos se incrementaron en 11.7 por ciento, los de los puertorriqueños también aumentaron en 6.4 por ciento, mientras que los de los ecuatorianos crecieron en 14.5 por ciento.

<sup>71</sup>El análisis de cohorte considera a la misma categoría de la población en dos diferentes conjuntos de datos censales, en esta instancia, los de 1980 y 1990, lo que permite desagregar entre las poblaciones mexicana y mexicanoamericana, sujetas al riesgo de que una movilidad o morbilidad excesivas afecten la premisa de que se obtienen datos de la misma población. Pero estoy de acuerdo con Myers (1997, 1999) cuando afirma que es preferible este análisis a los métodos estáticos habituales.

grupos en la lista, los dominicanos y puertorriqueños, con el 22 por ciento cada uno en 1990.<sup>72</sup> Quizá aún más inquietante es que en el año 2000 las tasas de matrícula para los niños y niñas mexicanos descendieron de 95 y 96 por ciento respectivamente en el grupo de edad de 10 a 14 años a 25 por ciento y 31 por ciento entre los del grupo de 18 a 19 años.<sup>73</sup> Esto confirma mis hallazgos etnográficos en el sentido de que hay una merma en las escuelas hacia el final del segundo año.

Sin embargo, no se trata sólo de un relato de decadencia,. En buena parte, estas propensiones inquietantes son muestra de los altos niveles de inmigración de mexicanos, en especial de adolescentes, durante las décadas de los ochenta y los noventa. La llegada de jóvenes inmigrantes mexicanos con bajos niveles de escolaridad oculta el progreso que ha realizado una minoría significativa de mexicanos y mexicoamericanos, en especial las mujeres mexicoamericanas, en Nueva York. Entre 1980 y 1990 el análisis por cohorte muestra que los niveles de escolaridad de los mexicoamericanos mejoraban de manera estable, aunque no dramática, y más en el caso de las mujeres, que el 19 por ciento de los hombres y 31 por ciento de las mujeres mostraban movilidad ascendente en términos de prestigio ocupacional, paga y condiciones asociadas. Una importante senda de la movilidad en los años noventa, en especial para las mujeres, ha sido por medio de nichos secretariales de capacitación semiprofesional y en las ventas al menudeo. Efectivamente, un 34 por ciento de las mujeres con ascendencia mexicana (contra el 15 de los hombres) trabajaba en puestos técnicos y de apoyo administrativo, como secretarías legales o médicas. Esta “economía de cuello rosa”<sup>74</sup> requiere que se complete la educación media y se inicie un programa a corto plazo de entrenamiento técnico o un grado de asociado. Nuestros informantes y sus padres inmigrantes ven estos empleos como un verdadero progreso –trabajos “limpios”, “en una oficina”, con seguro médico y prima vacacional. Las mujeres de la segunda generación también tenían casi el doble de probabilidades que los hombres de insertarse en el sector profesional y técnico de la economía –17 por ciento frente al 9 por ciento en los censos de 1990 y 2000.

La contingencia en los futuros de los mexicanos está ligada con la manera en que ingresan al mercado laboral de Nueva York. Para decirlo en pocas palabras, una tendencia importante de la investigación sobre los inmigrantes en Nueva York y los mercados de trabajo, indica que mientras un grupo étnico se encuentre más en un “nicho” –concentrado en industrias y empleos específicos– mejores serán los posibles futuros de colectivos del grupo, porque ello da

<sup>72</sup>Agradezco a Joe Salvo y a Peter Lobo, del Departamento de Planeación de la ciudad de Nueva York por compartirme estos datos.

<sup>73</sup>Datos de Rivera-Bátiz, 2003.

<sup>74</sup>Myers y Cranford, 1997; Myers, 1998; Moss y Tilly, 1995.

a los miembros un acceso a recursos como oportunidades de empleo y entrenamiento. Un nicho creciente hace posible que el grupo se desarrolle hacia arriba. Incluso un nicho que se reduce permite que al menos una parte del grupo utilice los lazos étnicos para ascender o mantener su posición, en especial si otro grupo étnico está abandonando el nicho.<sup>75</sup> Los mexicanos en Nueva York—como los de California— se situaban entre aquellos que menos se podían encontrar en nichos de entre todos los inmigrantes en 1990,<sup>76</sup> y la mayor parte de los nichos en Nueva York contenía dentro de sí sólo cerca del 2 por ciento de la población de trabajadores mexicanos. Esta dispersión en las industrias y los empleos tiene consecuencias negativas en el largo plazo para el avance y el desarrollo colectivo del grupo en lo que se refiere al capital humano y social. Los padres inmigrantes de los mexicoamericanos tienen pocos recursos para ayudar a sus hijos a ascender dentro de sus propias industrias y es frecuente que sean incapaces o no deseen que ellos obtengan empleos en sus mismas compañías. De hecho, muchos mexicanos de la segunda generación a los que entrevistamos, acabaron por tener su primera experiencia laboral en la misma industria que sus padres, pero rara vez en la misma empresa que ellos. Cuando los padres pueden ayudar a sus hijos a obtener empleos se trata de los trabajos en el nivel más bajo de ingreso en el sector que ocupan los inmigrantes indocumentados.

No obstante, los mexicanos se encontraban más concentrados en nichos en los años noventa que en los años ochenta, y algunas concentraciones parecen haber aumentado durante los años noventa. En 1990, el censo mostraba que 10 por ciento de los hombres mexicanos trabajaban en restaurantes,<sup>77</sup> pero este porcentaje ciertamente ha aumentado—como puede verse por una rápida mirada en la cocina de casi cualquier restaurante en Nueva York, sea chino, italiano, hindú o no étnico. Los ticuanenses han estado bien concentrados en el nicho de la industria de los restaurantes por largo tiempo—un 25 por ciento en 1993— lo que ha ayudado a muchos para que se establezcan en la clase media de Nueva York, por lo que sus hijos se gradúan de la educación media y obtienen entrenamiento vocacional, o bien grados de asociados o licenciados. Muchos ticuanenses trabajan en clubes privados u hoteles situados en el centro de Manhattan, donde se sirven alimentos, y han progresado por medio del “mercado interno de trabajo” del club, con lo que se les ha reconocido antigüedad y han logrado excelentes salarios con sus correspondientes prestaciones colaterales. Un nicho mayor para los ticuanenses ha sido el trabajo en restaurantes

<sup>75</sup>Véase especialmente Waldinger, 1996; también Portes y Bach, 1985; Portes y Zhou, 1993; Nee *et al.*, 1994.

<sup>76</sup>Waldinger y Bozorghehr, 1996.

<sup>77</sup>Esta cifra proviene de Rivera-Bátiz, 2003, p. 42.

griegos y de otros grupos étnicos. En estos casos, los ticuanenses y otros inmigrantes mexicanos han sido capaces de trasladarse de los puestos de garroteros a cocineros o meseros, con pagos que se incrementan según el ascenso en el puesto, por medio de lo que llamo “coetnicidad ficticia” –una identificación común entre patrones y empleados como compañeros inmigrantes (y a veces también como cristianos), lo que los hace diferentes de los nativos, aquellos nacidos en Estados Unidos. La demanda de mano de obra mexicana en vez de la griega (o coreana o de otro grupo) se deriva de las altas tasas de autoempleo de los griegos (o coreanos) en Nueva York y de la falta de mano de obra barata de parte de los inmigrantes griegos. Éstos quieren ser propietarios de restaurantes, pero no trabajar para otros. Durante los años noventa, las redes de patrones griegos inmigrantes se relacionaron con el conocimiento por parte de los mexicanos de que éstos los emplearían y con las redes de los propios mexicanos, para colocar empleados en casi todos los restaurantes griegos. Mi investigación muestra que los restaurantes griegos han ofrecido a los inmigrantes mexicanos otro “mercado interno de trabajo” bastante aceptable –la posibilidad de llegar con pocas habilidades y capacitación y promoción en el empleo, en muchos casos incluso gozar del “efecto de enclave” por el que se gana dinero por encima de lo que sugiere el nivel educativo de la persona.<sup>78</sup> Esos datos no se muestran entre los del ingreso per cápita del censo, porque los segmentos de movilidad ascendente de los mexicanos se pierden entre los producidos por la llegada de los nuevos trabajadores a los que se les paga de manera tan miserable.

Ello implica que algunos grupos de mexicanos estarán en mejores posibilidades de avanzar que otros, según sea el nicho económico en que se inserten, lo que afectará las oportunidades vitales de la segunda generación. Puede notarse un fuerte contraste entre los inmigrantes que ingresan en la industria del restaurante en comparación con la industria del vestido. Mis informantes no sólo me dijeron que se gana menos dinero en las fábricas de ropa, sino que el mercado laboral interno también es más escaso y ofrece pocas oportunidades de ascenso. Además, la industria del vestido tiende a encogerse y en ella, otros grupos étnicos inmigrantes están a la cabeza respecto a los mexicanos en la fila para convertirse en los nuevos propietarios. El sociólogo Roger Waldinger mostró que los grupos de inmigrantes como los coreanos eran capaces de progresar en una industria del vestido en proceso de contracción por el éxodo masivo de los propietarios judíos e italianos en los años setenta y ochenta.<sup>79</sup> Pero los mexicanos se enfrentan ahora a una industria del vestido en la que tra-

<sup>78</sup>Véase Waldinger, 1996; Portes y Rumbaut, 2001.

<sup>79</sup>Véase Waldinger, 1996.

bajan para patrones que no pertenecen al mismo grupo étnico, lo que hace más fácil que los exploten y donde es probable que haya una escasa salida étnica que pudiera generar un espacio para que ellos abran sus propios negocios. De ahí que los subgrupos de mexicanos cuyas redes los dirigen sobre todo a la industria del vestido, se enfrenten a un futuro más duro que quienes trabajan en restaurantes. Sospecho que la mayor concentración de hombres en los restaurantes y de mujeres en las fábricas de ropa explica en parte la disparidad de ingresos que se reportan en el censo del año 2000 (15,631, frente a 11,731 dólares anuales). En síntesis, los futuros económicos de los mexicanos parece que se volverán más luminosos para algunos y más precarios para muchos, mientras que aún está por verse cómo serán los de varios más.

Esta evaluación sumaria de los prospectos económicos de México contrasta con lo que predice buena parte de la literatura académica sobre la migración. Muchos académicos abordan la vida económica de los inmigrantes a partir del modelo de un mercado laboral primario en el que los trabajadores obtienen buenos salarios, beneficios y seguridad en el empleo, por lo general en compañías importantes, mientras que otros trabajadores, en especial los inmigrantes, las mujeres y las minorías, son canalizados al mercado laboral secundario, con sus malos salarios, inseguridad y sin prestaciones. No obstante, este modelo de dos partes se parece más al mercado laboral de los años sesenta y setenta que al actual. El punto es que aunque la mayor parte de los inmigrantes trabaja en el mercado laboral secundario, una minoría significativa y sus hijos se han movilizado de manera ascendente tras haber iniciado en posiciones de superexplotación. Existen mercados intermedios, como la economía de los servicios (“cuello rosa”) que ofrecen verdaderas oportunidades para algunos hijos de inmigrantes. Esto no equivale a negar que la mayor parte de los hijos de inmigrantes mexicanos se enfrentará a futuros magros; pero sugiere que hay rutas alternativas para la movilidad ascendente que vale la pena explorar.

Los futuros educativos de los mexicanos y los mexicoamericanos lucen luminosos para algunos y magros para muchos. La llegada de migrantes más jóvenes ha hecho que sea más frecuente la deserción escolar, en parte porque se ha incrementado dramáticamente el tamaño de la población susceptible de desertar, a medida que una cifra creciente de migrantes preadolescentes y adolescentes ha llegado a Nueva York e ingresado a las escuelas de ahí. Antes de la década de los noventa la gente joven, por lo general, permanecía en México hasta que cumplían los 18 o 20 años de edad y luego iban a Nueva York a trabajar, no a estudiar. En el viejo escenario, la mayoría ingresaba en mercados laborales de escasos salarios mientras eran adultos jóvenes y no se inmiscuían en las tribulaciones de los adolescentes como las pandillas. En el nuevo, ingresan a las escuelas, a los *sonidos* (fiestas de baile) y a otros ámbitos juveniles como

adolescentes y pasan por una socialización secundaria que puede afectar sus futuros de manera negativa. Además, la llegada dramática de mexicanos a las escuelas de la ciudad de Nueva York llevó a los ataques por otros grupos.<sup>80</sup> Hay una tendencia especial de los varones migrantes adolescentes a reportar que se unen a las pandillas o negocian una asociación más laxa que se conoce como “andar” con las pandillas, en busca de su propia protección.<sup>81</sup> Las tasas de desertión, en ascenso para los mexicanos y los mexicoamericanos que se juntan con ellos, son atribuibles al menos en parte a esta dinámica.

La presencia de un porcentaje creciente de migrantes urbanos, en especial provenientes de la ciudad de México, podría exacerbar estos problemas. Aunque tienden a obtener más años de escolaridad (con ocho o nueve en vez de los cinco o seis de los migrantes rurales) y estar más acostumbrados a un ambiente urbano, también parece más probable que lleguen a Nueva York sin sus padres, a través de comunidades menos estrechamente organizadas, con menores recursos y supervisión de los adultos. Además, algunos migrantes adolescentes tienen experiencias previas en México con las pandillas y las drogas, quizá incluso importan a su pandilla con ellos. El incremento en la actividad de las pandillas entre los jóvenes mexicanos también hace surgir la posibilidad de que la percepción pública de los mexicanos en Nueva York como trabajadores diligentes y estudiantes concienzudos pudiera cambiar, lo que les cerraría oportunidades.

Estos futuros que se bifurcan igualmente se refractan en la analogía del inmigrante. Las ambiguas posiciones de los mexicanos en las jerarquías raciales y étnicas del Nueva York actual implican que es posible analizar el proceso de racialización en el momento en que sucede, cuando los resultados están todavía por verse y establecer de qué forma este proceso se encuentra ligado a la vida transnacional. Estos procesos pueden observarse en espacios sociales urbanos, entre ellos escuelas, parques y barrios, que los mexicanos ocupan junto a otros grupos étnicos. Muchos de ellos son espacios “emergentes” constituidos de manera efímera en un lugar, como sucede cuando grupos de mexicanos ocupan de manera informal un parque durante el domingo para su liga de basquetbol, o rentan un club para un baile.<sup>82</sup> La ocupación hace que sea “mexicano” o “ticuanense” por ese momento, con lo que actualizan lo que académicos que estudian a los latinoamericanos en Estados Unidos (“latinos”), como William Flores, Rena Benmayor y Renato Rosaldo, podrían llamar “ciudadanía cultural mexicana (o ticuanense)”. Algunas veces esto genera un antagonismo étnico por parte de

<sup>80</sup>Véase Blalock, 1958.

<sup>81</sup>Véase T. Waters, 1999 acerca de las raíces estructurales de las pandillas de los grupos inmigrantes.

<sup>82</sup>Sobre la producción o constitución del espacio, véanse Lefebvre, 1991; Massey, 1995; Massey y Jess, 1995; Pessar, Mahler, 2003; Urry, John. 1985. *Social Relations and Spatial Structures*. Nueva York: St Martin's Press.

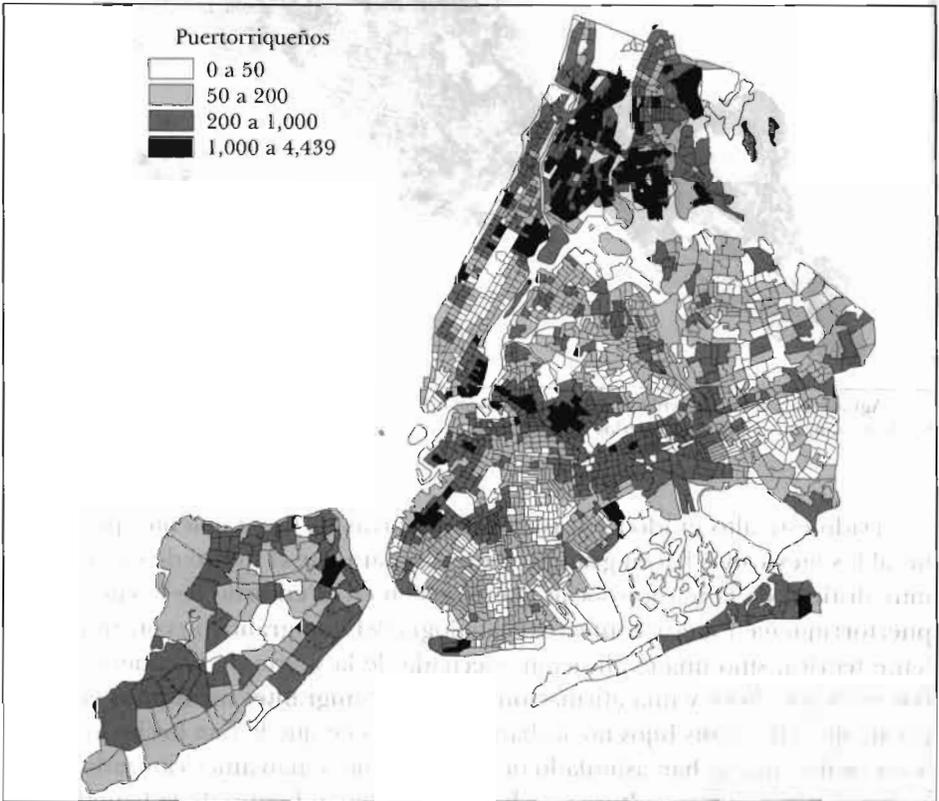
otros grupos, lo que resalta la posición de los mexicanos frente a las jerarquías raciales, pero es más frecuente que se dé una acomodación étnica o coexistencia. Pero incluso en este caso, los mexicanos atribuyen a veces significados culturales particulares a sus reuniones. Lo cual es de interés teórico, pues cuando se considera a la luz de la teoría de la ciudadanía cultural, hace que se den tales afirmaciones de pertenencia con respecto a la sociedad blanca dominante; en este caso, por lo general se hace frente a los blancos u otros latinos. Generan un significado racializado incluso en ausencia de una confrontación racial o étnica. También ayudan a facilitar un contexto para la vida transnacional, porque estos mismos eventos se utilizan para reforzar el vínculo con Ticuani y el Padre Jesús.

Los espacios étnicos y sociales de los mexicanos se vieron reforzados por su dispersión en la ciudad de Nueva York, la que era sorprendentemente alta hasta mediados de los años noventa, cuando surgieron algunos de los barrios mexicanos. De ahí que antes de mediados de los noventa, la mayor parte de los mexicanos en Nueva York experimentara el ser mexicano como formar parte de una minoría, entre otras minorías. Además, los barrios “mexicanos” surgidos durante los años noventa no son tan plenamente “mexicanos” en su población como lo son el este de Los Ángeles o el distrito de Pilsen en Chicago. Los mexicanos en los barrios mexicanos de Nueva York no constituyen, por lo general, la mayoría de la población, aunque pueden ser la minoría más considerable y tener una fuerte presencia pública. La gran diversidad de la ciudad de Nueva York implica que la mayor parte de los grupos de inmigrantes o de otro tipo, incluidos los puertorriqueños, no sean una mayoría de la población, ni siquiera en “sus propios” barrios o en las áreas en las que los inmigrantes son mayoría. Así pues, aunque muchos chinos, dominicanos, puertorriqueños y personas originarias de las Indias Occidentales tienen la experiencia de ser una mayoría en sus barrios, la mayor parte de los demás grupos —ecuatorianos, paquistaníes, hindúes o coreanos— se ven a sí mismos como extranjeros y minoritarios dentro de las minorías. Incluso en grupos que son mayorías en “sus” barrios, gran cantidad de sus miembros, quizá la mayor parte, de hecho no vive en barrios en donde constituya una mayoría.

Estos puntos se ilustran mejor en los mapas 2 y 3. El mapa 2a muestra la cifra de puertorriqueños por área censal para el año 2000, en contraste con el mapa 2b, que muestra el cambio, entre 1990-2000, en números de mexicanos por área censal. Como puede verse, muchas de las áreas censales y barrios que experimentaron los mayores flujos de llegada de mexicanos durante la década de los noventa tenían cifras mucho más altas de puertorriqueños. El mapa 3 muestra el cambio porcentual en la población mexicana por área censal entre 1990-2000. El mapa muestra unas 20 áreas censales a lo largo de la ciudad que tenían más de un 20 por ciento de mexicanos y una cifra mucho mayor con por-

centajes menores. Si nos concentramos en Sunset Park, un importante asentamiento emergente que podría llamarse un “pequeño México” en Brooklyn (situado justo al sureste de las dos grandes áreas de blancos, un cementerio y un parque, en la parte baja izquierda del mapa 3), el censo nos informa que dentro del principal código postal del barrio (11,232), los mexicanos constituían tan sólo el 13 por ciento de la población total y el 20 por ciento de la población de origen latinoamericano, mientras que los puertorriqueños conformaban el 22 por ciento de la población total y el 38 por ciento de la población latinoamericana. Este patrón de asentamiento con frecuencia ha ubicado a los mexicanos en los barrios en que hay altas cifras de puertorriqueños. Es común que experimenten el sentirse recién llegados en un barrio que se concibe como puertorriqueño.

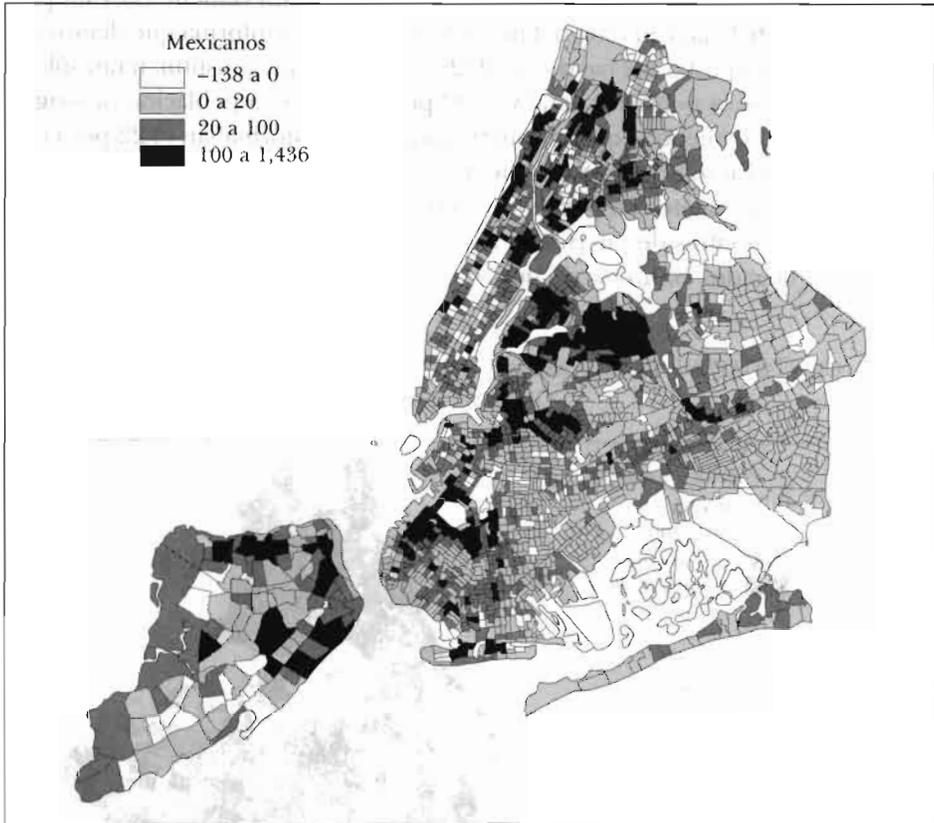
MAPA 2A  
CANTIDAD DE PUERTORRIQUEÑOS QUE VIVE EN CADA ÁREA  
CENSAL, 2000.



Agradezco a John Mollenkopf del Urban Research Center en la CUNY por la producción de originales de estos mapas y por compartirlos generosamente.

## MAPA 2B

## CAMBIO EN LA CIFRA DE MEXICANOS EN CADA ÁREA CENSAL, 1990-2000

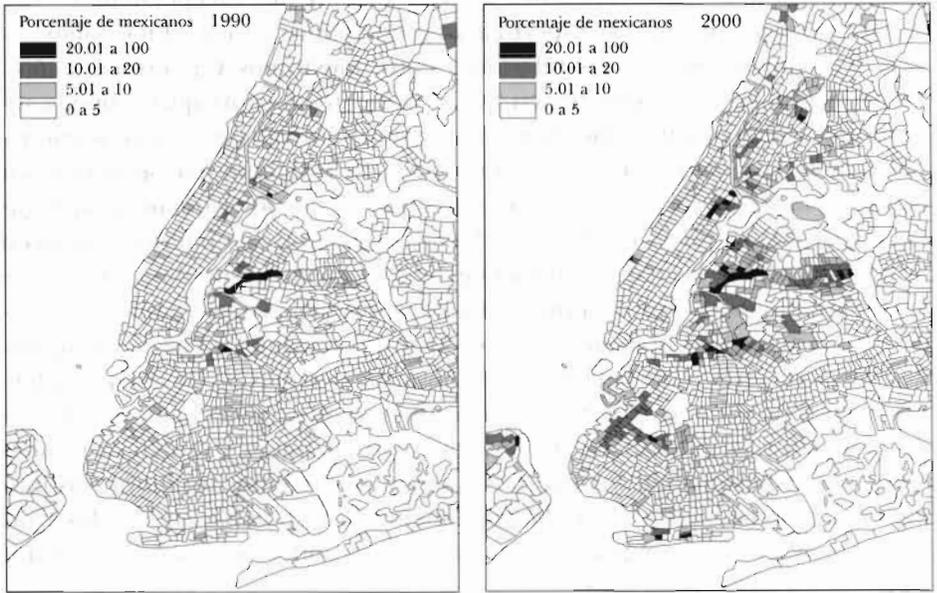


Agradezco a John Mollenkopf del Urban Research Center en la CUNY por la producción de originales de estos mapas y por compartirlos generosamente.

Dado este alto grado de traslape en las áreas de asentamiento, por lo general los mexicanos hacen grandes esfuerzos para que el futuro de sus hijos sea muy distinto de la tensión social que perciben en el entorno de la comunidad puertorriqueña. En este contexto, la analogía del inmigrante no constituye una lente teórica, sino una explicación adecuada de la suerte de los puertorriqueños en Nueva York y una afirmación para los inmigrantes mexicanos en el lugar de que ellos y sus hijos no acabarán como creen que lo han hecho los puertorriqueños, que se han asimilado demasiado, que se han americanizado en exceso y han perdido su cultura y se han vuelto dependientes de la beneficencia pública y del crimen.

### MAPA 3

## PORCENTAJE DE LA POBLACIÓN DE ORIGEN MEXICANO, SEGÚN ÁREA CENSAL EN LA CIUDAD DE NUEVA YORK, EN 1990 Y 2000



Agradezco a John Logan de la Brown University por la producción de originales de estos mapas y por compartírselos generosamente.

Este patrón de establecimiento ha situado con una frecuencia superior a los mexicanos dentro de los barrios puertorriqueños, como puede verse en los mapas 2 y 3, que muestran la población puertorriqueña de la ciudad de Nueva York en el año 2000 y las áreas de incremento poblacional de los mexicanos ahí mismo entre 1990 y 2000 (agradezco a John Mollenkopf, de la City University of New York estos mapas). Los mapas muestran las amplias áreas de traslape entre las concentraciones poblacionales para los dos grupos. En este contexto, la analogía del inmigrante no es una lente teórica, sino una explicación a la mano para el destino de los puertorriqueños en aquella ciudad, y un elemento de certidumbre para los inmigrantes mexicanos de que ellos y sus hijos no acabarán por volverse, como creen respecto de los puertorriqueños, muy asimilados, “americanizados” de manera exagerada, que han perdido su cultura, hecho dependientes tanto de la beneficencia como del crimen. Esta visión estereotípica tiene gran difusión entre los mexicanos que buscan apartar los futuros de sus hijos de las tensiones sociales de la comunidad puertorriqueña que ven en su entorno. Temen que el presente puertorriqueño se convierta en el futuro mexi-

cano. Con frecuencia escucho el enunciado clásico: “no todos los puertorriqueños son así –tengo amigos puertorriqueños que son buenas personas– pero muchos de ellos son así...” Esta fórmula no es una simple repetición de la costumbre estadounidense contemporánea de crear siempre una excepción individual al hacer una generalización respecto a un grupo étnico o racial. En cambio, refleja dos dimensiones de las relaciones entre mexicanos y puertorriqueños. Mientras que los mexicanos temen que el presente puertorriqueño pueda ser su futuro, también han tenido experiencias muy positivas con los puertorriqueños y otros latinoamericanos en Nueva York. Es frecuente que se sientan en deuda de manera especial con los puertorriqueños que les ayudaron a su llegada, cuando había pocos mexicanos. Muchos se casaron con puertorriqueñas o se beneficiaron de las redes familiares extensas y de las costumbres sociales de los puertorriqueños. Por ejemplo, doña Zoila describía cómo “doña Silvia cuidó de nuestras niñas durante años; nosotros trabajábamos y ella se encargaba de ellas, vivía en la parte baja de donde nosotros vivíamos”.<sup>83</sup> De ahí que la forma normal de ver a los puertorriqueños en la primera generación es valorando la ayuda y la amistad de sus amigos, pero lamentan y temen la tensión social que experimentan los puertorriqueños. Al imaginar un futuro distinto para sus propios hijos, utilizan la herramienta ya disponible en Estados Unidos, la analogía del inmigrante, para plantear una diferencia racializada entre puertorriqueños y mexicanos.

Observé este patrón, mezcla de compromiso regular y conflicto intermitente con los puertorriqueños en algunos barrios de Brooklyn por muchos ticuanenses. En un barrio en el que surgió una concentración de mexicanos durante los años noventa, vivían entre gente que provenía de Bangladesh, a los que llamaban “hindúes” y otros latinoamericanos, en especial dominicanos y puertorriqueños. Nunca observé o escuché conflictos serios con los bangladeshíes y muy poco con los dominicanos, pero los jóvenes mexicanos hablaban ahí de los ataques de que eran objeto por parte de los puertorriqueños. Otro barrio tenía italianos, judíos hasídicos y otros latinoamericanos, incluidos puertorriqueños. De nuevo, en este caso nunca me dijeron que hubiera algún conflicto serio con los italianos o los judíos hasídicos, pero eran varias las historias en las que había agresiones de los puertorriqueños. Un tercer barrio estaba compuesto sobre todo por puertorriqueños, dominicanos y afroamericanos; aquí las principales historias de conflicto implicaban a pandillas juveniles o *crews* de afroamericanos y puertorriqueños de proyectos habitacionales de las cercanías. Parecía que los bangladeshíes y los judíos hasídicos vivían en una especie de universo paralelo en el mismo espacio físico que los mexicanos, pero tenían poca relación

<sup>83</sup> Esta cita es de memoria.

con ellos, mientras que se traslapaban los universos puertorriqueño y mexicano. Por ejemplo, al caminar por estos barrios con mis amigos inmigrantes mexicanos o de la segunda generación, rara vez saludaban a sus vecinos o eran saludados por ellos. Incluso los propietarios de tiendas o restaurantes, de la segunda generación, no parecían conocer a sus vecinos inmediatos en la misma cuadra; el “público” al que servían estaba compuesto de mexicanos dispersos que llegaban a realizar negocios. Respecto a conflictos reales, he de comentar que la mayor parte de los que tuve noticias era entre mexicanos, punto al que regreso en capítulos posteriores.

Dada la cantidad de conflictos entre puertorriqueños y mexicanos que se discuten aquí, he de aclarar que no pienso haya algo esencial en el ser mexicano o puertorriqueño que los vuelva más propensos al conflicto, como tampoco hay una tendencia menor en ser italiano, “hindú”, hasídico o blanco. Creo que la aparición repentina de una gran población de mexicanos, establecida en las áreas puertorriqueñas de la ciudad, que asiste a las mismas escuelas, se combinó con una rivalidad percibida en el área laboral y un idioma común diferente al inglés, lo que ayuda a explicar las diferentes tasas aparentes de conflicto con los puertorriqueños. Si se repitieran varias de estas condiciones con otros grupos, yo esperarí tipos similares de conflictos. Efectivamente, el sociólogo Howard Pinderhughes documenta cómo algunos de los adolescentes italianos con los que habló a finales de los ochenta y principios de los noventa atacaban adrede a los mexicanos (al igual que a los negros y los puertorriqueños), en un intento por mostrar su dureza a sus compañeros y asegurarse de que sus barrios se conservaran como barrios italianos.<sup>84</sup> Los dos barrios en los que trabajó, Gravesend y Bensonhurst, en ese momento se convertían en receptores de concentraciones pequeñas pero visibles de mexicanos en las que previamente no las había. Mi enfoque en el conflicto entre puertorriqueños y mexicanos se deriva de su constante aparición en las historias de mis jóvenes informantes, además, porque sentí que este problema en particular desempeñaba funciones simbólicas estratégicas en las narrativas mexicanas de la migración y establecimiento en Nueva York.

La relación de la segunda generación con la analogía inmigrante es más compleja por una diversidad de razones, incluido el hecho de que han crecido más inmersos en las jerarquías raciales en las escuelas públicas, parques y otros espacios sociales de Nueva York. Es más probable que tengan amigos puertorriqueños y se identifiquen con los negros y los puertorriqueños. La mayor parte de los mexicanos, puertorriqueños y negros asisten a escuelas compuestas sobre todo por negros o latinoamericanos. Esta tendencia a identificarse con los negros y los puertorriqueños como minorías oprimidas —que se ajusta a la categoría de los so-

<sup>84</sup>Véase Pinderhughes, 1993.

ciólogos Alejandro Portes y Rubén Rumbaut de una “clase inferior de arco iris” (*rainbow underclass*)— compite con la tendencia de adoptar también la posición de la analogía inmigrante de sus padres, en la que ser mexicano es ser mejor.

La primera y la segunda generaciones también participan en la racialización y la analogía inmigrante de maneras distintas en el mercado laboral. La experiencia de la primera generación en el mercado de trabajo, por lo general implica ingresar en la lógica de la racialización a través de lo que podría llamarse “solidaridad doblemente limitada” —limitada por un lado al no ser blanco y por el otro al no ser negro.<sup>85</sup> Mientras que muchos patrones coreanos, griegos, italianos o de origen estadounidense comparan favorablemente de manera explícita o implícita a los inmigrantes mexicanos con los nacidos en Estados Unidos de origen negro o puertorriqueño, también los consideran inmigrantes al igual que ellos, o como a sus predecesores inmigrantes en el caso de patrones nacidos en Estados Unidos. Esto conduce a un énfasis en las similitudes de los empleados inmigrantes mexicanos por parte de los patrones y las diferencias frente a las minorías nativas, además de una fuerte identificación con el empleado.<sup>86</sup> Incluso en las relaciones laborales de mayor explotación, la disposición de los inmigrantes mexicanos para trabajar por sueldos menores se entiende en algún nivel por ambas partes como una marca de su ética de trabajo duro, en comparación con las minorías nacidas en Estados Unidos. Aun cuando los trabajadores mexicanos decían ser explotados, también apuntaban con orgullo su deseo de trabajar duro, en contraste con los nacidos en Estados Unidos.

La experiencia de la segunda generación en el mercado de trabajo es más diversa. Sus condiciones de incorporación conducen a la vez a una movilidad ascendente significativa y a prospectos más limitados. Como se mencionó antes, cerca de una quinta parte de los jóvenes varones de la segunda generación, y una tercera parte de las chicas tiene movilidad ascendente en términos de su ocupación y educación, mientras que la gran mayoría, en ambos géneros, muestra un escaso progreso o incluso, una pequeña cifra, se está retrasando. Estos números son consistentes a grandes rasgos con los resultados de los estudios a gran escala con base en el censo de California.<sup>87</sup> En contextos de recepción altamente racializados como Nueva York, ese patrón de movilidad limitada, con frecuencia lleva a presiones para rechazar activamente las instituciones estadounidenses entre ellas la escuela, como parte de un “arco iris de la clase infe-

<sup>85</sup>La “solidaridad doblemente limitada” (*doubly bounded solidarity*) es mi adaptación, desarrollada en un trabajo inédito de 1994, del concepto de solidaridad limitada (*bounded solidarity*). Véase Portes, 1995a, b; Zhou, 1999.

<sup>86</sup>Smith, 1996a, b.

<sup>87</sup>Myers y Cranford, 1997.

rior” para la mayoría, mientras que una minoría experimenta movilidad ascendente étnicamente segmentada.

Esta minoría creciente de la segunda generación que asciende, lo hace a través de caminos en los que su participación en la racialización está menos acentuada que la de sus padres o en relación con los jóvenes de la segunda generación y con un ascenso menos marcado. Por ejemplo, muchos jóvenes de la segunda generación trabajan en empleos de pagas decentes mientras estudian en la universidad, en puestos de tiempo parcial de trabajo y estudio, o en compañías del sector privado como GAP, Borders Books, Bed Bath and Beyond, entre otras. Estos empleos les ofrecen lo que la antropóloga Victoria Malkin describe agudamente como el contexto “Benetton” –en el que la etnicidad es suave y de moda, y no está racializada ni estigmatizada. Esta es una trayectoria especialmente importante para la movilidad entre los varones jóvenes que pueden aprovecharla, por su tendencia hacia la economía inmigrante (fábricas o restaurantes) o en otros sectores de la economía de los servicios con prospectos limitados. Las mujeres jóvenes quienes, ya se reportó antes, tienen más probabilidades de trabajar desempeñándose a niveles profesionistas que sus contrapartes masculinas, también poseen mayor probabilidad de experimentar su mexicanidad como una etnicidad que tiene un efecto positivo o neutral en su trabajo en la economía de los servicios, donde los patrones con frecuencia ven a las mujeres de las minorías como buenas mientras que a los hombres los ven como malos.<sup>88</sup>

No obstante, la mayor parte de los hombres y mujeres de la segunda generación se quedan estancados en empleos de paga y condiciones similares a los de sus padres. Algunos padres con hijos en la segunda generación a los que les va mal en la escuela, los obligan a que trabajen en fábricas de ropa junto a ellos, para disuadirlos de trabajar jóvenes y dejar el estudio. Mientras que los chicos expresan su disgusto por el trabajo en la fábrica, muchos siguen a sus padres en trabajos fabriles o similares. Algunos incluso contrastan los buenos empleos de sus padres inmigrantes con sus propias oportunidades limitadas. Un joven que desertó de la universidad y ahora trabaja a cambio de un sueldo magro en la cocina de una institución de gran tamaño, hablaba con envidia del empleo de su padre como cocinero en un restaurante elegante. Decía que su padre no podía ayudarle a obtener un empleo con él, en parte porque sólo querían contratar a inmigrantes, no a nacidos en Estados Unidos. El punto es que para el segmento de movilidad ascendente de la segunda generación su mexicanidad más probablemente asumiría un significado étnico en el mercado laboral, mientras que aquellos que están estancados o en descenso, arriesgan un significado racializado de la mexicanidad, cayendo así en el lado equivocado de la analogía inmigrante.

<sup>88</sup>Véase Moss y Tilly, 1996.

La participación en la racialización puede variar a lo largo del día y en diferentes contextos. Considérese a un inmigrante mexicano que trabaja en una fábrica con pocas posibilidades de progreso, cuyo jefe coreano paga bajos salarios y les grita pero los contrata porque son mano de obra que no pertenece a su mismo grupo étnico, lo que le cuesta alrededor de un tercio menos que la mano de obra coreana.<sup>89</sup> Ahora sitúese el hogar de este inmigrante mexicano en un barrio puertorriqueño donde repentinamente la gran cantidad de mexicanos se percibe como una competencia injusta y algunos son atacados por las pandillas juveniles. Para un contraste máximo, considérese a un mexicano que trabaja en un restaurante griego mucho más grande, con un mercado interno de trabajo en el que puede progresar y en el que su patrón lo ve como poseedor de una “ficticia etnicidad compartida” discutida antes. Ahora póngasele en un barrio de italianos, blancos, en el que hay pocos mexicanos, a los que se ve como compañeros inmigrantes y católicos, que luchan como lo hicieron sus abuelos. Es probable que al primer inmigrante se le diga “México” cuando camina por las calles y se le amenace o al menos se sienta amenazado, mientras que el segundo tal vez siga su rutina cotidiana y nadie lo moleste. Ser “mexicano” para el primero tiene un significado completamente diferente que para el segundo.

De igual manera, los jóvenes de la segunda generación, criados o nacidos en Estados Unidos, experimentan de manera diferente su mexicanidad dependiendo del lugar en el que viven, pasan el tiempo o van a la escuela. Imagínese al hijo del primer inmigrante mencionado arriba, que vive en un barrio en gran parte puertorriqueño en el que las pandillas juveniles molestan a los mexicanos, y sitúesele donde varias pandillas, en especial las mexicanas, lo desafían en la escuela. Imagínese al hijo del inmigrante, miembro de la segunda generación, en el barrio italiano o griego, y póngasele en una escuela en la que los mexicanos no se han convertido en blanco de los ataques y que académicamente son más fuertes. Las posibilidades de supervivencia del joven de la segunda generación son mayores que las del primero y, en igualdad de condiciones en el resto, el significado de la mexicanidad para ellos será muy diferente. (Por supuesto que si los mexicanos empiezan a establecerse en grandes cantidades en las áreas griegas o italianas y se les ve como “invasores” no deseados o competidores que piden menores ingresos, esos escenarios positivos serán más difíciles de imaginar.)

Los mexicanos se encuentran con esta condición de ambigüedad de manera diferente dentro de las instituciones estadounidenses más amplias. Por ejemplo, la Iglesia católica en Estados Unidos se ha mostrado a la vez lenta y ansiosa en su recepción de los mexicanos. Aunque algunos curas y administradores progresistas llevaron a cabo en 1997 promoción para hacer que un hermano je-

<sup>89</sup>Smith, 1995; Kim, 1999.

suita, Joel Magallán, fuera llevado a Nueva York para organizar la Asociación Tepeyac –la primera organización religiosa panneoyorquina y mexicana– la Iglesia católica con mayor amplitud fue menos rápida en contestar. Yo he servido de vocero ante las más altas autoridades de la arquidiócesis en cuanto a la importancia de la misión del Tepeyac en su ministerio ante los católicos mexicanos *en su carácter de mexicanos* en Nueva York y siempre he sido recibido cordialmente. Pero en la iglesia hay una percepción, que me han descrito por igual los sacerdotes y los laicos, de que las necesidades de los mexicanos pueden ser atendidas por “el señor Rodríguez, quien habla español”; el señor Rodríguez suele ser un puertorriqueño que tiene años de servicio en la parroquia. La percepción que subyace a esta declaración es que la barrera del lenguaje es el único problema. El hecho de que, como ciudadanos estadounidenses, los puertorriqueños tengan diferentes problemas que los mexicanos miembros de la Iglesia, que en su mayoría carecen de documentos migratorios, no muchos lo entienden y constituye un ejemplo de cómo el estatus ambiguo de los mexicanos complica su posición en Nueva York.

El meollo de todo esto en cuanto al análisis de la vida transnacional es que la participación en la racialización, la analogía inmigrante y la asimilación segmentada proporcionan una fuerza muy atractiva para participar en la vida transnacional. Los diversos desafíos que se dan en Nueva York para preservar o crear un significado positivo para el ser mexicano, cuando se le pone en el contexto de, por ejemplo, los retornos a México, adoptan todo un nuevo significado y desempeñan un papel causal en la creación de la vida transnacional. La historia se complica, sin embargo, por la manera en que los jóvenes inmigrantes o de la segunda generación se desempeñan en Estados Unidos. Si son de movilidad ascendente su participación en la vida transnacional y el regreso a México quizás tendrá del mismo modo un significado positivo. Si se encuentran en una trayectoria descendente o tienen que luchar en Nueva York, entonces su regreso a México y su participación en la vida transnacional tal vez posean significados negativos, o cuando menos mezclados, que sean una especie de transporte de regreso a México de los problemas que enfrentan en cuanto a la asimilación en Estados Unidos. De ahí que ésta, lejos de ser incompatible con la vida transnacional, afecte en gran medida su forma y contenido. El asunto es presentar brevemente la comunidad mexicana en Nueva York y establecer los contextos amplios en lo económico, demográfico y cultural dentro de los cuales surge la vida transnacional.<sup>90</sup> El siguiente apartado presenta ese trabajo analítico en Ticuani.

<sup>90</sup>La principal organización política en la que se centra este libro es el Comité, porque mi propósito es hacer explícita la manera en que funciona la vida transnacional. Algunas investigaciones analizan otras partes de esta política. Véase Smith, 1996a, b, 2001a y 2001b; Gálvez, 2004; y Rivera Sánchez, 2003.

## La mixteca: transformada por la vida transnacional y ancla de ella

“Construimos casas en las que nadie vive”, me dicen los albañiles.<sup>91</sup> Al igual que otros muchos ticuanenses pobres, estos albañiles se esfuerzan en una de las pocas industrias florecientes de la mixteca, construyendo casas para los migrantes en Nueva York, quienes las utilizan sobre todo en las vacaciones de invierno o verano, una o dos semanas cada año o dos años. En efecto, la construcción de casas vacías ha sido impresionante y es necesario buscar a más de dos millas del centro del pueblo para encontrar algún terreno para construir una casa. Se dice que los precios de los terrenos en el centro de Ticuani son más altos que en la ciudad de Puebla. Y esas casas no son las construcciones viejas, de adobe, que todavía eran comunes cuando llegué por primera vez a Ticuani a finales de los años ochenta. Muchas son grandes, construidas de ladrillo de lama, de dos pisos, grandes estancias y ventanas, una cochera y todas las instalaciones, inconcebibles para los ticuanenses habituales. Algunas incluso tienen los techos a dos aguas del estilo “americano” en vez de las bóvedas planas típicas de la mixteca. (Cambios similares en la construcción de la vivienda se hicieron ver en las comunidades de origen suecas e italianas durante la última oleada de migración).<sup>92</sup> Estar en Ticuani durante la fiesta del Padre Jesús, cuando regresan los migrantes, y después de ella, una vez que se han ido es como estar en dos pueblos distintos: el primero es uno parrandero donde los jóvenes bailan hasta muy tarde por las noches, las familias comen y ríen juntas y el dinero fluye; mientras que el segundo es una guardería y asilo, donde los jóvenes y viejos esperan a sus parientes de Nueva York. La región mixteca en la que se sitúa Ticuani es una de las que presentan mayor emigración de México y ha sido de las más marginadas durante décadas.

Cuando se maneja de la ciudad de Puebla a Ticuani es posible ver de qué manera la mixteca está a la vez marginada y transnacionalizada. Al descender desde la sierra que separa a la mixteca del resto de Puebla, se encuentran las peores carreteras sin mantenimiento, la vegetación es más escasa, las montañas están cubiertas de matorrales y a la vez abundan las agencias de viajes que anuncian precios para los vuelos a Nueva York, hay letreros que ofrecen teléfonos celulares y videos en venta, además de antenas parabólicas de televisión –que los locales llaman “flores de metal”– parecen surgir de las azoteas de las casas. Los cafés de Internet se han multiplicado desde el año 2000, vinculando a los migrantes y a los que se quedan en casa a través del correo electrónico. A medida que la mixteca impulsa a la gente hacia el norte, la tecnología llega para mantenerlos en contacto con los parientes que se quedan.

<sup>91</sup> Cita de memoria.

<sup>92</sup> Véase Ostergren, 1988; Wyman, 1993.

Estos profundos cambios demográficos, sociales y económicos causados por la migración han transformado a Ticuani y la mixteca y afectado la dinámica transnacional emergente de la política, el género y la generación. En primer lugar, la migración yuxtapone formas nuevas y viejas de organización social, exacerba las desigualdades y los cambios en las relaciones de poder, de manera que se generan nuevas posibilidades, incluidas las transnacionales, para la acción en la vida política y social. En segundo lugar, la naturaleza de la dinámica transnacional ha producido cambios a medida que el propio proceso transnacional de la migración ha madurado. De ahí que estos lazos transnacionales sean duraderos –lo que quiere decir que persisten por periodos lo suficientemente largos para producir patrones sociales que se pueden identificar como estables (al menos durante una década o dos). Pero no son necesariamente permanentes y la evidencia sugiere que algunos se atenúan. Las relaciones entre los habitantes de las comunidades de origen y sus migrantes e hijos en el extranjero, pasan por tres etapas que generan diferentes posibilidades para las prácticas transnacionales. La etapa de “migración” describe de qué manera ésta llega a involucrar a la mayor parte de la población. La etapa de “establecimiento” describe de qué modo grandes cantidades de migrantes se establecen en el nuevo país e influyen en las derramas en ambas direcciones entre los dos lugares, acompañadas por grandes oleadas de nuevos inmigrantes. La etapa de “consolidación” describe de qué manera las nuevas clases de relaciones entre quienes viven en Estados Unidos y en México surgen dentro de un contexto de declinación en la emigración e incremento en el establecimiento en Estados Unidos.<sup>93</sup> Ticuani entra ahora en la etapa de consolidación. Es una comunidad migrante madura, similar a una estrella vieja cuyo combustible está por agotarse pero que continúa ardiendo durante un tiempo considerable a una menor intensidad. Ticuani todavía ofrece evidencias de gran intensidad en su actividad transnacional, a pesar de un descenso en la emigración, debido a los lazos forjados entre aquéllos establecidos en Nueva York y quienes siguen en Ticuani. Mi aproximación se basa en la obra del historiador Robert Ostergren y el sociólogo Douglas Massey y sus colegas acerca del modo en que madura el proceso mismo de la migración,<sup>94</sup> pero va más allá de ese análisis para ver cómo afecta este proceso la vida transnacional –las relaciones entre quienes están en México y en Estados Unidos. Empiezo con una breve historia de la mixteca; repaso los cambios demográficos, sociales y económicos de Ticuani con el propósito de transmitir un sentido palpable de las tensiones y los cambios que subyacen a la vida transnacional.

<sup>93</sup>Véase Smith, 2000, 2001a, b, c.

<sup>94</sup>Ostergren, 1988, y Massey *et al.*, 1987, 1994, 2002.

## Una breve introducción a la mixteca

Durante mi primera visita a la mixteca en 1988, observaba embelezado por la ventana del autobús hacia los cactus que sobrepasaban los postes de teléfono. La mixteca es calurosa, montañosa, seca y pobre. Tienen un porcentaje muy alto de población que vive por debajo o en los niveles de subsistencia y con niveles más bajos de educación que en el resto de Puebla. La agricultura, primera forma de sostenimiento, es singularmente inadecuada para el clima seco de la mixteca, lo que ha desencadenado la emigración, primero hacia Puebla, Veracruz y la ciudad de México y luego a Estados Unidos. Según don Andrés, un antiguo presidente municipal, y profesor en Ticuani: “El campo no daba para vivir más o menos de una manera honesta, y de ahí surge la necesidad de... ir a Estados Unidos.”. Las industrias autóctonas en la mixteca, como el tejido de tapetes de palma, han descendido desde los años sesenta. La crianza de animales, en especial de cabras, adecuadas para el terreno, puede ser rentable, pero requiere de una riqueza significativa para la compra del pie de cría.<sup>95</sup> Esta marginación contribuye a la emigración y a la vez se exagera a causa de ella.

Social y políticamente, la mixteca es sincrética y local, lo que ha afectado la manera en que surge la vida transnacional. Con la expresión “sincrética” denoto que persisten algunas formas antiguas de organización, aun cuando otras se les empalman, como una transparencia que se pone encima de otra en un proyector de acetatos. De ahí que la mixteca muestre una mezcla fascinante de prácticas indígenas precolombinas, premexicanas y modernas, ya que primero el gobierno español y luego el mexicano han intentado “modernizar a los indios”. Lo más importante para nuestros propósitos es la resultante coexistencia de dos formas primarias de gobierno local: el sistema del *cacique* y lo que el antropólogo Eric Wolf llamaría el sistema campesino corporativo cerrado, conocido también como el sistema del *consejo de los ancianos*. El *caciquismo* como forma de organización política surgió paulatinamente en la mixteca: primero cuando los españoles la impusieron sobre otras más colectivas, indígenas, y luego cuando el Estado mexicano y después el PRI, el partido dominante en el gobierno, utilizaron a los *caciques* como piezas de su maquinaria. Éstos derivan su poder de las relaciones de intermediación entre la comunidad y el mundo externo y del control del uso de la fuerza y el acceso a recursos del exterior.<sup>96</sup> En la comunidad campesina corporativa cerrada, la autoridad y el honor se derivan de la participación en el sistema rotativo de cargos religioso-políticos, como en la fiesta del santo patrono. La comunidad campesina corporativa cerrada sobrevivió a través de la destrucción de las formas precolombinas superiores de organización política y social, que también coexistieron

<sup>95</sup> Kearney, 1991, 2000; Mora, 1982; Cederstrom, 1993.

<sup>96</sup> Carrasco, 1969; Paré, 1972 y 1975; Bartra y Calvo, 1975; Huerta Jaramillo, 1985; Joachim, 1979.



Fotografía 1. Ticuani en dos épocas.

*Arriba:* Vista de la iglesia en la colina, hacia 1920. Nótese la preponderancia de las casas de adobe. Fotografía de Adán Lázaro Fortoso.

*Abajo:* La misma vista en el 2004. Se advierten las casas de dos y tres pisos. Foto del autor.

en diversos grados en México, en especial en las áreas de gran concentración indígena, como Puebla, Oaxaca y Chiapas. El sistema del *cacique* y la comunidad corporativa cerrada, con frecuencia se refuerzan entre sí, pero entran en conflicto en la política transnacional de Ticuani.

El localismo de la mixteca se manifiesta en rivalidades entre los pueblos vecinos. La rivalidad entre Ticuani y El Ganado era particularmente encarnizada por diversas razones. La sabiduría popular, una historia académica de los asentamientos españoles en el siglo XVI y los observadores externos, narran versiones coincidentes de esta historia. Ticuani había sido un “lugar de paso” para los indígenas, entre ellos chinantecas, olmecas y mixtecos. Los españoles construyeron estratégicamente un nuevo asentamiento junto a ese lugar, en El Ganado, para superponer las estructuras religiosas y de gobierno españolas en las locales. La continuada rivalidad entre El Ganado y Ticuani se expresa cuando los ticuanenses se refieren a los ganadenses como “inmigrantes”, “de piel más blanca”, “españoles” y “ricos”, mientras que de ellos mismos dicen que son “más indígenas, más auténticos”, con más “sangre pura”. Los ganadenses dicen que los ticuanenses hablan español con una entonación indígena especial. Esas diferencias en la economía y las costumbres del pueblo también fueron descritas en 1958 por Denise O’Brien, entonces estudiante y actualmente antropóloga de la Universidad de Temple. Observó cuán pocas bicicletas hay en Ticuani. Al recordar aquellos años, Leobardo me dijo que él y sus amigos solían correr tras el hombre que llevaba la primera bicicleta en el pueblo, de la admiración que les causaba. O’Brien observó la forma en que todo mundo en Ticuani se sostenía de la agricultura: El Ganado tenía muchos comerciantes. Los ganadenses eran de piel más clara y tenían nombres europeos como Rosa Blanca. Esas diferencias históricas iluminan las razones por las cuales la vida transnacional de Ticuani está orientada de manera más colectiva, mientras que quienes se sitúan en el centro de la vida transnacional de El Ganado, son en su mayoría empresarios migrantes exitosos en Nueva York.

Esta rivalidad se refleja en la manera en que los ticuanenses explican el significado de la danza de los *Tecuanis*, que se practica en la región mixteca, aun cuando existe una multitud de interpretaciones y variaciones locales. *Tecuanis*, escrito también como *Tecuane*, significa “tigre” en náhuatl, una lengua indígena que hasta años recientes se utilizaba como uno de las principales idiomas en la región mixteca. Según los museos de antropología del estado, el consistente tema de la danza es que los campesinos, representados por los jóvenes danzantes vestidos con máscaras y sombreros tradicionales, buscan y, tras varios intentos, matan al tigre o jaguar que ha estado matando a los animales de su granja.<sup>97</sup> En Ticuani existe otra interpretación que dice que los campesinos, según Leobar-

<sup>97</sup> He optado por el nombre falso de Ticuani para el pueblo que estudié porque celebra la danza de los Tecuanis, pero adapté la forma de escritura para diferenciarla de su otro significado La historia de la

do, “se burlan de los españoles... vistiéndose con ropas viejas y roídas y con abrigos descomunales”. De ahí el vestirse como elegantes hombres españoles, pero con ropas roídas, los ticuanenses se mofan de quienes tienen poder. Además, el jaguar (a quien ahora se le une *la loba*) ya no es una amenaza para los ticuanenses, sino que protege al pueblo de las amenazas externas, ya se trate de ladrones, otros animales o españoles. Esta inversión de la historia denota la rivalidad entre Ticuani y El Ganado, además del uso de imágenes de personas auténticamente indígenas que se enfrentan con los inmigrantes españoles.

El sincretismo y el localismo de la región mixteca subyacen a la vida transnacional. Ofrecen atractivas prácticas comunitarias que migran junto con sus migrantes. Éstas incluyen acontecimientos de carácter religioso y cultural para los migrantes de Ticuani y sus descendientes; las prácticas especialmente importantes para la segunda generación son La Antorcha y la danza de los tecuanis. Incluyen también prácticas políticas como la recolección de fondos en Nueva York para los proyectos comunitarios de Ticuani. Al mismo tiempo, es frecuente que el poder local del cacique entre en conflicto con el poder “externo” que ejercen los migrantes en Estados Unidos, quienes sienten que han obtenido autoridad.

El sincretismo y el localismo de la mixteca subyacen a la vida transnacional. Aportan atractivas prácticas comunitarias que migran junto con los migrantes. Además, dentro del contexto de la migración, el poder local de los *caciques* a menudo entra en conflicto con el poder “externo” (en especial el económico) de los migrantes en Estados Unidos; quienes exigen reconocimiento del poder social que sienten haber ganado según la lógica de la comunidad campesina corporativa cerrada, dado su sacrificio y trabajo comunitario. El yuxtaponer estas dos formas de gobierno y honor en el contexto de la migración genera una tensión dinámica que altera las posibilidades de pensamiento y acción en la política de Ticuani, lo que contribuye a crear una comunidad política transnacional.<sup>98</sup>

### **La emigración desde Ticuani y la región, su papel en la creación de una vida transnacional duradera**

La velocidad a la que Ticuani se ha transformado puede apreciarse a partir de cómo su principal *coyote* –un contrabandista que ayuda a cruzar a los indocumentados por la frontera entre México y Estados Unidos a cambio de una cuota– respondió a mi pregunta, a mediados de los años noventa, acerca de cómo iba el negocio, ¿estaba llevando a mucha gente? Se rió: “¿cuál gente?” Todos

danza de los Tecuanis puede verse en las instalaciones en Puebla del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

<sup>98</sup>Véase Sahlins, 1981, sobre las estructuras históricas generativas.

los habitantes de Ticuani ya se habían ido. Desarrollaba sus mercados más lejos, en las nuevas comunidades de origen de Oaxaca y Guerrero. Mientras estábamos en el *zócalo*, después de que los migrantes de retorno para la fiesta se habían ido nuevamente a Nueva York, su enunciado quedaba claro. Había mujeres y hombres viejos y niños pequeños, algunos con sus madres, pero casi no quedaban jóvenes o adultos en edad de trabajar. Los amplios cambios sociales, económicos y demográficos que ha experimentado Ticuani y el descenso en las cifras de nuevos migrantes, hacen de Ticuani una comunidad migrante madura. Estos cambios generan conflictos y exacerban las desigualdades que se expresan transnacionalmente. Además de los efectos de la emigración a gran escala, la vida transnacional de Ticuani se ha visto afectada por acontecimientos específicos como la aprobación, en 1986, de la Ley de Reforma y Control de la Inmigración (Immigration Reform and Control Act, IRCA por sus siglas en inglés), cuya cláusula de amnistía abarató la migración de retorno haciéndola más regular, además de facilitar la emigración de una porción considerable de la juventud de Ticuani. Hay una estabilidad relativa en los arreglos sociales y políticos que organizan la participación transnacional en la vida de Ticuani por parte de los migrantes en Nueva York.

La emigración desde la mixteca durante los últimos 20 años ha alcanzado niveles comparables con los de estados clásicos de origen de flujos, como Zacatecas, con cambios similares en la estructura social y vida transnacional. De casi 4,000 personas en 1958 y unas 4,600 en 1970, la población de Ticuani descendió a casi 3,800 en 1980, a 2,500 en 1990 y 1,800 o menos en el 2000.<sup>99</sup> Ticuani perdió al 38 por ciento de su población durante la década de los ochenta y otro 28 por ciento de esa ya menguante se fue en la década de los noventa. Don Andrés, antiguo maestro y expresidente municipal me dijo en el 2000 que “los que vivimos aquí permanentemente somos como el 45 o el 40 por ciento, y el 60 por ciento vive fuera del pueblo”. Una encuesta que hice en febrero de 1992 arroja una imagen similar.<sup>100</sup> El 41 por ciento de los ticuanenses residía en Nue-

<sup>99</sup>Calculo la pérdida de población de dos modos. Primero, si en 1958 había 3,975 personas y se dieron 218 nacimientos en 1959, entonces la población en 1970, cuando hubo 251 nacimientos, sería de aproximadamente 4,578, la que, según el INEGI (responsable del censo mexicano) descendió a 3,857 en 1980 y a 2,483 en 1990. Un conteo por hogares en 2000, realizado por mis investigadores, arrojó un estimado de unas 1800 personas. Aun cuando no sean completamente exactas, estas cifras muestran un marcado descenso en la población. Las 1,800 personas en Ticuani en el año 2000 representan tan sólo el 39 por ciento de las 4,578 que había en 1970, antes de que empezara una acelerada emigración, con una pérdida neta de población del 61 por ciento respecto a la existente en 1970. Segundo, las cifras del INEGI muestran una pérdida poblacional neta de 1,354 entre 1980 y 1990, lo que significa 35 por ciento de la población, con lo que su subestima la pérdida total porque muchos se habían ido antes de 1980. La década de los noventa fue testigo de la pérdida de unas 683 personas, o 28 por ciento de la ya bastante diezmada población de Ticuani en 1990.

<sup>100</sup>El *municipio* constituye la unidad básica de gobierno en México, y corresponde al condado en Estados Unidos. Generalmente tiene una *cabecera*, o sede del condado, en donde se alojan el gobierno y la

va York y el 48 en Ticuani. Que perdiera sólo unos 700 migrantes durante los noventa, cuando en los ochenta se habían ido cerca de 1,300, muestra lo escasa que se había vuelto su población potencialmente migrante.

Los registros telefónicos de Ticuani también indican una orientación hacia Nueva York. Antes de mediados de los sesenta, cuando se instaló el servicio directo por la dependencia nacional de teléfonos, todas las llamadas dentro y fuera de Ticuani tenían que ser conectadas manualmente, por un operador con un tablero de conexiones, lo que implicaba esperas de horas para que apareciera una operadora internacional en la ciudad de México. Para mí, esto representaba que mi esposa y yo pudiéramos hablar 20 minutos por semana después de esperar tres horas para que entrara la llamada. La única ventaja era que mientras esperaba podía contar cuántas llamadas entraban y a través de qué claves de área, lo que me daba un aproximado de los destinos de los emigrantes. Durante un mes típico de 1992 había 10 veces más llamadas a Estados Unidos que a todos los destinos combinados en México —288 frente a 28. La ciudad de Nueva York recibía unas 209 y los estados de Nueva York, Nueva Jersey y Connecticut 245 de las 288 llamadas a Estados Unidos.

#### *La amnistía de 1986 y la durabilidad de la vida transnacional*

La cláusula de amnistía de la Ley de Reforma y Control de la Inmigración de 1986 facilitó que se realizara la vida transnacional al hacer más barato, rápido y sencillo, para los beneficiarios de la ley, viajar entre Ticuani y Nueva York. Hizo posible que los migrantes indocumentados legalizaran su situación si cumplían con determinadas condiciones, lo que se dio en el caso de muchos ticuanenses.<sup>101</sup> La tabla 1 muestra el estatus legal de los migrantes en su primer viaje y luego en su viaje más reciente a Estados Unidos. Mientras que el 66 por ciento reporta que carecía de documentos en su primer viaje de regreso a México, sólo el 16.3 por ciento estaba en esa condición durante su viaje más reciente. Ade-

---

policía, y una o más demarcaciones agrícolas conocidas como *ranchos*. La encuesta mencionada recabó información de 100 edificios, 79 hogares y 290 ticuanenses, y generó datos como el domicilio actual, la historia migratoria y laboral, la condición legal de los miembros del hogar, incluidos los que residían en Nueva York. Esas 290 personas representan un 10 por ciento de la población de la cabecera, según nuestro cálculo. Los ticuanenses locales calculaban en 1993 que unas 1,500 personas de las 2,483 del municipio viven en la cabecera. Si 1,500 personas equivalen al 48 por ciento en Ticuani, entonces 1,272 equivalen al 41 por ciento en Nueva York, lo que da un total de 2,772 ticuanenses de la cabecera entre Nueva York y Ticuani. Los 290 de quienes tenemos información representan el 10.4 por ciento de 2,772. Este método burdo no alcanza a ser una demografía, pero dado el alto porcentaje de la población encuestada, cumple con nuestros propósitos.

<sup>101</sup>Se accedía a la amnistía a través de la posibilidad de demostrar que se había trabajado durante 90 días en la agricultura de Estados Unidos entre mayo de 1985 y mayo de 1986, o a través de haber vi-

más, si se suma el 23.5 por ciento que utilizó una visa de turista en su primer viaje a Estados Unidos, cuya expiración generalmente los convertiría en indocumentados, entonces el 89.6 por ciento de los elementos de la muestra era indocumentado o probablemente se tornarían tales en su primer viaje. Adicionalmente, el 41.8 por ciento de los migrantes con estatus legal había legalizado su situación a través de la amnistía, mientras que otro 36.7 por ciento lo hizo por otros medios, lo cual arroja una población de migrantes de retorno compuesta por 78.5 por ciento de documentados y 18.5 por ciento de indocumentados, un agudo contraste respecto al 89.6 por ciento de los que habían salido por primera vez como indocumentados o que era muy probable que se convirtieran en tales.

TABLA 1  
CONDICIÓN MIGRATORIA EN ESTADOS UNIDOS,  
DE LOS MIGRANTES DURANTE SUS VIAJES A TICUANI

	<i>Primer viaje</i>		<i>Viaje más reciente</i>	
	<i>Número</i>	<i>%</i>	<i>Número</i>	<i>%</i>
Indocumentados	76	66.1	16	16.3
Documentados	8	6.9	36	36.7
Visa de turista	27	23.5	2	2.0
Ciudadanía en EU	3	2.6	3	3.1
Amparados por la amnistía de 1986	1	0.9	41	42.8
Total	115	100.0	98	100.0

Fuente: Encuesta del autor, febrero de 1992.

El poseer los documentos legales para su estancia significaba que los migrantes que no habían regresado durante años o décadas podrían hacerlo sin pagar un *coyote* o correr los riesgos de un cruce ilegal. Los migrantes legalizados podían ahora planear sus visitas para las vacaciones sin perder sus trabajos en Nueva York por no regresar a tiempo, debido a que se les capturara al regresar a Estados Unidos o se quedarán más tiempo por la incertidumbre de cuándo podrían volver de nuevo a Ticuani. “Tener papeles” también ha cambiado la orientación psicológica de los migrantes y de quienes se quedan en casa. La madre de uno de los miembros del comité que no había regresado en años me dijo con una sonrisa que ahora su hijo con los papeles en regla no tendría

vido en Estados Unidos sin interrupciones desde 1981. Los mexicanos solicitaron su ingreso con tasas más altas que las demás nacionalidades.

excusa para no visitarla. Él le dijo que con estos papeles regresaría con mayor frecuencia y que tenía sentido “invertir en una cámara de video” con la cual grabar la fiesta y poder ver las cintas en Nueva York con sus amigos ticuanenses. Tales cambios se encuentran detrás de los niveles en aumento de la actividad transnacional que se ha visto durante los años noventa y que analizamos en capítulos posteriores.

No obstante, la amnistía ha desatado una emigración que en el largo plazo debilitará la vida transnacional de la localidad. El momento de mayor incremento en la emigración desde Ticuani se dio durante el programa de amnistía,<sup>102</sup> en buena parte porque los hijos de los migrantes fueron capaces de llegar a Estados Unidos después de que sus padres se legalizaron. Como resultado, la población escolar en secundaria de Ticuani descendió de ser 100 por ciento estudiantes nacidos ahí en 1981, cuando se abrió la escuela con 139 estudiantes, a tener, en enero de 2000, 63 por ciento de ellos que provenían de fuera –6 por ciento nacidos en Estados Unidos, 57 por ciento en otros pueblos– mientras que sólo el 37 por ciento era originario de Ticuani. Los registros escolares indican que durante los años de mayor emigración de estudiantes, entre 1993 y 1998, el 24 por ciento de los estudiantes salió a la mitad del año escolar, y los maestros de casi todos ellos declararon que se habían ido a reunir con sus padres en Nueva York. Ese verano se fueron más después de que terminara el periodo escolar. Ochenta y cuatro de 96 estudiantes –88 por ciento– encuestados en el año 2000 tenían parientes en Estados Unidos, lo que hacía más probable que ellos migraran. En efecto, este incremento en la reunificación familiar fue de tal magnitud que el director de la secundaria y las preparatorias de Ticuani me dijo que uno de sus grupos perdió a 25 de sus 60 estudiantes en el verano durante el programa de amnistía, lo que desencadenó una investigación por las autoridades educativas del estado en la capital de Puebla, quienes sospechaban que los líderes de las escuelas se habían robado los fondos dirigidos a los estudiantes que ya no existían. Empero, la misma historia de reunificación familiar se repetía en toda la mixteca durante finales de los ochenta y hasta mediados de los noventa.

El aumento en la migración de los jóvenes, incluida la de adolescentes hacia Nueva York, se percibe en el crecimiento de las cifras de jóvenes mexicanos que llegan legalmente a Nueva York en la década de los noventa, cuando se le compara con la de los ochenta, según lo calcula Joe Salvo del Departamento de Planeación Urbana de la ciudad de Nueva York con base en datos estadísti-

<sup>102</sup> Mi encuesta muestra una salida estable de migrantes con tres grandes incrementos: durante 1969-1972, cuando se fue la primera “clase” de emigrantes jóvenes, en parte como respuesta a la represión política en México; después de la gran devaluación del peso en 1976; y el mayor incremento, de manera notable, durante los años de la amnistía en el periodo 1986-1988.

cos de la Oficina de Inmigración.<sup>103</sup> Estas estadísticas enumeran tan sólo a aquellos mexicanos que llegan como inmigrantes legales (no como turistas) a Nueva York, y por lo tanto no reflejan con exactitud la magnitud del incremento en esta población, la que, según algunas mediciones, está compuesta en más del 90 por ciento por indocumentados. Pero estas cifras son útiles porque mi trabajo etnográfico indica que muchos jóvenes que vieron que sus amigos y parientes se iban legalmente a Nueva York los siguieron con el beneficio del estatus legal. El éxodo de cónyuges e hijos desde la Mixteca tras de la amnistía estaba compuesto tanto por migrantes legales como por indocumentados; estos últimos, que constituían el mayor flujo, fueron atraídos en parte por los primeros. De tal forma, podemos tomar los cambios en estas cifras relativamente pequeñas de ingresos legales como indicadores de lo que sucede en la población más amplia. Durante los años ochenta, un promedio anual de 394 mexicanos llegó legalmente a Nueva York (un total de 3,938) y 75 de ellos tenían 25 años o menos. Durante los años noventa, un promedio de 772 anuales (un total de 7,718) fueron admitidos legalmente cada año, y 387 de ellos tenía 25 años o menos. De tal forma, el porcentaje de jóvenes menores de 25 años de edad del total de quienes fueron admitidos legalmente aumentó de 19 por ciento en los años ochenta a 50 por ciento en los años noventa.

También la amnistía juega un papel causal role en un argumento que se desarrolla en el libro en el sentido de que el incremento en la inmigración de jóvenes mexicanos, en especial de los migrantes adolescentes, aumentó el sentimiento antimexicano y ayudó a la formación de pandillas de mexicanos, en especial durante mediados de los noventa. Las cifras de jóvenes mexicanos de menos de 25 años de edad que llegaron a Nueva York se incrementan desde un promedio de 183 para 1990-1991 a 567 para 1992-1994, precisamente en la época en que mis informantes me dijeron que los migrantes adolescentes estaban llegando en grandes cantidades a Nueva York, afectando las relaciones entre los mexicanos y sus relaciones con otros grupos étnicos. Las cifras bajan a poco menos de 400 anuales entre 1995-1999. Buena parte de esta baja puede rastrearse hasta los jóvenes que fueron admitidos por medio de los programas de amnistía, cuyas cifras fueron de cero en 1990 y 1991 a un promedio de 256 durante 1992-1994, y nuevamente a cero o uno durante 1995-1999. Si mis informantes están en lo correcto al decir que muchos jóvenes indocumentados siguieron a sus amigos y parientes con documentos hacia el norte, estas medidas estadísticas proporcionan una indicación de este movimiento.

<sup>103</sup>Estos datos estadísticos fueron calculados generosamente para mí por parte de Joe Salvo y Peter Lobo. Algunos de ellos aparecen en su libro del año 2000: Lobo, Arun Peter y Joseph J. Salvo. 2004, *The Newest New Yorkers*, 2000, Nueva York, New York City Department of City Planning.

## La vida transnacional y los cambios en las estructuras poblacionales y ocupacionales de Ticuani

La madurez de Ticuani como comunidad migrante significa que se va una cantidad menor de personas, pero sus estructuras de población y ocupacional sirven de apoyo a formas antiguas y nuevas de la vida transnacional. Ha transitado desde la fase de migración, pasando por la de establecimiento, a la de consolidación, la que sirve de sustento a la vida transnacional de varias formas. Primero, la división del trabajo productivo en Nueva York donde trabaja la gente, respecto al trabajo “reproductivo” en Ticuani,<sup>104</sup> donde nacen y se crían los bebés. don Andrés describe así esta división del trabajo: Ticuani está constituido por quienes “tienen menos de 15 y más de 50 años de edad”. Mientras que los ticuanenses

entre la edad de 15 a 50 años, o sea, casi la mayoría de la juventud en época productiva, o sea que están fuertes y sanos y deseosos de hacer de su vida una vida buena, se van a Estados Unidos. Los poquitos que están, tenemos una edad entre 20 y 50 años, pues somos los que de una u otra manera, tenemos una profesión, que podemos sobrevivir aquí, en nuestro pueblo, ¿no?.

Los niños de uno a 14 años constituyen tan sólo el 4.5 por ciento de la población en Nueva York, y el 33.6 por ciento en Ticuani. En forma paralela, los viejos constituyen tan sólo el 2.7 por ciento de los ticuanenses en Nueva York, y el 15.6 por ciento de los que están en Ticuani. Por otro lado, entre los ticuanenses en Nueva York un 45 por ciento de la población total se sitúa en el grupo de edad de 25 a 40 años y el 27 por ciento en el de 41 a 60 años. Entre los que residen en Ticuani, sólo el 19.5 por ciento de la población es en el grupo de 25 a 40 y un 16.4 por ciento en el de 41 a 60 años. En Ticuani, el 67.7 por ciento de la población se encontraba en las categorías de “pie de casa” o “estudiante o de edad preescolar”, mientras que en Nueva York el 21.7 por ciento de la población quedaba en estas categorías. De ahí que la vida transnacional surja en parte de la división entre el trabajo reproductivo y productivo, ya que Ticuani ofrece servicios a las mujeres, niños y abuelos que se quedan.

La migración también ha alterado la estructura de clase previa hasta hacerla irreconocible, al introducir la vida transnacional. Mientras que todas las fa-

<sup>104</sup>La cifra de los nacimientos en Ticuani también ha descendido a tan sólo 107 en 1997, una cantidad menor a los 131 que tuvo en 1900, los 199 nacimientos de 1919, los 157 de 1954, y los 251 de 1973. Este descenso se debe tanto a una tasa descendente de los nacimientos como a una población que se reduce.

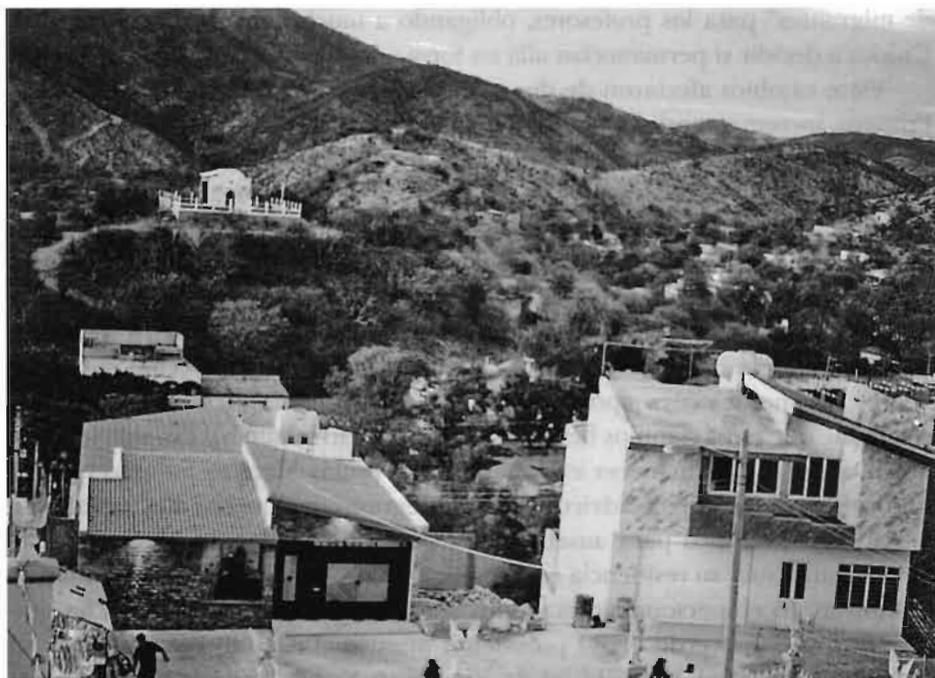
milias en Ticuani en los años cincuenta estaban vinculadas a la agricultura, a mediados de los noventa había un porcentaje casi igual de campesinos –13.4 por ciento– y profesionistas –11.8 por ciento– como resultado de la emigración de los primeros y la fuerte demanda de los segundos, ya que las remesas sirven para pagar a los profesores y médicos que atienden a los jóvenes y ancianos que se quedan. Ticuani tiene incluso su propio “arquitecto transnacional” que vuela a Nueva York y diseña las nuevas casas en las cocinas de allá y cobra más de 60,000 dólares por todo el paquete. Él mismo es resultado de otro patrón inducido por la migración, en el cual los hermanos más jóvenes (sobre todo) son apoyados por sus hermanos mayores migrantes en sus estudios profesionales en México, elevando así el estatus de la familia en Ticuani.

Los profesores se han visto afectados en forma especialmente vigorosa. La escuela ha sido por tradición una fuente estable de empleo en las áreas rurales y los profesores han desempeñado papeles centrales en la organización de la vida social, cultural y política en ese medio, con frecuencia como contrapesos del monopolio de poder político por parte de los *caciques* locales.<sup>105</sup> Pocos profesores emigraron desde la mixteca antes de la “década perdida” de los ochenta, aunque desde entonces muchos lo han hecho, ya que el poder adquisitivo



Fotografía 2. Vieja casa de piedra, de un piso, junto a una casa de dos pisos con patio; en Ticuani, 2004.

<sup>105</sup> Foweraker, 1993; Paré, 1975.



Fotografía 3. Nuevas construcciones habitacionales en frente de la iglesia de Ticuani, 2000.

de sus salarios se ha erosionado tanto que no podían pagar pequeños lujos como la carne o un vehículo. Los profesores experimentaron esta erosión mientras observaban que sus antiguos estudiantes, cuya escolaridad rara vez iba más allá del sexto grado, regresaban de Estados Unidos forrados de dinero para supervisar la construcción de sus casas, las que equipaban con nuevos aparatos. Muchos siguieron a sus estudiantes en el viaje al norte, primero como “trabajadores con un propósito” (*target earners*), que regresarían una vez hubieran ganado el dinero suficiente para, por ejemplo, una casa, y después como migrantes a largo plazo. Los representantes del sindicato estatal de maestros me dijeron que esto había originado una fuerte escasez de profesores en la mixteca, donde el 20 por ciento de la región y el 100 por ciento en los pequeños ranchos habían migrado a Estados Unidos, en comparación con el 5 por ciento para todo el estado de Puebla a principios de los años noventa. Esto significaba que del 50 por ciento al 80 por ciento de las escuelas de los ranchos se había cerrado en algún momento durante los años ochenta y noventa. Además, surgió un mercado negro de puestos en las escuelas, ya que los maestros migrantes vendían sus empleos por un tiempo limitado en unos 700 dólares anuales a principios de los noventa. Para finales de esa década, el estado de Puebla había dejado de renovar los “permisos

de migrantes” para los profesores, obligando a muchos que vivían en Estados Unidos a decidir si permanecían allá en forma definitiva o regresaban a Puebla.

Estos cambios afectaron de dos maneras la vida transnacional de Ticuani. Primero, incrementando la cantidad de maestros que ha trabajado con el comité en Nueva York, lo que ha servido para fraguar una sociedad natural entre estos grupos, pues ambos deben negociar con el *cacique* y su camarilla. Los profesores hacen esto como líderes de la clase media en Ticuani, y el comité como una estructura de poder transnacional alternativa. A manera de presagio, los maestros que derrotaron al candidato del *cacique* en las elecciones municipales de 1998 habían solicitado licencia anteriormente para ganar dinero en Nueva York, trabajando con el comité y desarrollando relaciones estrechas con otros líderes ticuanenses cuyo apoyo resultó crucial para su elección. Un segundo efecto fue que estos cambios llevaron a varios maestros que habían solicitado licencia a decidir permanecer en Nueva York. Tomás Maestro me dijo que “el sindicato (en México) me advirtió, «ya no. Regresas o te quedas allá, pero ya no te daremos permisos para ausentarte»”. Como su empleo en Nueva York le ofrecía patrocinar su residencia en Estados Unidos, decidió quedarse. Tomás se ha convertido en personaje protagónico en la vida pública de Ticuani, ha sido el anfitrión del sacerdote y el presidente municipal cuando cada uno por su parte visitó las reuniones públicas de Ticuani en Nueva York y ha sido un organizador estratégico respecto a la manera en que el comité ha de negociar con el ayuntamiento. El panorama más amplio en este caso es que la migración ha inducido cambios que han empujado a los maestros hacia el norte y su presencia en Nueva York ha desatado mayor actividad y conflicto transnacionales, como veremos más adelante.

### **La migración y la transnacionalización de la economía de Ticuani**

El que los profesores, que antes tenían una seguridad económica, empezaron a migrar en grandes cantidades es un signo de que ha surgido una “economía de remesas” en Ticuani y en la mixteca.<sup>106</sup> Éstas constituyen la fuente más considerable de ingresos en la región y son, incluso, de mayor monto que los fondos que el estado destina a esta área, según los políticos locales. En efecto, casi cada peso que se gasta en la mixteca puede ser rastreado hasta alguien que friega trastos en Nueva York. Los vendedores de elotes dan el cambio de grandes pacas de billetes compuestas de pesos multicolores y dólares verdes. Con fundamento en los giros postales, deduzco que cada año llegaban a Ticuani de tres a

<sup>106</sup>Véase Smith, 1995.

cinco millones de dólares a principios de los años noventa, en promedio más de 500 dólares por persona. Los propietarios de las casas de cambio locales consideran que esa cifra se sitúa en más de 1,300 dólares por persona. Ese cálculo parece probable si se toma en cuenta que las remesas a México alcanzaron más de 11,000 millones de dólares en el año 2002, apenas por debajo de los ingresos de divisas producto del petróleo, cantidad que generó el 10 por ciento del producto interno bruto en el país durante los años noventa.<sup>107</sup> En las áreas de origen de migrantes como Ticuani, las remesas se convierten en una parte vital de la economía. Don Andrés cree que “definitivamente no podría vivir sin el apoyo económico. ¿Por qué? Porque las familias están a medias... la mitad de familia está allá y la mitad está acá. O a veces familias enteras están allá ¿no? Y los que quedan acá son abuelitos o son niños... dependen o sea dependemos de ellos... de la gente en edad productiva. La que está allá trabajando... Ticuani es un pueblo dependiente de Estados Unidos porque su gente en edad productiva está allá”. Esta dependencia puede verse directamente en la magnitud del ingreso del hogar reportado por los ticuanenses como proveniente de las remesas. Un 32.5 por ciento de todos los ticuanenses en mi muestra informaba que sus hogares en Ticuani recibían el 99 por ciento o más de sus ingresos a través de las remesas desde Estados Unidos y otro 18.7 por ciento reportaba que el 90 por ciento de su ingreso llegaba de esta forma, lo que arroja un total de 51.2 por ciento de los hogares en Ticuani que reciben el 90 por ciento o más de sus ingresos por las remesas de Estados Unidos! La categoría más amplia de hogares, que no reportaban haber recibido ingreso alguno a partir de las remesas de Estados Unidos era de tan sólo el 36.1 por ciento del total y muchos elementos de este grupo vivían en la pobreza absoluta porque nadie les mandaba dinero.

Una economía de remesas afecta la vida transnacional de diversas maneras. Primero, exacerba las desigualdades al “dolarizar” la economía local, inflando los precios cuando las familias migrantes pagan sus bienes con dólares, acentuando las diferencias de clase en México dependiendo de si se tiene o no a un migrante en Estados Unidos y cuánto gana y envía.<sup>108</sup> Esto produce a la vez una “burguesía de las remesas” que vive más cómodamente a partir del flujo de dólares, pero también una “clase baja transnacional” (*underclass*) que no recibe remesas. Incluye a los muy pobres que no pueden pagar el emigrar, y deben ganar en pesos, localmente, pero comprar en una economía dolarizada y a los ancianos que no tienen ingresos en absoluto. Don Cuauhtémoc, el presidente municipal de Ticuani en 1999, describía esta estructura de clase como las “dos economías”<sup>109</sup> de Ticuani, en las que pueden vivir aquellas familias con un migrante que envía dinero, pero

<sup>107</sup> Véase Durand y Massey, 1996. Ellos calculan la cifra del 10 por ciento para el año 1992.

<sup>108</sup> Mines, 1981; Massey *et al.*, 1987; Castañeda, 1996.

<sup>109</sup> Véase Castañeda, 1996.

“los que no tienen familias (en Nueva York), no tienen nadie. Esos son los que van más... bajos en la economía hasta para sobrevivir, ¿sí? A ellos les cuesta más sobrevivir... porque allá en la región... tú ya viste es más cara...” a causa de la migración. Calculaba que “cerca del 20 por ciento” de los ticuanenses vive en una pobreza indigna y “no tiene a nadie” que le mande dinero, que más de la mitad de los ticuanenses tenía necesidades económicas no resueltas. La demanda de ayuda para comida en el pueblo era tan grande que tenían que rotar entre cuál de las 335 familias posibles (de un total de 600) recibiría las despensas del programa para el combate a la pobreza del gobierno municipal. Más gente en Ticuani necesita esta ayuda a medida que más migrantes se establecen, crían a sus familias en Nueva York y cuentan con menos dinero para enviar.<sup>110</sup>

Las “dos economías” de Ticuani contribuyen al surgimiento de la vida transnacional y a las tensiones dentro de ella. En primer lugar, la dependencia de las remesas ha hecho imposible que las autoridades municipales recolecten los fondos necesarios para los proyectos municipales, convirtiendo en esencial la cooperación de los migrantes. En segundo lugar, las dos economías exacerbaban las tensiones de clase, marginando a quienes sufren atraso, lo que deriva en un terreno fértil para los pandilleros entre los jóvenes de Ticuani, como sucedió en los años noventa. Estas posiciones de clase previas a la migración hacen más probable que los migrantes adolescentes pobres experimenten una asimilación negativa en Estados Unidos, mientras que los colegas más ricos y mejor conectados tengan una mayor probabilidad de lograr una asimilación segmentada con movilidad ascendente. En tercer lugar, ha generado escasez de mano de obra en el pueblo, lo que ha ocasionado la llegada de inmigrantes indígenas provenientes del estado de Oaxaca, quienes construyen casas para los ticuanenses de retorno que residen en Nueva York. Finalmente, aquéllos con la capacidad de situarse estratégicamente en esta economía de remesas se han beneficiado de manera exagerada. Por ejemplo, ante la carencia de banco u otras instituciones financieras que compitan, durante fines de la década de los noventa, el *cacique* y sus amigos han captado casi por completo el mercado local de dólares, cobrando cuotas que les dejan una ganancia considerable. Debido a que el *cacique* tiene la franquicia de la tienda estatal de mercancías, vendió buena parte de los materiales de construcción en el pueblo durante los 25 años que duró el clímax de la construcción de casas impulsado por los *migradólares* y los sueños de convertirse en propietarios de una vivienda. Este enriquecimiento de unos cuantos a partir de los sueños de muchos no pasó desapercibido para buena parte de la población, lo que utilizaron los profesores de manera efectiva en la política para oponerse más tarde al monopolio del *cacique* en las elecciones municipales.

<sup>110</sup>Massey *et al.*, 1987 y Massey, 1999.

### **Conclusión: contextualizar el análisis de la vida transnacional y su durabilidad**

La vida transnacional está fundamentada simultáneamente en la asimilación de los migrantes ticuanenses y sus hijos en Nueva York y en la transformación de Ticuani y la mixteca por la migración. En Nueva York, la asimilación no evita la participación en la vida transnacional. En cambio, proporciona un contexto que hace que los vínculos transnacionales tengan sentido para los inmigrantes y sus hijos. Aunque dejo para más adelante en este libro demostrar dichos vínculos, he establecido una visión panorámica de la forma en que los ticuanenses y sus hijos han experimentado Nueva York como minorías entre las minorías, en especial los puertorriqueños, y de qué manera esto ha motivado en parte sus lazos transnacionales.

La migración ha cambiado las estructuras demográficas, poblacionales y sociales en Ticuani de manera que han contribuido a generar una vida transnacional duradera, que afecta la política, las experiencias de género y de segunda generación. Aunque Ticuani es una comunidad migrante madura en la etapa de consolidación de la migración, su vida transnacional continúa debido a su dependencia económica respecto a quienes están en Nueva York, y a sus otros vínculos continuados entre los dos lugares. Por ejemplo, la migración ha transformado profundamente la estructura de clases sociales en Ticuani, fomentando tanto un incremento en la migración como la participación en la política transnacional para los profesores y al surgimiento de pandillas como un importante rasgo de la vida de Ticuani. El mantenimiento de Ticuani como una guardería y un asilo en la primera y segunda generaciones también promueve una vida transnacional duradera. En lo que sigue, analizo de qué manera estos dos contextos han sido el fundamento de una transnacionalización de la política, de las negociaciones de género y de la adolescencia para los ticuanenses y sus hijos.

## Los ausentes siempre presentes: la imaginación y la creación de una comunidad política transnacional en el ámbito local

LAS PALABRAS “los ausentes siempre presentes” evocan de bella manera diferentes dimensiones de la vida transnacional cuando se utilizan por diferentes personas. Cuando Tomás Maestro se sienta en el sótano de Casa Zavala en Brooklyn y con esa frase, que forma parte del escudo del comité de Nueva York, sella los recibos del dinero recolectado para el proyecto de agua, expresa la imaginada presencia del comité en Ticuani y la autoridad compartida que ejerce junto al ayuntamiento. No obstante, cuando el presidente municipal dice que “los ausentes siempre presentes” “suena como una amenaza, ¿no?” ellos representan una vigilancia y una imposición externas que no son bienvenidas. En este intercambio vemos una danza de afirmación, reconocimiento y reserva entre el comité y el ayuntamiento. El comité desea afirmar su lugar en la vida pública de Ticuani y comparte el poder con el ayuntamiento, pero las autoridades municipales siempre pueden redefinir su relación para presentar al comité como un órgano que traspasa sus propias atribuciones.

Al recuperar la historia de las obras públicas, las luchas de poder y la cooperación entre el comité y las autoridades municipales en los últimos 30 años, se puede discernir la formación de una comunidad política transnacional en el ámbito local. El comité no sólo se ha convertido en una institución a través de la cual los ticuanenses que viven en Nueva York participan en la vida pública, sino también en su vocero frente a las autoridades electas en Ticuani, a las que con frecuencia se percibe como personas que trabajan a favor de los intereses de las élites locales y quienes tratan a los migrantes como ciudadanos de segunda clase. No obstante, a medida que ha financiado cada vez más obras públicas –entre ellas, una aportación de 100,000 de los 150,000 dólares del costo del mayor proyecto del pueblo hasta el momento, el sistema de agua potable– ha exigido mayor capacidad de decisión en la política de Ticuani. Estas estructuras paralelas de poder –el comité en Nueva York y el *cacique* y las autoridades municipales en Ticuani– han logrado

un acuerdo político que establece las reglas para aquellos que desde Nueva York quieren participar en la política de Ticuani, a las que veo como la institucionalización transnacional de una comunidad política local. El comprender la dinámica de la membresía en Ticuani habrá de iluminar la vida política en otros municipios igualmente transnacionalizados. Además, las mismas demandas y oposiciones en el caso de Ticuani se encuentran detrás de los debates más amplios en México respecto a si los inmigrantes en Estados Unidos han de incluirse, y de qué manera, en la comunidad política nacional. Para el verano de 2003, los migrantes que vivían en Estados Unidos competían “en su calidad de migrantes” —con la intención explícita de vivir en Estados Unidos y defender a “nuestra gente” allá— para ocupar curules en el Congreso mexicano por medio de los principales partidos políticos, y el tema se discute ampliamente en el caso de la política de las elecciones presidenciales. En este contexto, Ticuani parece presagiar una interesante y creciente porción del futuro político de México y el debatido lugar que ocupan los migrantes en él, de lo que este libro ofrece una visión íntima.

La tarea analítica principal de este capítulo es reconstruir la forma en que se ha creado y opera la comunidad transnacional de Ticuani. El trabajo del comité con los ticuanenses en Nueva York y sus negociaciones con el ayuntamiento no sólo generan un mapa moral, sino también instituciones que encarnan esta visión. Los miembros del comité no sólo *buscan* el reconocimiento y la influencia política, sino que ahora los *exigen* con base en su poder económico. Centrarme específicamente en las luchas por la comunidad política me contrapone con algunos académicos que utilizan la perspectiva transnacional para percibir al Estado como marginal en la creación de la vida transnacional, y con otros, entre ellos la antropóloga Nina Glick-Schiller, que ve a la “comunidad” a manera de un concepto demasiado “limitado” para utilizarse, enfatizando, en cambio, que el Estado-nación está ahora “desterritorializado”.<sup>111</sup> Pero estos académicos tiran el agua con todo y el niño. Se oponen, con razón, al concepto de la “comunidad natural”, según el cual se piensa que formas anteriores de la comunidad eran más puras y armoniosas, que expresaban directamente cualidades que se creían dadas, intrínsecas y esenciales de un pueblo. No obstante, hay otras concepciones de la comunidad. Parte del problema es que tales nociones “naturales”, esencialistas, se invocan de manera rutinaria para justificar los reclamos y trazar las fronteras de las comunidades morales de manera que sólo reflejan el interés propio. Pero incluso si los ticuanenses (o cualquier otro políti-

<sup>111</sup> Glick-Schiller y sus colegas (1992, 1994) sacaron a la luz la comunidad al empezar a teorizar acerca de la vida transnacional y desde entonces muchos autores la han evitado. Otros utilizan a la “comunidad” para designar muchas clases distintas de asociación.

co) utilizan estratégica o aun cínicamente a la “comunidad” para avanzar en el logro de sus intereses, cuando negocian e institucionalizan acuerdos que guíen sus acciones en los temas públicos, forman una comunidad política funcional que es digna del nombre. La comunidad es efectivamente un concepto limitado, pero precisamente este debatido trazo de límites es lo que crea un sentido de espacio y anima a la acción. Ticuani constituye lo que en otra parte denominé una “localidad transnacional”<sup>112</sup> en la que el sentido del espacio se encuentra fundamentado en un espacio geográfico (de modo especial Ticuani, en el zócalo, pero también Nueva York, por ejemplo, en el sótano de la Casa Zavala con su altar al Padre Jesús), en el espacio social generado por las relaciones entre los ticuanenses y por sus instituciones (entre ellas el comité); que se experimenta en el espacio constituido de sus reuniones (una muestra es la celebración de la Antorcha en Nueva York). Describo aquí de qué manera una multiplicidad de lógicas y mecanismos de poder y formas de gobierno en lo local y transnacional se negocian, para construir una comunidad política transnacional. Mi propósito es describir las luchas y acuerdos que hacen de Ticuani una localidad transnacional como la que es.

Ticuani y el resto de la política migrante también puede entenderse utilizando el libro clásico del politólogo Albert Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty*, de 1970. Aunque la mayor parte de las teorías de la inmigración o la política verían a los migrantes mexicanos como personas que dejan el sistema político de México y que luego optan por tornarse políticamente apáticos en Estados Unidos o trasladarse a la política desde su condición de miembros de un grupo étnico en Estados Unidos, los ticuanenses y otros migrantes mexicanos no han hecho ni lo uno ni lo otro. Han *salido* de México y viven en Estados Unidos, pero han permanecido *leales* a sus localidades de origen al contribuir con ellas, pero también ejercen el voto, por ejemplo, al exigir la democratización de México a modo de condición para continuar dando su apoyo económico. En este capítulo reconstruyo la evolución de las relaciones entre el comité y el ayuntamiento; analizo de qué forma esta participación implica diversos usos de la salida, la voz y la lealtad. Entre otras cosas, este proceso implica la adaptación de prácticas indígenas más antiguas a un contexto de tecnología moderna. Al reconstruir el modo en que se forma la comunidad política de Ticuani, en Nueva York y Ticuani, y mostrar cómo la participación de los inmigrantes en la vida pública de éste se volvió normal, detallo y amplío las teorías acerca de la vida transnacional.

<sup>110</sup> Véase Smith, 1995 y 1998.

## Una historia del comité de Nueva York y su relación con la autoridad municipal de Ticuani

Este comité es el actor central en la vida pública de Ticuani en Nueva York y en buena parte comenzó de la misma forma que se conserva en la actualidad, en medio de una larga tarde de domingo que se pasa charlando, contando chistes y bebiendo. Don Manuel, uno de los fundadores y el único presidente que ha tenido el comité, recuerda que lo iniciaron

en 1968, en una casa en Brooklyn, platicando acerca de las noticias del pueblo... y pensamos que teníamos suerte de estar en Nueva York y no en México... Decidimos hacer visitas de casa en casa durante nuestros días libres... para llamar la atención sobre las condiciones en el pueblo y hacer algo acerca de ello.

La lista del comité consiste en más de 200 hogares ticuanenses en Nueva York y los pone en contacto con cuando menos un número similar que vive todavía en el municipio. La primera obra pública del comité fue adoquinar de nuevo el zócalo del pueblo, en 1970-1971. Don Manuel describió de esta forma la estrategia del comité: “era necesario ganar la confianza y por ello escogimos un proyecto pequeño, de manera que pudiéramos probar con hechos lo que habíamos dicho que haríamos... Fuimos capaces de lograr –gracias a nuestra gente– lo que era posible”. La narración de este proyecto, que da el crédito a la gente y no al comité que llevó a cabo la mayor parte del trabajo, encuentra eco en el énfasis en la responsabilidad comunitaria y la autoridad del sistema religioso de cargos, se expresa en la abnegación de los miembros del comité al explicar su trabajo. La lista de proyectos es impresionante:

1970-1971: Adoquinado del zócalo.

1972: Instalación de lámparas fluorescentes en el zócalo.

1977-1979: Construcción de una escuela primaria.

1980-1982: Reparación y reequipamiento de la iglesia tras los daños de un terremoto.

1984-1987: Construcción de una escuela secundaria.

1985: Contribuciones para la perforación de un pozo comunitario.

1988: Más contribuciones para la perforación y establecimiento de otro pozo profundo de la comunidad, con drenaje.

1991-1992: Se comenzó apresuradamente el proyecto del agua potable, tras discutirlo durante varios años; los primeros pagos se hicieron en 1992.

1992: Incorporación del comité en Nueva York como organización no lucrativa.

1993: Se instala el sistema de agua potable, con una contribución aproximada de 100,000 dólares (del costo total de 150,000 dólares) del comité de Nueva York, lo que representó casi la totalidad de la contribución de Ticuani al proyecto

1998-2000: Arreglo de una pequeña capilla y el exterior de un templo grande; arreglo del sendero a un templo y reparación de un mural en un templo de casi 200 años de antigüedad. No hubo colaboración municipal.

A medida que creció el tamaño de los proyectos del comité también cambió su relación con el ayuntamiento. Según su propio recuento, se acercó por primera vez a las autoridades municipales con deferencia, como hijos emigrados que buscaban sólo la oportunidad de ayudar a su pueblo. No obstante, para cuando se dio el proyecto del agua potable, a principios de la década de los noventa, había logrado relacionarse con el ayuntamiento como un actor independiente en la política de Ticuani, declarando que era éste y no las autoridades municipales quien tenía acceso a los dólares en Nueva York y defendía los intereses de los ticuanenses ahí. En ese mismo lapso dejó de canalizar dólares directamente al ayuntamiento debido a que desaparecían los fondos. En el proyecto del agua, por ejemplo, el comité de Nueva York estableció un comité correspondiente para la operación en Ticuani, encabezado por profesores para administrar el dinero y supervisar el trabajo de los contratistas empleados por el ayuntamiento con fondos recolectados en Nueva York. (Para efectos de claridad, me refiero a este último como el “Comité del Agua Potable de Ticuani”; “el comité” se refiere siempre al de Nueva York.) El resultado fue que el ayuntamiento y la mayor parte de los ticuanenses buscan al comité para obtener financiamiento, concediéndole en efecto, poder de veto en los proyectos de los políticos que no apoya, como sucedió en el 2000 (lo que se discute en el siguiente capítulo).

Esta mirada orientada al norte para obtener dólares para el municipio, se deriva de la contradicción entre la emigración masiva y la mecánica de los fondos públicos en México, donde los proyectos públicos locales con frecuencia se realizan a partir de contribuciones tripartitas equitativas provenientes de los gobiernos federal, estatal y local, los últimos por medio de donativos recolectados de casa en casa. Pero, dado que más de la mitad de la población –incluidos sus miembros económicamente más productivos– está en Nueva York, ¿cómo habrían de recolectar fondos para algo los municipios como Ticuani? Además, la distribución relativa de los impuestos a los gobiernos en los ámbitos local (0.5 por ciento), estatal (1.5 por ciento) y federal (98 por ciento) y las restriccio-

nes legales a las bases impositivas<sup>113</sup> en los municipios en desarrollo, de donde parten los migrantes, hacen que sus posiciones sean aún más precarias y dependientes de los dólares.

La orientación hacia Nueva York refleja también el mayor poder adquisitivo de quienes se encuentran allá y la capacidad del comité para obtener recursos —léase “recaudarlos como impuestos”. El ayuntamiento debe atraer y pedirle al comité que financie sus proyectos. En una visita realizada en 1999 a Nueva York, el presidente municipal de Ticuani, don Cuauhtémoc, suplicó a los ticuanenses de allá que contribuyeran para financiar la nueva escuela media superior, cuyas clases, por falta de edificio, se impartían en las oficinas municipales. Dijo: “por falta de fondos... se va a acabar esta escuela... si no dan lo que deberían, se acabará... La gente va a sacar a sus hijos de la escuela. ¡Eso es antiticanense! Pueden ayudar si hablan con su familia por teléfono —díganles: ¡no manden a sus hijos a otra escuela!” El que un presidente municipal de una pequeña población en el centro-sur de México visitara Nueva York para pedir fondos con el objeto de construir una escuela y ayudar a llenarla sugiere el grado de institucionalización que ha alcanzado la vida pública de Ticuani. Los miembros del comité, que alguien describió la situación de este modo: “económicamente ésta es la *presidencia*. Aquí, nosotros tenemos el poder”.

Aun cuando posee tintes de verdad, este juicio empaña el hecho de que la creciente influencia del comité en la vida pública de Ticuani supone la participación y el asentimiento activos del ayuntamiento. Así como éste depende del comité para obtener “impuestos” de quienes radican en Nueva York, también el comité depende de su relación con el ayuntamiento para lograr legitimidad en la obtención de fondos. Esta dinámica es resultado de la colaboración entre ambos y de cambios más amplios derivados de la migración. El comité siempre ha cumplido con los proyectos y ha estado encabezado por los mismos hombres durante 30 años, mientras que el liderazgo en el ayuntamiento cambia cada tres, y cada administración cuando termina es acusada de malos manejos contables. En una reunión con un alcalde ticuanense visitante, un miembro del comité reconoció a los ticuanenses y al comité pero no al ayuntamiento, por los proyectos terminados:

Gracias a Dios y también la gente que viven aquí en Nueva York, le tenemos confianza con el Comité... Las obras específicas para que los del Comité de aquí han solicitado la ayuda de los paisanos aquí, están comprobado porque los han realizado. La prueba, la máxima, el agua potable es una bendición en la gran obra que hizo, por eso mismo la gente le tiene confianza al Comité.

<sup>113</sup>Vanderbush, 1998: 4; Cornelius, 1996: 500.

Aunque es obvio que esta declaración busca apoyos en el trato con el presidente municipal, el hecho de que los ticuanenses sigan aportando dinero al comité sugiere que éste goza de su confianza. También ha cultivado relaciones con aliados en Ticuani, en especial los profesores locales, quienes se benefician de las nuevas escuelas y otros proyectos, con los cuales muchos miembros del comité tienen relaciones de compadrazgo, estructuras clave en la vida política del México rural.<sup>114</sup>

Del mismo modo el comité se ha convertido en la institución a través de la cual la decadente tradición de las *faenas* se sigue dando. Las faenas tienen raíces en formas político-religiosas precolombinas y requieren que el individuo done mano de obra para los proyectos comunitarios.<sup>115</sup> En Ticuani, los pobres que realizaban faenas eran alimentados durante esos días mientras los ricos pagaban a alguien más para que trabajara en su lugar. Los migrantes ticuanenses empezaron a actuar como si fueran ricos, dando dinero al comité en vez de aportar su mano de obra como faena. Aunque su primer proyecto se realizó con mano de obra de faena, para fines de los años noventa sólo los muy pobres que no podían pagar eran obligados a hacer el trabajo real para cubrir sus faenas—algunos incluso eran encarcelados brevemente por no cumplirlas. Don Miguel, un miembro del comité, explicó:

Antes la gente sí iba trabajar. Una cita con el presidente municipal y la gente trabajaba... Ya no es el mismo... Quiere obligar a un ciudadano, y vas a buscar, ya no quieren trabajar voluntariamente a dar su faena. ¿Por qué? Porque tengo mi hijo en Nueva y ya dio su cooperación. Ya no me pueden obligar a trabajar, tengo dinero y daba dinero. Y tiene razón, el amigo. Los tiempos han cambiado.

Las faenas son una costumbre que se debilita. Actualmente, los ticuanenses contribuyen más a regañadientes y preguntan cómo les beneficiará a ellos. Además, ninguno de los más de 100 jóvenes de la segunda generación que entrevistamos para el proyecto de la educación en la segunda generación sabía siquiera lo que son las faenas y pocos se sentían obligados a contribuir con los proyectos de Ticuani. No obstante, el comité todavía fue capaz, durante unos pocos meses de 1999-2000, de recolectar decenas de miles de dólares para un nuevo proyecto en una colecta de casa en casa. El futuro de las faenas dependerá de las relaciones más amplias que se den entre los ticuanenses en Nueva York y Ticuani.

<sup>114</sup>Neiburg, 1988; Pare, 1975; Bartra *et al.*; 1975.

<sup>115</sup>Carrasco, 1969; véase Kearney, 1995; Rivera, 1998; Smith, 1998, 195.

## El legado de “la violencia” y la participación del comité de Nueva York en la vida de Ticuani

Estas relaciones cambiantes de poder han hecho que los líderes de Ticuani describan al comité como algo que a veces sobrepasa los límites de estar *apoyando* con su dinero para tomar una postura en la que ésta se está *imponiendo* en la vida pública de Ticuani por medio de sus exigencias. Esta descripción recuerda la violenta y conflictiva historia política de la mixteca, que va desde las protestas en oposición a las condiciones injustas en las haciendas, hasta el apoyo a la Iglesia contra de las reformas liberales,<sup>116</sup> pasando por el uso de la violencia como herramienta política, como era la costumbre cuando empezaba a establecerse la migración desde Ticuani. Ciertamente, el primer migrante de Ticuani a Nueva York me dijo que: “Nos fuimos por las divisiones en la política (en Ticuani). Ni siquiera podía salir (de la casa). Me fui, mi madre y todos nos fuimos a vivir al D.F. para escapar de la violencia.”

Según me describieron algunos funcionarios del estado de Puebla, el caciquismo es una causa esencial de violencia. El funcionario dijo:

El PRI, el gobierno, estaba sostenido por cacicazgos locales. En las comunidades pequeñas esos cacicazgos se dan mucho más, se sienten más fuertes, no? Entonces... mucha gente que huía de sus comunidades por temor a ser muerto por los caciques, o porque habían matado a alguien se venían también para acá. En la mixteca es muy común que la gente se mate entre sí por cuestiones sin importancia, ¿no?

Los caciques basan su poder en el papel de intermediarios frente al mundo exterior a los pueblos y en los patrocinadores políticos como los empresarios, en especial el cemento social del compadrazgo, lo que les proporciona el control sobre mecanismos que en lo visible son dispositivos democráticos de gobierno, como las elecciones.<sup>117</sup> En el México rural, los cacicazgos se convirtieron en los pilares del PRI y del gobierno en la Puebla del siglo xx. Incorporar estas estructuras locales de poder significó que el PRI y el gobierno no necesitaban desmantelarlos o evitarlos para gobernar, sino que creó un sistema político que se basaba directamente en las relaciones personales, por las que los caciques utilizaban medios ilegales, incluido el asesinato, para conservar el poder. De ahí que el estado central en México no pudiera controlar con facilidad lugares como la mixteca, porque el estado mismo había sido, en buena parte “capturado” por los caciques. El caciquismo resultante era “grande en número,

<sup>116</sup>Huerta Jaramillo, 1985; Joachim, 1979; Maroni, 1993.

<sup>117</sup>Véase Bartra, *et al.* 1975; Neiburg, 1988; Pare, 1972, 1975.

pero pequeño en recursos”, según un diputado del congreso estatal de Puebla. Por ejemplo, hubo de formarse una unidad especial de la policía estatal para desalojar a los perdedores en las elecciones locales, según se pudo observar en El Ganado en 1993.<sup>118</sup>

En Ticuani, el sistema del cacicazgo y su violencia empobrecieron al pueblo. En una nebulosa conversación después de una misa a las 5:30 de la mañana de enero de 2000, durante mi decimosegundo año de trabajo de campo, me enteré de un secreto de la historia política de Ticuani. En 1949, el presidente municipal, amigo del cacique de la región, trató de eliminar a la competencia principal en el lucrativo negocio de venta de pollos, por medio de una emboscada al distribuidor que los compraba en el pueblo vecino de El Ganado. Pero el plan falló y en cambio, mataron al distribuidor en Ticuani y, como lo describen los habitantes de la localidad, “los empresarios perdieron toda la confianza” y empezaron a hacer sus ventas desde El Ganado. Este ataque se dio al principio del periodo que se extendió desde fines de los años cuarenta hasta fines de los años setenta, conocido como “la violencia” y “la división” entre los ticuanenses. El cacique local de Ticuani, don Gregorio, utilizaba sistemáticamente el terror y el asesinato para conservar el poder e incluso mató a su propio sobrino don Jorge. Esta inestabilidad reflejaba el desgaste de la familia Ávila Camacho, que había ayudado al PRI a establecer el control de Puebla entre los años treinta y cincuenta. Sin embargo, durante los años sesenta y setenta esta estructura fue cuestionada por los sindicatos, los movimientos estudiantiles y el presidente con tendencias de izquierda, Luis Echeverría (1970-1976), quien trató de integrar a esos grupos en el PRI. Aunque en otro tiempo la vigorosa maquinaria de Ávila Camacho de los años treinta a cincuenta habría podido resolver la rivalidad entre don Gregorio y don Jorge, su desgastada autoridad llevó al florecimiento de esas disputas locales y a que se solucionaran cada vez más de manera sangrienta durante las décadas de los sesenta y setenta. Un antiguo profesor de Ticuani en Nueva York que no estaba asociado con el comité, describió cómo don Gregorio tenía “un asesino pagado quien vivía en los cerros y mataba por un sueldo. La gente no quería físicamente, entrar en la Presidencia por temor que iba matar a ellos”. En 1970, las tropas federales fueron enviadas para tranquilizar al pueblo y “los asesinos estaban en las calles con pistolas y disparaban a los soldados que estaban allá arriba en las colinas”. En esta época, Ticuani tuvo más de dos docenas de presidentes municipales para cubrir 10 periodos. La mayor parte de ellos huyó antes de terminar su trienio, por temor a los asesinos de don Gregorio. Sin embargo, en 1977 súbitamen-

<sup>118</sup>Véase también Silva, 1993.

te murieron siete de los miembros de pandilla de don Gregorio en rápida sucesión –“nadie sabe quién lo hizo”, dice un líder local– con lo que se tranquilizó el pueblo, de modo que en 1978, como señala un antiguo maestro, “empezó otra vez la democracia”.

Los migrantes, contando los futuros miembros del comité, sufrieron esta violencia directa y colectivamente. Don Chucho, el actual cacique de Ticuani, perdió a su padre. Don Manuel trabajó como secretario municipal bajo las órdenes de varios alcaldes durante los años sesenta, incluido don Jorge; se dice que se fue por miedo a la violencia porque “sabe muchos secretos”. Un amigo dice que él todavía “vive en aquel tiempo... entonces él tiene desconfianza”. Los migrantes también estuvieron involucrados en la restauración democrática, cuando los líderes de Ticuani le pidieron a Don Zoriano, en 1978, que regresara de Brooklyn después de una estancia de dos décadas entre esa ciudad y la capital mexicana, para convertirse en presidente. Don Zoriano siempre había participado en los proyectos, pero tras haber vivido tanto tiempo fuera no estaba muy empapado de la política de Ticuani.

La violencia constituye un telón de fondo en las relaciones del comité con el ayuntamiento y el cacique. La referencia estratégica a ésta se reitera cuando negocian, subrayando la necesidad de evitar la violencia y alabar el trabajo realizado mientras ésta no se ha dado. El que todos los implicados se las hayan arreglado para no recurrir a ella durante más de 30 años es una evidencia de su habilidad política, aunque las exigencias de los ticuanenses en Nueva York han tensado las relaciones, como veremos más adelante.

### **Ampliación en las demandas y cuestionamiento de los límites en la membresía en Ticuani: ¿participación o intromisión?**

Los líderes locales de Ticuani y el cacique, ven el inicio del proceso que va de apoyar a imponer en 1989, en la fallida candidatura de don Juan a la alcaldía. Al regresar después de trabajar 30 años con el comité en Nueva York, don Juan tenía el apoyo de la organización campesina local, pero fue derrotado por el cacique en 1988, durante el breve periodo de selección del precandidato, después de que un importante líder nacional del PRI, Cuauhtémoc Cárdenas, dejara ese partido. Aunque fue derrotado fácilmente, la migración se convirtió en un tema de peso en la victoria de don Trinidad, quien había vivido en Nueva York, pero había regresado a Ticuani en años anteriores, frente a don Jerónimo, un profesor que jamás había migrado. Don Trinidad argumentaba que sus raíces campesinas y su experiencia migratoria lo hacían más similar a la gente del pueblo que a don Jerónimo, un “profesionista” no migrante. El comité en-

vió después a Trinidad un video en el que le advertía que evitara los abusos de sus predecesores, como negarse a reunirse con ellos o pedir mayores sobornos de parte de las familias migrantes en comparación con las demás, o le retirarían su apoyo.

El comité se concebía a sí mismo como responsable de “nuestra gente en Nueva York” y ejercía la autoridad que se había ganado por los años de sacrificio bajo el sistema religioso de cargos. Los miembros estaban enojados porque las autoridades municipales se negaban a reconocer su sacrificio incluso mientras se preparaban a entregar 5,000 dólares en diciembre de 1991 como pago por el proyecto del agua. “¡Somos ticuanenses!, inos hemos sacrificado mucho!”, se quejaban. Le aplaudieron a otro que dijo: “Siempre, siempre ellos quieren el dinero... Pero cuando tú necesitas algún servicio... ellos no te toman en cuenta. ¡Nuestro sacrificio deberían estar respetando!”. El hecho de que el cacique y los líderes locales pudieran negarles el reconocimiento, viola su visión del orden normativo de Ticuani. La estructura de poder local del cacique triunfó sobre la transnacional del comité, pero la misma puesta en duda ayudó a legitimar la participación de éste en la vida pública de Ticuani. En efecto, don Cuauhtémoc, un maestro que había trabajado con el comité en Nueva York y luego en los comités correspondientes en Ticuani, expresó un vigoroso apoyo y una crítica mesurada a las crecientes exigencias del comité para participar. “Es legítimo porque ellos habían cooperando... “Si no hubiera cooperando, no sería legítimo... Ellos tienen un derecho para participar, como ticuanenses, porque están participando como miembros de la comunidad... El problema es que ya no entienden cómo son los problemas del pueblo.”

El apoyo de los maestros al comité refleja sus intereses, ya que al mismo tiempo algunos obtienen empleo en las nuevas escuelas y, al controlar los fondos que envía el comité, se convierten en una alternativa política al cacique y sus amigos. La crítica de don Cuauhtémoc de que el comité ya no conoce Ticuani encuentra eco en otros ticuanenses en Nueva York que no están vinculados con el comité. Uno dijo que

quiere hacer todo como se hace allá (en Estados Unidos)... hacer todo (en Ticuani) con dinero de allá... de modo que puedan tener más influencia. Piensan que por mandar dinero vamos a hacer las cosas como ellos quieren... Pero ellos tienen que venir para ver cómo organizar al pueblo... (y) entender los problemas de aquí.

Una vez más, su deseo de participar es legítimo, pero requieren unos cuantos meses de “renaturalización” para conocer los problemas de Ticuani.

Ni siquiera los críticos más severos cuestionan la legitimidad de la participación del comité. Uno que conoce bien al comité y al cacique argumentaba que don Juan había “vivido durante muchos años fuera del pueblo, está viejo, y no sabe cuáles son realmente las necesidades del pueblo aquí en Ticuani”. Además, el video del comité iba demasiado lejos y su retención de los fondos era irresponsable porque “el dinero se necesita ahora en Ticuani y no lo están entregando. Quieren conservar el dinero hasta el último minuto y quieren hacer todo el proyecto con dinero de Estados Unidos. Incluso don Trinidad templó su ira ante la “intromisión” del comité al reconocer su derecho a “ayudar” a Ticuani,<sup>119</sup> aunque debían haber entregado más pronto el dinero recolectado en Nueva York y sin poner condiciones.

Algunos críticos plantean el asunto de la democracia y pintan a don Manuel como un cacique. Hacen notar que ha sido el único presidente, que no consulta a los ticuanenses en Nueva York. Un presidente municipal me preguntó: “¿cómo seleccionan al presidente?, ¿tú lo sabes?, ¿lo eligen? Siempre es don Manuel”. Otro criticó la conducta del comité en la reunión del pueblo en Nueva York, en la que no logró obtener financiamiento:

Y vi mal el Comié el día sábado, que toman acuerdo entre ellos, cuando deben hacerlo democráticamente... Pero quien deben decidir es toda los que acuden a la asamblea... decirles si están de acuerdo a aportar 100 dólares, 200 o 1,000 dólares... El Comité... no les están dando democracia al paisano... en Nueva York. El Comité decía que se van a poner de acuerdo el Comité para que le digan a la sociedad, a los paisanos, cuánto van aportar... Yo a eso yo le llamo imposición.

Este asunto se planteó puntualmente por un ticuanense no afiliado al comité durante la reunión, respecto a cómo se decidió el proyecto propuesto: “Muchos de nosotros no estamos de acuerdo con rehacer el piso (del templo). Bueno, si vas a pedir cooperación, todos vamos a cooperar, también sería una buena idea ir con la mayoría de los votos. Porque, ¿cómo vamos a cooperar en algo con lo que no estamos de acuerdo?”

Al defenderse, los miembros del comité argumentan que las horas de las reuniones son bien conocidas, que todos son bienvenidos y que convocar a una reunión de todos los ticuanenses para hacer las decisiones sería poco práctico. Tomás Maestro defendió el liderazgo del comité diciendo que: “No más hay democracia directa y sobre todo, el presidente es una persona ideal y

<sup>119</sup> La reticencia de don Tino para recibirme tal vez se debía a que me asociaba con el comité en Nueva York. Cuando nos conocimos llegué con una carta de presentación del comité. Pero a medida que me vio participar en la vida del pueblo, pasado un tiempo, se volvió cada vez más amigable.

responsable y honrado, capaz de dirigir el Comité. Ahora, cuando hay en evidencia algún concepto que no aprobamos, no lo aprobamos”. Comparó todavía a don Manuel con el presidente Clinton y a los miembros del comité con el Congreso. “Él encabeza, pero también nosotros tenemos poder”. Mis observaciones de más de una década en gran parte confirman su defensa. Los miembros del comité están de acuerdo en que don Manuel es un buen líder, que nadie quiere hacer todo ese trabajo, que conduce por consenso y permite se expresen los desacuerdos. No obstante, el comité es un híbrido —a la misma vez parte cacicazgo, en parte sistema religioso de cargos, en parte una reunión del pueblo— y por tanto no puede ser democrático para la satisfacción de todos. Además, no tiene un mecanismo para reproducirse más allá del periodo de don Manuel. Pero incluso los críticos ven su participación en la política de Ticuani como legítima, en parte debido a que el municipio necesita de los dólares de Nueva York, pero también porque el comité se ha presentado hábilmente como representante de los ticuanenses ahí, al mismo tiempo que señala que las autoridades municipales representan a la elite de Ticuani, en especial al cacique y su círculo.

### **La institucionalización de una comunidad de Ticuani en Nueva York**

El comité dice a los ticuanenses en Nueva York y en el municipio, que defiende en Ticuani los intereses de “nuestra gente en Nueva York” y ha generado un sentido de comunidad a través de tres mecanismos: sus prácticas de colecta y el ejercicio relacionado de la autoridad, su surgimiento como un centro para la vida pública de Ticuani en Nueva York y definirse en contraste con las autoridades municipales. La tecnología facilita estos esfuerzos y el vigoroso compromiso de la primera generación con la vida pública en México, lo que contrasta con su falta de compromiso en la política estadounidense, a pesar de sus profundos vínculos con los mercados de trabajo, las escuelas y las iglesias estadounidenses. El sentimiento de un compromiso casi “institucionalmente completo”<sup>120</sup> con la política de Ticuani se ha visto estimulado por los esfuerzos de contacto del gobierno de México hacia los migrantes y por las barreras en las instituciones políticas estadounidenses. La vida transnacional de Ticuani es, por lo tanto, bastante local, parroquiana, y no cosmopolita, una forma extraterritorial de conducir la política mexicana en Nueva York, que genera prácticas políticas interrelacionadas en ambos espacios.

<sup>120</sup> Breton, 1964; Levitt, 2001.

El comité ha creado un orden normativo que apoya su trabajo a lo largo de 30 años de “tocar puertas, de casa en casa” en busca de “cooperaciones”.<sup>121</sup> Según las reglas del comité, esta recolección se hace en grupo. Las visitas pueden durar unos cuantos minutos o unas cuantas horas. Comienzan por preguntar sobre la salud de la familia y luego explican el proyecto actual. Es frecuente que a los visitantes se les ofrezca una cerveza. Tales encuentros dan a estos hombres una oportunidad para disfrutar de la compañía de otros hombres en la conducción de la vida pública, lo que no tienen en Nueva York. Su ritmo relajado y considerado los hace sentir que están en Tcuani, refleja un respeto por la persona y señala la importancia de la plática. Durante más de 30 años estas prácticas han generado una amplia reserva de confianza, una expectativa social de que se donará y el conocimiento de que otros están aportando. Estas prácticas contribuyen a contrarrestar los efectos atomizadores de la dispersión de los ticuanenses en Nueva York. Si los ticuanenses ya no se encuentran en los caminos, campos o plaza de Tcuani, la mayor parte de los hogares son visitados por el comité, al que aportan dinero. Cada cerveza que se bebe, cada dólar que se dona y cada chisme que se intercambia, generan un sentido de comunidad si túan a éste en el centro del proceso.

El comité ejerce una autoridad pública en Nueva York a favor del municipio y de sí mismo al recolectar fondos para el proyecto del agua, o al amenazar con que a algún pariente se le cortará el servicio del agua en Tcuani. Resolvió una disputa entre dos ticuanenses en Brooklyn, al votar para que se dividiera el mercado de venta de camisetas en Tcuani durante la fiesta; ambos obedecieron la decisión. El comité es anfitrión en acontecimientos públicos de Tcuani, incluido un grupo de oración mensual, las visitas de los alcaldes o sacerdotes de Tcuani o las reuniones municipales urgentes. Cuando circuló el rumor de que el gobernador de Puebla ya había pagado el proyecto del agua, lo que hizo que surgiera el tema de a dónde había ido a parar el dinero de los ticuanenses, don Manuel convocó a una reunión para confirmar que se trataba de un error y pedirles a los miembros del comité que difundieran ese mensaje y acabaran con los rumores.

El uso de cintas de video se ha convertido en una práctica política usual en las reuniones públicas transnacionales, lo que posteriormente permite al comité y a los líderes municipales mostrar a sus seguidores de qué manera defendieron sus intereses. Cuando el comité envió a una delegación a consultar con el ayuntamiento acerca del progreso del proyecto del agua y a entregar el donativo más grande de su historia, de 20,000 dólares, su video-camaró-

<sup>121</sup>A mediados de los años noventa, esta lista alcanzaba más de 200 hogares e incluso enumeraba a algunos de los pocos que vivían fuera de Nueva York. He estado presente durante llamadas a ticuanenses que viven en Las Vegas o California, para buscar su cooperación.

grafo oficial grabó la reunión que se prolongó por un día. En Nueva York, don Manuel y los ticuanenses vieron la cinta, que mostraba a los miembros del comité y los funcionarios electos de Ticuani recorriendo el proyecto en reunión con los contratistas y observando que se pusieran los tubos. Don Manuel exigió enérgicamente se reconociera el sacrificio de los ticuanenses en Nueva York, diciendo que al poner condiciones para entregar los fondos estaba siendo responsable de “nuestra gente en Nueva York”, y en respuesta a la acusación de Trinidad de “meter”. La audiencia en Brooklyn le aplaudió a don Manuel, su campeón. A lo largo de los años, he visto a Don Manuel y a don Cuauhtémoc dirigirse a los ticuanenses en Nueva York a través de videos que guían a la audiencia por los proyectos. Mirar un video ofrece a la vez una experiencia sensual del trabajo que la descripción oral por sí sola no puede lograr y, simultáneamente, ésta contribuye a generar una comunidad: todos los que ven la cinta captan imágenes de calles abiertas o edificios destruidos que requieren ser reparados. En ese caso, la inmediatez de la experiencia que crea la tecnología facilita la vida política transnacional, ampliando los tipos de política posible en los dos lugares. Estos ejemplos dejan claro que la tecnología “comprime” el tiempo y el espacio para estos líderes políticos, con lo que ayuda a la creación de la comunidad política de Ticuani en Nueva York y Ticuani.

Ser anfitrión de los presidentes municipales en Nueva York también pone al comité en el centro de la vida pública de Ticuani, en defensa de los intereses de los migrantes. Cuando el recién electo alcalde de Ticuani, don Cuauhtémoc, hizo un llamado a la ayuda tras un pequeño terremoto y un recorte del presupuesto estatal en 1999, don Manuel criticó a quienes se quedaban en Ticuani por abandonar sus costumbres:

Nuestros antepasados nos dejaron todo lo que vemos ahí. Lo hicieron ellos sin pedir a Nueva York. Y había una unificación que tenían ellos la gente daba, lo citaban, no tenían que hacer mudo a trabajar. Entonces ahora hay gente –¡pero yo los he visto!–... que en vez de trabajar, la mano no quieren hacer... Nosotros le damos, pero entonces ¿cuál es la cooperación de la gente?... Sacrificamos, andamos casa para casa... y la gente –¿qué? Si los albañiles están, ni vamos en eso, no sé...

Aquí don Manuel señala que los que están en Nueva York han cumplido con sus obligaciones con Ticuani, más que quienes que se encuentran ahí. Al hablar frente a 50 ticuanenses políticamente activos en Nueva York, honra su sacrificio y pasa la carga de tener que mostrar legitimidad al municipio. Sus comentarios también reflejan una falta de comprensión de cómo la misma migra-

ción a gran escala ha contribuido a debilitar la lógica del trabajo comunitario. A medida que más ticuanenses trasladan a su familia a Nueva York, algunos no quieren donar dinero para Ticuani.

Estas prácticas políticas ticuanenses envisten ciertos espacios geográficos en Ticuani, como el zócalo, y en Nueva York, el sótano de la Casa Zavala, con un significado especial de afirmación de la comunidad. Aun cuando no son espacios religiosos, se convierten en sagrados y plenos de poder para la comunidad.<sup>122</sup> También generan un espacio social a través de las instituciones que encarnan las relaciones sociales entre los ticuanenses en Nueva York y en Ticuani. Finalmente, esas prácticas crean un espacio constituido, por ejemplo, cuando el comité preside un torneo deportivo o una celebración religiosa en Nueva York. Aunque el espacio geográfico es sólo “mexicano” durante el tiempo que los mexicanos lo ocupan, el que la comunidad se reúna en él durante ese tiempo tiene una gran importancia simbólica para los ticuanenses.

Este compromiso con Ticuani convive con una apatía por la política estadounidense. México ha intentado cultivar relaciones con los emigrantes, mientras que Estados Unidos parece desanimar la participación política de éstos. A inicio de los años noventa, las instituciones estadounidenses facilitaron convertirse en ciudadanos y votar con ayuda de las maquinarias políticas; en la actualidad la naturalización es un proceso tortuosamente largo y costoso, y organizaciones políticas enquistadas que representan a grupos más viejos impiden la participación, incluso para quienes tienen la ciudadanía estadounidense.<sup>123</sup> Los ticuanenses tienen tasas más altas de residencia legal y de ciudadanía que la mayor parte de los mexicanos en Nueva York, porque su llegada más temprana los hizo elegibles para la amnistía de fines de los ochenta. No obstante, los mexicanos que se hacen ciudadanos de Nueva York también enfrentan el “problema puertorriqueño” –que muchas instituciones ven los problemas “latinos” o “hispanos” como susceptibles de ser abordados por la presencia puertorriqueña, sin darse cuenta de que los inmigrantes latinos y los ciudadanos estadounidenses de origen puertorriqueño enfrentan diferentes problemas.<sup>124</sup> Aunque están surgiendo organizaciones mexicanas con sede en Nueva York, todavía no tienen la capacidad de movilizar a grupos como el comité en el interior de organizaciones mexicanas de alcance en toda la ciudad. La falta absoluta de compromiso del comité con la política de Nueva York quedó clara cuando amablemente tomaron, pero luego descartaron, folletos a favor de un candidato a un cargo local en Brooklyn, diciendo: “Esto no es para nosotros. Nosotros no votamos. Nuestro lugar está en Ticuani.” Su paso prin-

<sup>122</sup> Flores, Benmayor y Renaldo (1997), discuten la creación de tales espacios seculares-sacralizados.

<sup>123</sup> Véase Jones-Correa, 1993.

<sup>124</sup> Rodríguez *et al.*, 1993; Smith, 2001.

cial hacia la incorporación en las instituciones estadounidenses fue registrarse en el estado de Nueva York como organización sin fines de lucro, la cual consideraban les daba derechos en Estados Unidos y una identidad institucional legal, no dependiente del reconocimiento del municipio, misma que podría retirárseles.

Los ticuanenses tienen un contacto más sostenido y sustantivo con el estado mexicano, tanto a través de las interacciones consulares de rutina, como debido a su política de acercamiento con Estados Unidos y con los migrantes en ese país. Esta política intenta generar una identidad de diáspora y cabildear en Estados Unidos a través de dotar de poder a los mexicanos ahí y orientarlos positivamente hacia México.<sup>125</sup> Por ejemplo, México organizó delegaciones de presidentes municipales para que visitaran Nueva York, y el estado de Puebla les puso una oficina ahí. Aun así, el comité y otros ticuanenses participan muy poco en las actividades del consulado. Realizaron el proyecto del agua sin la ayuda especial para los migrantes de parte del gobierno federal mexicano. Otro líder de Ticuani en Nueva York me dijo que trataba de evitar las actividades del consulado porque “no quiero que el consulado me mande”.

### **La salida, el retorno con voz: conflicto y membresía negociada en una comunidad transnacional**

En 1993 las tensiones originadas en las crecientes exigencias de inclusión por comité y los intentos del municipio para establecer límites, se hicieron públicas en el contexto de la inauguración de la mayor obra pública de Ticuani en toda su historia: el proyecto del agua potable. Mientras que una multitud de ticuanenses, funcionarios estatales y periodistas permanecían sentados al sol, impresionados y en silencio afuera del palacio municipal, los miembros del comité y los líderes municipales se gritaban entre sí respecto a si habrían de comparar las listas de donadores del comité y del ayuntamiento antes o después de la ceremonia. El comité quería que se hiciera antes, para asegurarse que ninguno de los que habían pagado quedara fuera ni se incluyera a quienes no hubieran pagado, mientras que don Trinidad decía que era inapropiado sacar el tema con gente de fuera como testigo de esta “división”. Yo creo que el contorno y el asunto habían sido escogidos cuidadosamente por don Manuel para provocar el conflicto público donde el comité defendería a “su gente” en Nueva York y exhibiría su poder económico. Durante el vuelo a México desde Nueva York el día anterior, yo pregunté si habría tiempo suficiente para revisar las listas antes de la ceremonia, dado que llegaríamos una hora antes del inicio. La cortés

<sup>125</sup>Véase Smith, 2003a y b.

respuesta de don Manuel en el sentido de que lo habría y su manejo del conflicto me sugieren que él planteó ese asunto como un primer golpe en un largo esfuerzo de renegociación que duró una semana, para situar en términos más favorables a los ticuanenses de Nueva York en la vida pública de Ticuani. Don Chucho, el cacique, sabía que la comparación de las listas no era un asunto trivial, como había sugerido uno de los miembros del comité, y le respondió que eso era como decir que el mole era un detalle de la comida. Según el lenguaje de Hirschman, se diría que los migrantes de Ticuani habrían adquirido demasiada voz y eran muy poco leales con su retorno después de salir.

El problema de marras consistía en saber si se forzaría a 22 ciudadanos que no pagaron, incluido don Chucho y sus amigos, a que contribuyeran con los mismos 300 dólares de cuota que habían aportado todos los demás ticuanenses en Nueva York y Ticuani con posibilidades de hacerlo. El problema era realmente quién tenía derecho a obligar al pago y si el comité podía involucrarse. Aunque todavía en 2003 no habían pagado y parece poco probable que lo hagan, las negociaciones que siguieron restablecieron los parámetros para la participación del comité e institucionalizaron aun más la participación de los ticuanenses en Nueva York en la vida pública de Ticuani. La posición del comité se veía fortalecida por el hecho de que había recolectado la mayor parte del costo del proyecto –sobrepasando de dos a uno los fondos combinados



Fotografía 4. Ticuanenses aguardando la ceremonia inaugural del proyecto de agua potable en 1994. Se advierten las cinco cámaras de video usadas para reportar el evento a los donantes en Nueva York.

de los gobiernos local, estatal y federal– y que su trabajo era bastante congruente con la nueva orientación del gobierno mexicano hacia los migrantes.<sup>126</sup> Al observar la negociación sobre el retorno y el reingreso del comité a la política de Ticuani nos permite reflexionar sobre la forma en que las estructuras de poder previamente existentes, como el cacicazgo, se relacionan con las nuevas estructuras transnacionales creadas a través de la migración, como es el caso del comité.

### La negociación pública del significado moral y los términos políticos de la membresía

El debate entre las nuevas y las viejas estructuras de poder se desarrolló en etapas. don Trinidad, el presidente municipal, respondió airadamente a la exigencia de don Manuel de comparar primero las listas. Dijo que estos y otros comentarios demostraban que el comité tenía “alguna información incorrecta... y tenemos que corregir eso”. Primero, declaró que “el proyecto” se había hecho en tres fases –perforar el pozo, instalar la bomba de agua e instalar el sistema de tubos de agua– y que el comité sólo había aportado dinero para la última fase, mientras que las otras habían sido financiadas por el estado de Puebla y el programa federal de Solidaridad, que además su gobierno las había administrado bien. Asimismo, el valor de la contribución del comité equivalía a la contribución conjunta en las otras fases, incluida la mano de obra y las faenas de los ticuanenses en Ticuani. Don Trinidad exigía que el comité parara de decir que había llevado a cabo “el proyecto” por sí solo y reconociera las contribuciones del gobierno mexicano y de Ticuani.

La exigencia del comité de que se hiciera pagar a todos para que “cumplieran su promesa con nuestra gente” en Nueva York de tal manera que quienes pagaron no se sintieran “como tontos”. Don Manuel sabía que en Nueva York ya circulaba el rumor de que a “cierta” gente no se le haría pagar –un ticuanense llegó a la reunión haciendo esta pregunta exacta– y argumentó que conservar la *confianza* en el comité requería que el servicio de agua se interrumpiera a quienes no pagaran. De nuevo recitó las cifras a don Trinidad: el comité había recolectado 100,000 dólares del total de 150,000, los gobiernos estatal y federal habían aportado cerca de 48,000, mientras que el dinero recolectado en Ticuani alcanzaba apenas los 1,600 dólares. Ante esto, don Trinidad gritó: “¡Me hicieron el presidente para controlar el pueblo! ... (ustedes van a) dividir el pueblo! ¡Definitivamente *no* vamos a interrumpir el servicio del

<sup>126</sup>Véase especialmente el trabajo de Carlos González Gutiérrez, burócrata mexicano de alto rango en la Secretaría de Relaciones Exteriores.

agua porque el comité de Nueva York nos lo dijo, lo que «dividiría al pueblo, no lo uniría!»” Les advirtió que actuaran de manera más responsable, con lo que invocó a “la violencia”. Los miembros del comité veían el deseo de Trinidad de controlar el pueblo como evidencia de que servía a los intereses del cacique que no pagaba, a quien debía el haber sido electo. Trinidad aceptaba que sería justo hacer pagar a todos pero cuestionaba el derecho del comité a tan siquiera hacer exigencias. Don Andrés, el presidente electo, acabó con el estancamiento del conflicto al proponer una reunión más tarde durante la comida, para esa misma semana. Después de ello los líderes de Nueva York y Ticuani salieron juntos al calor vespertino para inaugurar el proyecto más grande de obra pública en Ticuani.

La organización física de la ceremonia por don Trinidad encarnaba esta definición tripartita del proyecto. Se dieron discursos en el palacio municipal, junto a la instalación de la bomba y del tanque en las afueras del pueblo y en el kiosco de la plaza. En cada una de las paradas, el presidente municipal insistió en el mensaje de que la “unidad del pueblo” había hecho posible esa gran obra. Don Trinidad intentó un espacio geográfico particular para orquestrar la sensación de que “el proyecto” reflejaba el reconocimiento de su parte de que el crédito por su realización se debía los habitantes de Ticuani. Sus discursos fueron los únicos en los que no se agradecía específicamente al comité y a la gente en Nueva York, lo que en privado me comunicó que era a propósito, al agradecerles sin mencionarlos cuando agradeció “al pueblo”. Don Andrés, el presidente electo, se curó en salud: está en deuda con el *cacique* por su elección pero sabe que necesitará al comité para realizar grandes proyectos. Agradeció explícitamente al comité, pero en el mismo instante mencionó al gobierno del estado y a “todos los ciudadanos de nuestra población”.

Mas, ni la exclusión de don Trinidad ni los intentos de don Andrés por ampliar el patrocinio del proyecto pudieron limitar la ola de alabanzas al comité y los ticuanenses en Nueva York, ni las afirmaciones de que éste era propietario del proyecto. El funcionario de gobierno con el cargo más alto entre los presentes, que representaba tanto al Programa de Solidaridad como al sindicato de maestros en el estado, dio el crédito a las autoridades municipales y a los comités con sede en Ticuani, pero fue más enérgico en su alabanza al comité. Expresó «un profundo reconocimiento» a las autoridades municipales, pero “principalmente al comité de solidaridad, que trabajó tan arduamente en la Ciudad de Nueva York... Esto encarna el espíritu del Programa Nacional de Solidaridad...” y propuso que “recibieran el Premio a la Acción Comunitaria de manos del presidente de la república... Carlos Salinas de Gortari”. En diversos puntos de su discurso giró el rostro directamente a los migrantes que grababan el acontecimiento en sus cámaras de video personales y les dijo: “Vayan a Nueva York

y lleven sus videos de este evento y muestren a la gente en Nueva York lo que se ha hecho con el dinero”. Al dirigirse específicamente a los ticuanenses que viven en Nueva York reforzó el proyecto de agua potable, el comité y los ticuanenses en ese destino. Su discurso y los de otros se publicaron en el principal periódico de Puebla, mismo que enfatizó la contribución del comité, que hacía eco de la idea de un México en la diáspora promovida por el gobierno. Don Cuauhtémoc, el maestro que jugara un papel central en los cambios electorales de 1998, analizado en el capítulo 4, agradeció a todos los participantes pero hizo un reconocimiento especial al comité por sacrificar el tiempo que podría haberse dedicado a sus familias durante los fines de semana a cambio de recolectar el dinero “en el frío” y señaló a quienes no contribuyeron esta vez a que fueran “más concientes” en el futuro. La imaginación de la comunidad política de Ticuani desde el punto de vista del comité y sus simpatizantes encontraba una clara resonancia en los discursos estratégicos del gobierno federal de la época.

El comité escogió a don Miguel, un miembro fundador, para que hablara en su nombre. Dejó claro que su sacrificio era por amor a Ticuani y puso en cuestión la definición del proyecto que hacían los críticos y don Trinidad. Saludó primero a los funcionarios reunidos “en nombre del comité de Nueva York”, pidiendo disculpas por no saber sus nombres y luego delineó la contribución de cada uno al proyecto:

Es bien sabido por todos nosotros que esta obra se ha hecho realidad, en primer lugar, haciendo mención por orden de aportación económica, repito, en primer lugar, por los chinantecos que residimos en la ciudad de Nueva York. En segundo lugar, por los gobiernos federal y estatal, y en tercer lugar, por contados ciudadanos que viven aquí y que disfrutan de buena posición económica. Mis felicitaciones para esos ciudadanos que la han hecho en nuestro pueblo sin salir. Sin embargo, los ticuanenses que estamos viviendo en la ciudad de Nueva York, estamos permanentemente informando, en todos los sentidos, de lo que acontece en nuestro pueblo... Por tal motivo, el 15 de marzo de 1999 surgió la idea de dotar a nuestro pueblo de una nueva red de agua potable... El vivir en Nueva York no es una cosa fácil. Vivir fuera de nuestro país es un... destierro voluntario, pero lo es... Sin embargo, andando en estos trotes también recibimos decepciones... en que nos ven a través del visor de la puerta, y seguramente exclaman “Son los viejos del agua” y no nos abren... Nos decepcionamos también (por) ... críticas negativas que destruyen... porque al final de un día de colecta terminamos un poco impropios y piensan que es del dinero que hemos colectado Pero disculpémoslos...

porque están mal informados.<sup>127</sup> ...A esta gente no la felicito, pero sí le invito a que participen con nosotros. ...el haber realizado esta obra con cooperación, significa hasta cierto punto un verdadero sacrificio por parte del Comité. Esa labor es digna de reconocerse... Nuestra gente les decía, hijo, primo, esposo, etcétera, aunque no me mandes esta mensualidad, pero da tu cooperación allá para que tengamos agua. ...Pero la gente que a pesar de que ya ven la obra realizada, se niegan a darnos su cooperación.

El hecho de que el comité reafirme su posición sin una deferencia a las autoridades municipales en la inauguración pública del sistema de agua potable refleja cuánto más poderoso se ha vuelto. Al declarar públicamente que merece la mayor parte del crédito por el proyecto está afirmando una posición autónoma frente al ayuntamiento. En segundo lugar, el comité afirma que está "permanentemente informado" acerca de Ticuani y puede por tanto decidir de manera legítima acerca de ofrecer o negar su apoyo con base en su detallado conocimiento. (Esta posición se contradice en parte por don Miguel al admitir que no sabe los nombres de los funcionarios invitados a los que debería dar la bienvenida.) En tercer lugar, don Miguel presenta el sacrificio del comité como parte de una más amplia historia de la migración, yuxtaponiéndolo con los pocos ticuanenses para quienes la migración no fue necesaria, convirtiendo con ello el continuado amor y trabajo por Ticuani en un más digno sacrificio. Vincula así las historias de los miembros del comité como migrantes con la mayoría de los ticuanenses, en contraste con los económicamente privilegiados que gozaron del lujo de quedarse, muchos de los cuales no habían pagado sus 300 dólares. Ataca a los críticos del comité y los compara con otros ticuanenses abnegados que piden a sus parientes que manden su cheque mensual al comité para su proyecto del agua. Aun aquellos que acusan a los miembros del comité de emborracharse con el dinero se encuentran con que las acusaciones se les revierten; la cerveza que toman no se paga con las cooperaciones sino que provienen de la buena voluntad de la gente. Esa hospitalidad representa un fuerte contraste con la actitud de aquellos que cierran la puerta y simulan no estar en casa. Por medio de esa retórica, el comité intenta moldear el orden normativo de Ticuani para ajustarlo más estrechamente al sistema religioso de cargos por el cual opera. Al calificar públicamente a quienes difunden rumores sobre él como moralmente deficiente y carente del amor por el pueblo, intenta reclamar para sí la autoridad para definir qué prácticas hacen de alguien un buen o un mal ticuanense. Los miembros del comité ya no tienen una posición de sirvientes deferentes y hu-

<sup>127</sup> He recorrido esta línea del discurso desde un momento anterior para mejorar la fluidez del texto.

mildes, sino que en cambio representan a los ticuanenses económicamente poderosos de Nueva York quienes, a partir de ese sacrificio, exigen un lugar en la mesa política de Ticuani. Exigen y, al menos en parte, obtienen, el reconocimiento que desean.

La percepción de que el comité llevó a cabo “el proyecto” no se dio sólo como efecto de la retórica, sino también de su ejercicio de autoridad en el municipio en diversas formas. La mayor parte de los ticuanenses en Nueva York aportó su cuota de 300 dólares al comité y luego llamaron a sus parientes en Ticuani para decirles que su agua podría estar en servicio. La municipalidad también utilizó al comité para pedir a los parientes en Nueva York que tranquilizaran a un hombre que amenazaba a sus vecinos en Ticuani. El comité pagaba al trabajador de tiempo completo que se hacía cargo del mantenimiento de la bomba. Como resultado, los ticuanenses en Ticuani y Nueva York se acercan rutinariamente a los miembros del comité para quejarse sobre los servicios municipales. En 1999, Tomás Maestro me dijo que con frecuencia los ticuanenses que regresan de México se quejan con él de las “deficiencias en el mantenimiento” del sistema de agua, lo que el comité reporta a las autoridades en México. Él mismo da seguimiento: “te digo lo escucho de las quejas de la gente... cuando voy a México dos veces al año”. La naturaleza cotidiana de estas interacciones y la creencia de que el comité tiene la capacidad y la responsabilidad de lograr resultados describe su posesión y su ejercicio de la autoridad municipal, en el nivel concreto que importa en las vidas de la gente.<sup>128</sup>

Otros ejercicios de autoridad municipal por parte del comité han sido objeto de críticas. El manejo que hizo del gran baile durante la fiesta del santo patrono, en 1993, hizo brotar el resentimiento. Asistir al gran baile es signo de estatus, al mostrar que se dispone del ingreso necesario para asistir, pero la costumbre era hacerlo en un lugar en el que incluso los que quedaran fuera pudieran “participar” al ver y escuchar la música. Ese año, el comité contrató a un organizador profesional de conciertos proveniente de Nueva York, que colocó una cerca de metal corrugado en vez del alambrado de gallinero, con lo cual obstruyó la visión; estableció un sistema de distintivos y de personal de seguridad para controlar el acceso al escenario. El resultado fue que muchos líderes de Ticuani, incluido el cacique, no pudieron entrar, mientras que los miembros del comité -y yo- lo hicimos libremente. Algunos ticuanenses sintieron que había violado el ánimo de “la fiesta es para todos”, citaron esto como evidencia de que trataba de imponer su voluntad y a la vez estaba desligado de Ticuani.

<sup>128</sup>Véase cómo esta reflexión se aplica al surgimiento de los estados nacionales en su desplazamiento de las identidades locales según la desarrollan Tilly y Tilly, 1975.

## Estructuras de poder local y transnacional coexistentes y límites negociados a la membresía

El observar las negociaciones entre el comité y los presidentes de Ticuani, entrante y saliente, durante la semana de la fiesta, me aportó una mirada directa a las estructuras de poder local y transnacional coexistentes en la política de Ticuani. Cada parte ofrecía una visión diferente del futuro de Ticuani y el lugar de los migrantes en él. El cacique estaba ausente, lo que tomé como un signo de su poder, porque los dos presidentes defendían sus intereses y no podía confrontársele directamente acerca de los pagos. La retórica del comité reflejaba su poder económico y su debilidad institucional. Mientras que don Manuel podía amenazar con dejar de cooperar con el municipio si no se obligaba a pagar a quienes no lo habían hecho, tenía que recurrir a los presidentes para utilizar el poder que sólo ellos tienen: “Tú tienes la ley... no estamos acá.” Cuando don Trinidad negó que el comité tuviera siquiera el derecho a plantear esa cuestión política, éste fijó una fecha, un mes después, en la que todo mundo debería haber pagado, o se retiraría su cooperación. Exigía una carta del ayuntamiento en la que se expresara su acuerdo con este punto.

Don Andrés, el presidente electo, intervino expresando su acuerdo en que todos, incluido el cacique, tenían que pagar, pero le pedía al comité dos semanas más para que “No tengamos que cortarles (el servicio de agua) ni a uno porque vamos a convencerlos” de que paguen. Hizo un llamado a su cooperación como joven alcalde de apenas más de 30 años: “Imagínate qué va pasar conmigo si la primera cosa que hago es cortar el agua” a gente como don Chucho. Quiero trabajar con ustedes pero tienen que ser conscientes de las limitaciones que enfrentamos aquí en Ticuani”. Aunque aparentemente accedía a la posición del comité, don Andrés sagazmente puso al comité a la defensiva al insinuar que podían haber perdido el contacto con la realidad de Ticuani por estar tanto tiempo en Nueva York y se hacía necesario pedirles que “imaginaran” la posición de él. Efectivamente, más tarde me dijo don Andrés, “los paisanos allá viven en otra forma y viven en otra situación”. Y don Chucho, el cacique, me dijo: “es imposible ver los asuntos desde allá (Nueva York)”. Aún más importante, el límite de seis semanas –en vez de cuatro– significaba que la mayor parte de los miembros del comité estarían de regreso en Nueva York, mientras el *cacique* utilizaría una maniobra política local para anular el acuerdo de Andrés, la cual se discute más adelante.

Un acuerdo coyuntural sobre la naturaleza y los límites de la participación del comité en la vida pública de Ticuani surgió a partir de ésta y otras reuniones, reflejando las estructuras de poder coexistentes tanto en lo local como lo transnacional. En primer lugar, se reconoció la legitimidad de la participación

del comité en las obras públicas y en la vida política de Ticuani. Don Trinidad y don Andrés se reunieron con el comité para negociar los asuntos ante los cuales los anteriores presidentes se habían negado y permitieron al comité que hablara por sí mismo en la inauguración. En segundo lugar, ambas partes estuvieron de acuerdo en que los fondos para las familias con migrantes debía cobrarse sólo en Nueva York, simplificando con ello la contabilidad y reforzando el ejercicio del comité de una autoridad en el municipio. En tercer lugar, a lo largo de dos años observé a los líderes del comité y de Ticuani converger en la posición de que los migrantes deben vivir al menos un año en Ticuani para poder ser votados como alcaldes. Este periodo de “renaturalización” resalta de que manera se ven transformados en Nueva York los migrantes de retorno y deben aprender de nuevo las necesidades del pueblo.

Un elemento final es el acuerdo de que todos deben pagar la cooperación de 300 dólares para el sistema de agua potable. Esto enfrenta a las estructuras de poder local y transnacional entre sí de manera directa. Don Andrés nunca obligó a que pagaran a quienes no lo habían hecho. Durante una entrevista en 1999, cuando le dije al cacique y a su hermano que el comité creía que don Andrés no había cumplido su promesa, él respondió:

Él no nos preguntó. Fue un asunto de allá. Nadie puede exigir que pagas tus cooperaciones— es voluntario. Andrés no podía cortar el agua... Ellos pensaron que fue un asunto de Andrés, pero solamente en que él les dijo que iba intentar de convencernos a pagar... Ningún comité puede ordenar a un presidente cuándo las cosas están bien... Si pueden hacer recomendaciones: Si usted ve conveniente bajo de su autoridad, le pedimos en la manera más atenta lo haga para podemos seguir apoyando a usted.

Explicaron que la promesa de don Andrés había sido cumplida a través de un procedimiento local. Después de que el comité se fue, pero antes de que don Andrés tomara posesión del cargo, don Trinidad llevó a cabo una asamblea en Ticuani para decidir la cuestión. Según don Chucho y su hermano “Si... la gente nos dice pagar, vamos a pagar más que \$300. Pero no vamos a pagar a mandato desde allá. Únicamente cuatro o cinco personas venían, entonces no pagábamos.” La asamblea fue convocada por la sección del pueblo de don Chucho, donde pocos votarían en su contra, incluso si hubieran pagado. De ahí que a pesar de todo el poder económico del comité, su invocación de la justicia y el sacrificio que requeriría el sistema de cargos, a final de cuentas prevalecieron el poder local del cacique y su control sobre los mecanismos de gobierno. Puede ser que Ticuani tenga un sistema político transnacionalizado pero todavía se trata en buena parte de política local con poder local.

Este desenlace es irónico pero ofrece una oportunidad de reflexión. El poder del cacique tradicionalmente es a la vez económico, por medio de su papel de intermediario hacia el mundo exterior, y social, por medio de su uso del poder económico para desarrollar relaciones de compadrazgo. El poder económico del comité, modelado a partir del sistema religioso de cargos, se basa en Nueva York, muy lejos de la influencia inmediata del cacique y en la actualidad es mucho mayor que el del cacique en términos de su capacidad para recolectar dinero para el beneficio público. Pero el comité no tiene la capacidad de utilizar ese poder económico para desafiar la base social de su rival en Ticuani. Además de su amenaza de retirar su poder económico, el comité invoca tanto la responsabilidad colectiva del sistema religioso de cargos como los principios de la igualdad y la justicia democráticas al exigir que paguen las 22 personas que no lo han hecho. Pero el cacique es capaz de utilizar su incólume base social local, apoyado en su todavía considerable poder económico privado e –irónicamente– el mecanismo formalmente democrático de una asamblea, para negar al comité el derecho a siquiera hacer la demanda de que paguen él y sus amigos.

## Conclusión

Con el perdón del finado Tip O'Neill, podríamos decir que toda la política de Ticuani es local, aun cuando también sea transnacional. En un grado notable, durante más de 30 años los ticuanenses han negociado con éxito los conflictos, límites y significados implícitos en la membresía en su comunidad política local. Que incluso los críticos del comité vean su participación como normal y legítima es una evidencia de cuán institucionalizada se ha vuelto la vida transnacional de Ticuani. El localismo transnacional ticuanense se refleja también, y a la vez se ve reforzado vigorosamente, en la falta de compromiso del comité con la política estadounidense y el continuado e incluso profundizado compromiso con la política mexicana, poblana y de Ticuani.<sup>129</sup> La tecnología facilita este localismo transnacional duradero, al igual que hace el deseo del Estado mexicano de generar una relación tipo diáspora con los migrantes en Estados Unidos.

Se podría ver a la política que se analiza en este capítulo como una manifestación o una resistencia al capitalismo global, o de “transmigrantes” que trascienden al estado, pero al hacerlo así se perdería el complejo y fascinante juego de la política local. El estado, bajo la forma de la autoridad municipal, es

<sup>129</sup>Mi otro trabajo analiza otras rutas de participación de los mexicanos en la política de Nueva York; véase Smith, 2001a, b.

a la vez un objeto de la acción y un actor en esta política local transnacionalizada. El ayuntamiento actúa, como hace el comité, en un contexto más amplio, creado también, al menos en parte, por el estado central mexicano y por el estado de Puebla. El ayuntamiento contribuye a generar una política transnacional en Ticuani por su cooperación, durante tres décadas, con el comité, aun cuando la autoridad municipal es utilizada también para servir a los intereses del cacique y sus amigos. El concepto que propone Sherri Ortner de “una negación etnográfica” sale a cuento aquí. De haber interpretado las acciones del comité y del ayuntamiento como resistencia a la dominación del capital global, me habría perdido de las motivaciones menos nobles pero bastante humanas del deseo de poder, de enojo o celos y, de igual importancia, del deseo de ayudar a la comunidad y ser reconocido por ese sacrificio, que de hecho animan a la acción. Al documentar el papel del estado en diversos ámbitos y las muy humanas motivaciones de los actores en la vida pública de Ticuani, refino y avanzo en la comprensión de la realidad social transnacional.

Reconstruir la evolución de la relación del comité y el ayuntamiento permite dar cuenta de la vida política transnacional de Ticuani, que adapta las estructuras de poder transnacional y local coexistentes. Aunque el cacique y sus amigos obtuvieron la victoria en el asunto de quienes no pagaron sus cuotas, el comité fue capaz de reformular las reglas que gobiernan su participación en la vida pública de Ticuani, la cual se acepta ahora como legítima por la mayor parte de los ticuanenses, aunque todavía persisten críticas respecto a qué formas son admisibles. No obstante, esto muestra una gran transformación desde que inicié mi trabajo de campo, cuando era anatema la idea de que un miembro del comité compitiera en las elecciones para obtener un cargo en Ticuani. El que continúe la contingencia refleja las diferentes bases de poder del comité, el cacique y el ayuntamiento. El cacique y los líderes locales se benefician de las relaciones locales de compadrazgo, la influencia de su riqueza y por vivir y ser electos en Ticuani. El comité se beneficia por su acceso a la verdadera base de “impuestos” de los ticuanenses con capacidad de ingresos, por la confianza de la gente hacia sus miembros y la función vital que cumplen al crear una vía para que la gente permanezca vinculada a través de sus obligaciones comunales con su terruño. Al negociar los términos en los que los ticuanenses en Nueva York y Ticuani participarán en el gobierno de la comunidad, estos actores institucionalizan la vida transnacional en el ámbito local. El siguiente capítulo traslada su enfoque desde la evolución interna de las prácticas transnacionales de Ticuani hacia cómo les afecta el cambio en la política nacional mexicana.

## La derrota de don Victorio. Transnacionalización, democratización y cambio de régimen en los ámbitos local, estatal y federal

“SOMOS TODOS poblanos... ¡una familia, una comunidad unida!” decía Melquíades Morales Flores, como candidato a gobernador de Puebla en un enorme salón de reuniones de un hotel, mientras a través de la ventana parecía flanqueado por imágenes descomunales en Times Square: una mujer de siete metros de alto con piel de leopardo, anuncios de la más reciente película de Disney y escandalosos anuncios de neón. Había llegado a Nueva York para reunirse ahí con los líderes de los migrantes como parte de una campaña que en última instancia tuvo éxito, para convertirse en el gobernador priísta de Puebla en las elecciones de 1998, y para atraer el apoyo político hacia la mixteca en respuesta a la creciente competencia electoral en el estado. En Ticuani, durante la misma elección, se escucharon porras de victoria en Brooklyn en casa del hermano de don Cuauhtémoc, el maestro que utilizó donativos provenientes de Nueva York para derrotar a don Victorio, el hermano del cacique, en la primer elección que realizara el PRI para seleccionar candidatos a la presidencia municipal. Ambas historias muestran de qué forma no sólo la migración, sino también la creciente competencia democrática en México han transnacionalizado la política mexicana. El gobernador enfrentó la cada vez mayor competencia democrática en Puebla, trasladando la lucha a Nueva York. Don Cuauhtémoc peleó contra el monopolio local del poder en manos del cacique, haciendo uso de dinero proveniente de Nueva York y con un nuevo procedimiento democrático en México. En las páginas que siguen, utilizo la victoria de don Cuauhtémoc sobre don Victorio en la elección de 1989 en Ticuani, para analizar de qué manera estos cambios, más amplios en los ámbitos políticos nacional y estatal en México se ven afectados e influyen en la conducta transnacional de la política ticuanense en Nueva York y Ticuani. De ese modo, desarrollo el razonamiento en el sentido de que los cambios en diversos ámbitos de la política (local, estatal y nacional) y en diferentes espacios (Brooklyn, ciudad de México, Ticuani, Puebla) alteran profundamente la vida transnacional. En este caso, las acciones del estado y el entonces parti-

do político dominante, sirvieron de catalizadoras para la política migrante en el ámbito local tanto en Brooklyn como en Ticuani, poniendo recursos más considerables para la lucha a favor del reconocimiento y respeto en manos de los migrantes. Aquí utilizo también y critico el trabajo de los teóricos de la globalización.

### Aperturas democráticas y política transnacional en México, Puebla y Ticuani

Los migrantes, al igual que los ciudadanos mexicanos, se han beneficiado de la tendencia de México hacia la democratización y la descentralización del poder. El establecimiento del Instituto Federal Electoral (IFE) en México en 1995, dio claridad a las elecciones de modo que la mayor parte de los mexicanos consideró justas las del año 2000: el panista Vicente Fox Quesada acabó con el monopolio que el PRI había conservado por 71 años en la presidencia al ser electo con un poderoso apoyo moral de los migrantes y el apoyo electoral en sus comunidades de origen. Tres medidas específicas ayudaron a catalizar la política transnacional de los migrantes mexicanos. Primero, como parte de la reforma del estado en 1996, el PRI se vio obligado, por la presión de los partidos de oposición, a aceptar un cambio en la Constitución mexicana, mismo que permitió a los migrantes mexicanos votar desde el extranjero en las elecciones presidenciales del año 2000. En segundo lugar, el Instituto Federal Electoral (IFE) publicó un reporte en 1998, diciendo que era factible poner en práctica este derecho constitucional, a pesar de las objeciones sobre todo del PRI, que logró abatir en 1999 la legislación que lo pondría en práctica. Estas dos medidas en conjunto ayudaron a los migrantes a movilizar un considerable apoyo en México y en Estados Unidos a favor de sus demandas de participación política. Ciertamente, éstas no podrían concebirse como las de migrantes que piden una consideración especial; se trataba de ciudadanos mexicanos que pedían ejercer un derecho *constitucional* reconocido. En tercer lugar, el PRI cambió sus mecanismos de selección interna de candidato, como respuesta a embarazosas salidas, incluida la de Ricardo Monreal, quien dejó el PRI y derrotó a su candidato en el estado de Zacatecas, hasta entonces lo más sólidamente priísta.<sup>130</sup> El mayor cambio fue que en vez de escoger a los candidatos por “dedazo”, éstos podrían exigir ahora que se dieran elecciones formales en su partido, o utilizar otras medidas para lanzarse como candidatos.<sup>131</sup>

<sup>130</sup>Véase Smith, 2003.

<sup>131</sup>Formalmente existen ahora cuatro mecanismos para seleccionar los candidatos a la presidencia municipal: 1. usos y costumbres, por el cual los comités de selección locales escogen a los presidentes, en especial en las comunidades indígenas; 2. una “consulta de la base”, una gran asamblea de todos los votantes que muestran su preferencia levantando la mano; 3. un consejo político, mecanismo por el cual la gente elige un consejo que seleccionará un presidente; o 4. voto directo a través de una elección interna con voto secreto.

Estos cambios de mayor envergadura afectaron la política en Puebla, la región mixteca y Ticuani. El candidato Melquíades Morales Flores se enfrentó con un contexto electoral cada vez más competitivo, al que un observador describió como “laboratorio político” en el que los migrantes se volvieron más importantes. A finales de los años ochenta y durante los noventa, el PRI había perdido algunas presidencias municipales en Puebla ante el PRD, y en especial frente al PAN en las grandes ciudades. Además, perdió el control del voto en 1995 cuando el Instituto Estatal Electoral (IEE) lo reemplazó el PRI en la administración de las elecciones y envió a su personal para que supervisara las elecciones locales. La respuesta del PRI en la elección de 1998 tuvo tres aristas: enfocar algunas áreas urbanas para su reconquista, fortalecer su apoyo político en las áreas fuertemente priístas como la mixteca y democratizar sus mecanismos de selección de candidatos a través de elecciones internas; desde los candidatos a presidentes municipales hasta el gobernador. En la mixteca, la estrategia incluía hacer contacto con los migrantes que se encontraban en Nueva York. Un funcionario estatal, en medio de una larga conversación durante una comida acompañada de tequila, me lo describió de este modo:

imagínate si todos los jefes de casa (en Nueva York) quien están mandando dinero (a Puebla) llamaran y dijeran” “ivota por Melquiades!”. Obtendríamos votos si lográramos la buena voluntad de los de aquí. Si pudiéramos hacer que cada persona que envía un dólar incluyera una tarjeta que dijera “vota por Melquíades”, ganaríamos fácilmente.

Estos cambios han catalizado la dinámica tirantez de la relación entre el cacique y sus simpatizantes, y el comité y otros migrantes en Nueva York. El cacazgo de don Chucho, iniciado a finales de los años setenta, y otros similares, son restos localmente poderosos de una maquinaria política más extensa de la familia Ávila Camacho en Puebla, que incluía al que fuera presidente de México. En especial con la erosión de su maquinaria más amplia, los caciques locales se convirtieron en el principal mecanismo por medio del cual el PRI se vinculaba con su base, pero en buena parte tenía que dejarles márgenes de libertad para controlar los asuntos de la política local.<sup>132</sup> Los caciques se enfrentan siempre con el problema de cómo acercar, negociar o luchar con los nuevos grupos que presentan demandas. De igual modo que los avilacamachistas se enfrentaron con grupos de estudiantes y trabajadores que surgieron de la urbanización de los años cuarenta a los sesenta a través de las políticas más liberales en la ciu-

<sup>132</sup> Me baso en Pansters, 1990.

dad de México, los caciques locales en la actualidad afrontan las demandas crecientes de migrantes con recursos, cuyo amplio proyecto se deriva de cambios socioeconómicos de gran alcance originados en la migración, proyecto que además se apoya en una orientación reciente del Estado mexicano hacia los migrantes. Proponer el derecho a exigir una elección previa ha modificado profundamente la política en la mixteca, lo que ha generado campañas donde antes no existían, a través de la cuales fluyen los dólares y las opiniones de los mixtecos de Nueva York.

Este capítulo, como otros trabajos que he realizado,<sup>133</sup> maneja una crítica constructiva de las perspectivas globalistas de la vida transnacional, algunas de las cuales no dejan espacio analítico para los procesos causales de carácter local. Por ejemplo, el sociólogo John Meyer y sus colegas, plantean una cultura y una sociedad mundiales como factor clave para conformar la estructura y prácticas de los estados nación en el periodo de la posguerra. Analizan de qué forma el compromiso cultural global con la democracia y lo que el sociólogo Yasemin Soysal llamaría “los derechos de la persona moderna” han dado forma a la política durante este lapso.<sup>134</sup> Tal perspectiva podría ver las narraciones de los ticuanenses como meramente “llenar los detalles” de la globalización. Después de todo, el compromiso con la democracia es un argumento central que presentan quienes exigen el cambio en Ticuani y México, lo que creó las condiciones para la derrota de don Victorio en 1999. Otros globalistas, como la socióloga y planeadora urbana Saskia Sassen, adoptan una posición con mayores matices al analizar de qué manera se está transformando la posición que ocupa el Estado en el sistema global, y hacer énfasis en que el estado mismo es el agente que debe poner en práctica la mayor parte de los cambios globales que genera el sistema global, en un proceso que a la vez libera al capital para buscar la ganancia más allá de las fronteras, e incrementa, además los puntos de intervención en ese proceso.<sup>135</sup> De manera similar, afirmo que la tendencia hacia la democratización en México genera un espacio para que intervengan los migrantes mexicanos, pero enfatizo la importancia de los sistemas nacional y local en la comprensión de la forma en que se dan estos procesos. Para entender la vida transnacional, la amplia causalidad de la globalización debe ser refractada, se modifica por los cambios en la constitución mexicana, en la política partidista de México y en la cambiante relación con sistemas de poder más antiguos y muy localizados como el caciquismo.

<sup>133</sup>Véase Smith, 2003a y 2003b, acerca de las aproximaciones global y transnacional.

<sup>134</sup>Véanse Meyer *et al.*, 1997; y Soysal 1991.

<sup>135</sup>Véase especialmente Sassen, 1998, y 1988, 1991, 1996; Thrift, 1996, capítulo 6.

*La política en Ticuani antes de 1999:  
caciquismo, compadrazgo y dedazo*

Antes de 1999, una élite conocida por el nombre del cacique, “los chuchos”, elegía a los candidatos y a los presidentes por dedazo. Cada vez que terminaba un periodo de tres años en el gobierno municipal, los Chuchos decidían quién sería el próximo candidato del PRI, lo que equivalía a la elección en esta región dominada por ese partido. Según los ticuaneses entrevistados. Era de esperar que cada candidato cuando dejara su cargo fuera más rico que al entrar, además, sus cuentas recibían escasa supervisión por el sucesor, quien contaba con la misma cortesía. El dedazo se reforzaba a través del compadrazgo, que don Emiliano describía así: “Chucho ponía a *don fulano de tal...es puro apadrinado.*” Otro dijo:

Desde todo los presidentes quien elegía el presidente eran ellos... Ya cuando decían va a ser presidente fulano de tal, bueno ya la gente no decía nada, ya lo escogieron... y este año cuando realmente se hace por votación, fue con los problemas. Y anteriormente por ellos venía pasando, los dinosaurios se venían pasando el mismo hueso ellos. Ya hasta decía, falta Primo, falta Segundo, porque ya ellos más elegían. Fue como esta vez que ya tenía a elegido, pero fue cuando se hace por votación.

Describir a los Chuchos como “dinosaurios” los sitúa entre los priístas de línea dura, percibidos como dispuestos a perpetuar el fraude u otros medios de conservar el poder. Según estos observadores los Chuchos estaban enojados porque no pudieron “dar” la presidencia a los hijos de Chucho, que estaban en “la línea”, ello sugiere el grado al cual sentían que su poder se había normalizado. Aunque él no estaba de acuerdo, don Chucho me describió el antiguo sistema de escoger candidatos en términos similares, diciendo que “no había voto... simplemente hablábamos con la gente para consultar a la base”. Que don Chucho invocara una “consulta a la base” para justificar la selección anterior de los candidatos es completamente comprensible, porque así era como el PRI arreglaba los asuntos. Efectivamente, una “consulta de la base” es uno de los cuatro métodos reconocidos en su reforma de 1998 como legítimos para la seleccionar a los candidatos locales (los otros son una elección interna, “métodos costumbristas y tradicionales” y un “consejo electoral” para elegirlos). Aquí el PRI intenta negociar entre distintas realidades políticas locales, incluida la decisión por consenso en las comunidades indígenas, el constante dedazo en los municipios en que hay pocos cuestionamientos a su poder y el uso de elecciones internas para reforzar su legitimidad en los municipios en que sí existe oposición. La intervención de los

migrantes en el ámbito local, a través de las elecciones internas, no estaba entre las formas que anticiparan los funcionarios del PRI; pero la democracia abre procesos políticos, generando incertidumbre y promoviendo la innovación.

Los cuestionamientos al monopolio de los Chuchos en el poder se veían desanimados por la memoria de más de 30 años de derramamiento de sangre en lo político, antes de que lograran el poder. Aun cuando se hacían más ricos en el cargo, que nadie resultara muerto en las represiones políticas durante el cacicazgo de los Chuchos, o incluso después de que su candidato fuera derrotado en 1999, les da la posibilidad de reclamar legitimidad en la buena conducción política en el contexto de la mixteca. En segundo lugar, que no se diera una elección interna formal hacía difícil oponerse a ellos. En algunos ranchos, los candidatos eran seleccionados contando las manos levantadas a su favor, o por reunirse físicamente con el candidato en una asamblea pública. Dado que siempre ganaban, muchos concebían las elecciones como una farsa. Y vista la sangrienta historia de Ticuani, el monopolio no violento del poder por parte de los Chuchos parecía un buen negocio. Y don Chucho se crió pobre, trabajando en la agricultura; en ese entonces la gente pensaba que él los entendía bien, y los trataba con respeto en sus interacciones personales.

Chucho sostiene que no es un cacique y cuando le hice notar que por lo común se hace referencia a su persona como tal, respondió: “¡No sé qué quiere decir qué es caciquismo! Soy de las personas que no van en frente... trabajo atrás que ellos... Quiero al pueblo. Me siento como un servidor como el hombre más sencillo, porque sirvo a la gente más sencilla.” Tomada directamente, esta respuesta parece confirmar su condición de cacique, debido a que puede influir tras bambalinas en las cosas, sin visibilidad o que se le pidan cuentas. En vez de explicar por qué la gente lo llamaría cacique, reiteraba que su hoja de servicios no debería confundirse con caciquismo: “Me invitó algunos presidentes a trabajar juntos... nunca intervine. Si yo trabajo y coopero, pero eso no es caciquismo... Esas personas quien dice eso sean muy tonto, con egoísmo y rencor... Yo no soy un cacique. Yo trabajo con nobilidad, sencillez, honradez, y amor del pueblo.” En efecto, cada uno de los sucesivos presidentes le ha pedido a Chucho que utilice su riqueza y contactos fuera de Ticuani para impulsar los proyectos. Que todos en el pueblo lo llamen cacique, incluidos los Chuchos, sugiere que funciona como tal. Su negativa a reconocer esa posición se convierte entonces en un ejercicio de su poder de cacique.

Las reglas para la selección de candidatos del PRI en 1998 acabaron con el monopolio del dedazo en la política de la mixteca y abrieron una puerta más amplia a la participación de los migrantes. En Ticuani, el resultado inmediato fue que un grupo de maestros políticamente activos propuso a uno de sus filas, don Cuauhtémoc, para que compitiera con el candidato de los Chuchos, don Victo-

rio. Movilizaron también a los ticuanenses en Nueva York, con lo que el comité se dividió entre quienes apoyaban a los Chuchos y los partidarios de los maestros.

*La violación de la economía moral del caciquismo:  
el periodo de Tito, 1997-1999<sup>136</sup>*

Parte de las razones por las que los cambios en las reglas de selección de candidatos tuvieron un impacto tan grande en la elección de 1999 consistió en que Tito, el presidente anterior, había violado lo que podría llamarse; economía moral del caciquismo. La economía moral se refiere a la reciprocidad asimétrica que con frecuencia gobierna las relaciones entre personas con poder desigual. Estas relaciones son asimétricas y se les entiende como tales, pues conceden privilegios a quien es ya el más poderoso, pero estos privilegios tienen límites que no pueden excederse, ya que implican reciprocidad y respeto para la persona.<sup>137</sup> En Ticuani, el *cacique* y sus presidentes “prometieron” no robar demasiado del municipio y dotar a los líderes que los apoyaban –de manera especial en los ranchos– con recursos públicos para su distribución. Bajo Chucho, también prometieron que no habría derramamiento de sangre. Los líderes leales al *cacique* serían también recompensados con un padrínazgo menor, empleo, crédito para construir sus casas o buenas tasas de intercambio en dólares por pesos en la tienda de Chucho. Aunado a la enorme devaluación del peso en 1994-1995, que estancó la economía mexicana e hizo que fuera más difícil pagar los programas municipales, la mayor parte de la gente señala de igual forma la mala administración de Tito, su arrogancia y falta de respeto, como la clave para la derrota de don Victorio. Se dice que simplemente robó demasiado y distribuyó muy poco. Un ticuanense declaraba que “la gente desconfía en el grupo de los Chuchos, por Tito, porque Tito se hizo de su rancho, Tito se hizo de su camioneta... Tito se la vivía en la baraja y apostando. ¿Y qué dijeron? Es que si Victorio va a subir a ser lo mismo”. Don Artemio, un antiguo miembro del gobierno municipal de Tito, quien había fungido como vigilante fiscal, describió cómo el problema no era que Tito hubiera robado del pueblo –todo mundo lo hacía y no era técnicamente difícil de llevar a cabo– sino que lo había hecho con insolencia y arrogancia.

Si hubiera robado con lógica... aunque hubiera robado la misma cantidad.  
El problema que fue ostentoso, o sea su conducta la que lo perdió... yo

<sup>136</sup>He cambiado los años de los periodos para conservar la confidencialidad.

<sup>137</sup>La idea de una “economía moral” se origina en los filósofos escoceses Adam Smith y David Hume durante el siglo XVIII; ellos esperaban que los mercados capitalistas emergentes promovieran la libertad individual, recompensaran la inversión prudente y castigaran la codicia, suscitando con ello la autorregulación. Los usos contemporáneos incluyen a Scott (1976 y 1985) y Thompson (1963).

siento que su error no fue tanto el tamaño del pecado como el tamaño del escándalo. Se compró vehículos nuevos, construyó... equipo tecnificado para riego, casa para los peones. Entonces eso fue lo que llamó la atención de la gente.

Haciendo cuentas conmigo, don Artemio calculaba que el 21 por ciento del presupuesto se lo había robado durante los primeros dos años, cerca de 85,000 dólares. Y decía, “ise puso peor en el tercer año después de que renuncié!” Los críticos más agudos de Tito alegan que se robó todos los fondos de un programa para combatir la pobreza con lo que se compró una granja y animales; un antiguo trabajador me mostró fotografías que tomó de los animales que decía se compraron con ese dinero. Además, Tito además era visto como grosero, irrespetuoso y aprovechado de la falta de educación de la mayor parte de los ticuanenses. Su robo al pueblo no pasó por alto, según don Artemio, por su “maltrato a nuestra gente, los humillaba y les preguntaba, “¿por qué vienen a verme a mi casa? Los atenderé en la presidencia”, ese tipo de cosas... Nuestras gentes son sencillas, humildes y se aprovechó de eso.

La codicia de Tito violó otras dimensiones de la economía moral de Ticuani. No sólo robó demasiado, sino que desperdició el dinero al invertirlo en negocios que fracasaron. Un crítico comentaba que ahora vivía de “vender leche –la misma leche de las vacas que les robó a los campesinos!” Además, al robar demasiado, hizo imposible que los líderes locales de los ranchos cumplieran con sus promesas. El representante electo en uno de los ranchos más pobres de Ticuani me dijo que de hecho le pidió a Tito “un documento negativo... dame una carta diciendo que no me diste dinero para que yo pueda mostrarle a mi gente que no estoy robando, porque saben que se supone que cada mes yo reciba dinero para proyectos”. Además, Tito hizo un mal trabajo en los proyectos que emprendió, como un pozo demasiado superficial que “se secó”, como una promesa. Éste y otros ranchos que tuvieron que rogar para obtener sus presupuestos votaron en contra de don Victorio en 1999.

### *Las nuevas reglas y la elección de 1999*

En concreto, los cambios en las reglas de selección de candidatos de 1998 significaron que los maestros podrían exigir una elección interna y que la organización estatal del PRI enviaría supervisores para asegurar que fuera justa. Esta intervención “de fuera” en el monopolio del cacique hizo que el proceso y el resultado de las elecciones fueran muy distintos de las previas. Meche contrastaba la elección de 1999 con la de 1989, cuando don Lucio perdió frente a don Alberto, porque los Chuchos “compraban votos... (y) presionaban a la gente” y

no se usaban credenciales de elector, lo les que permitía traer a sus amigos de otros pueblo e incluso a migrantes para que votaran por ellos. En 1989 acabaron con un empate haciendo un recuento, en el que súbitamente se encontró un “voto perdido”. Pero en 1999, la elección fue “libre, como en Estados Unidos”. Mientras que los Chuchos habían organizado el conteo de los votos en 1989, bajo el nuevo sistema el liderazgo del PRI supervisó. De ahí que al invocar su derecho a elecciones internas, los profesores efectivamente sacaron la elección del control del cacique y la hicieron entrar en la arena más formal de las regulaciones del ámbito estatal del PRI.

La elección interna también dio a los que estaban en Nueva York una oportunidad de colaborar, aportando dinero. Unos 50 simpatizantes de don Cuauhtémoc en Nueva York contribuyeron con unos 1,390 dólares para la elección interna, lo que les permitió movilizar una caravana de “22 vehículos” de simpatizantes para que visitara los ranchos en los que se apoyaba marcadamente a don Cuauhtémoc. Esto tuvo relevancia porque en elecciones previas sólo los Chuchos habían conseguido el dinero para tales caravanas, lo que, según me dijeron los líderes en los ranchos, impresionaba a la gente de ahí. Por tanto, las donaciones de los migrantes neutralizaron la ventaja local del cacique en cuanto a recursos. Don Cuauhtémoc y don Artemio describían de qué forma podían obtener sólo unos 10 dólares por salida de parte de sus simpatizantes en México, pero con el dinero de Nueva York podrían “llevar gente de que nos vieran las comunidades que... contábamos con gente, ¿sí? Si tú eres un ciudadano y me ves solo vas a decir no pues, no tiene quién lo apoye, mejor me voy con aquél”. Don Artemio añadió: “fue un impacto psicológico”. Además, el regreso de algunos de los simpatizantes más activos de don Cuauhtémoc implicó la llegada de efectivo fresco y dio la impresión de un apoyo apabullante, ya que los Chuchos no contaban con simpatizantes de retorno. Muchos creían que don Cuauhtémoc obtendría el apoyo financiero del comité para sus proyectos. Don Chucho, el cacique, también afirma, aunque de manera inexacta, según creo, que el comité envió fondos para la campaña de don Cuauhtémoc.

Bernardo, hermano de don Cuauhtémoc, nos contó de su emoción cuando “mi hermano finalmente llamó a las nueve de la noche... ¡y nos dijo que había ganado!... Yo ayudé en eso y sí, ¡ganamos!” El conteo de los votos que exponemos en la tabla muestra el mayor apoyo en los ranchos agrícolas que habían perdido más bajo Tito y el antiguo régimen. (Los pobladores de los cinco ranchos de Ticuani votan en dos casillas, enlistadas a continuación, además de la cabecera). Cuauhtémoc ganó el 79 por ciento del voto en una encuesta en los ranchos y el 73 por ciento en la otra.

Perdió por tan sólo 11 votos, 2 por ciento, en la cabecera, en donde era más fuerte el apoyo a Victorio. Estos resultados representan un fuerte rechazo a don

Tito y los Chuchos (aunque no de manera permanente, como veremos). Al final de cuentas, Cuauhtémoc ganó 61 por ciento del voto comparado con el 39 por ciento de don Victorio.

A su favor y de alta importancia dado la historia de violencia política en Ticuani, los Chuchos tienen el haber reconocido pacíficamente este resultado. No hicieron uso de la fuerza para tratar de detener a Cuauhtémoc al ocupar el cargo, como había sucedido antes por un equipo perdedor en El Ganado. Pero acusaron a los simpatizantes de Cuauhtémoc de comprar votos con dólares diciendo: "...el comité de Nueva York mandó quién sabe cuántos miles de dólares para que pudieran comprar votos... ¡300 pesos cada uno"! En segundo lugar, aseguraban que Cuauhtémoc tenía influencias en el PRI estatal y que a ellos se les había castigado por apoyar a un candidato que se oponía al ganador eventual, Melquiades Morales Flores. Los Chuchos alegaban que el PRI estatal "...mandaban pocos boletos donde tenía pocos votos, y muchos boletos donde tenía muchos votos... (en un rancho) tenían más boletos que gente. Nos amenazaron a mis gentes... Eso fue en un nivel estatal, porque Cuauhtémoc y Artemio trabajaban con Melquiades, y nosotros apoyábamos a José Luis Flores". Es interesante que todas estas acusaciones implicaran el uso inadecuado de los recursos de parte de Cuauhtémoc fuera del municipio y por tanto fuera del control del cacique, por lo que se le acusaba de no ser auténticamente "ticuanense". La derrota de don Victorio insinúa una nueva era en la política de Ticuani.

### **El comité de Nueva York y la elección de 1999**

Las elecciones municipales de 1999 también alteraron el lugar que ocupaba el comité en la política transnacional de Ticuani. En primer lugar, se veía dividido entre quienes apoyaban a don Victorio y quienes se inclinaban por don Cuauhtémoc. Una encuesta previa a las elecciones mostraba que el comité estaba dividido con 16 miembros a favor de don Victorio y 11 a favor de don Cuauhtémoc. En segundo lugar, quienes apoyaban don Cuauhtémoc se movilaron en Nueva York, con lo que dieron fin al monopolio del comité en las actividades de colecta de dinero entre los ticuanenses o sus representantes. El comité se negó además a colaborar en los proyectos de don Cuauhtémoc al negarle el acceso a los dólares en Nueva York, lo que hizo imposible que promoviera grandes proyectos.

En Ticuani se suscitó un interés particular por don Emiliano, miembro fundador que había trabajado con el comité durante más de 30 años. Tras haberse jubilado, residir en Ticuani durante dos años y haber organizado el banquete, tanto los Chuchos como los maestros temían que don Emiliano ofreciera el apoyo del comité al otro candidato, o se lanzara él mismo como tal. Ambos lados intentaron inclinarlo hacia ellos. Su posición resultaba complicada por el

hecho de vivir cerca de los Chuchos, pero en los dos años que llevaba en Ticuani los había concebido como “el monopolio de un equipo (que) no quiere trabajar limpiamente para el pueblo... Lo quiere para su propio beneficio”. No obstante, se negó a unirse al equipo de don Cuauhtémoc, en el que se incluían muchos que habían trabajado con el comité en Nueva York. Describió cómo la gente de don Cuauhtémoc le había pedido que se les uniera, pero se negó:

No acepté la posición. A los pocos días viene Victorio para invitarme... Del otro equipo. Le digo Victorio, no puedo, sinceramente, no puedo. ¿Por qué Emiliano? ...Le puse pretexto. Resulta que tuve una llamada por teléfono con los amigos del Comité y pues nosotros vamos a ser personas neutras. Nosotros queremos trabajar para el pueblo. No queremos agarrar equipo... Por favor, descártame si me tienes en tu lista... Porque pues no me quiero meter en algo que veo que está empatado y no están bien las cosas... Así fue que me deslindé de los dos...

El comité negoció así su propia división interna acordando permanecer neutral en la elección y quedándose “por encima de la política” y la corrupción que asocian con la política municipal. Su neutralidad hacía que pudiera trabajar, si lo decidía, con quien ganara la elección. Negoció también un acuerdo con los simpatizantes de don Cuauhtémoc en Nueva York, en el sentido de que diferenciarían claramente sus actividades de los foros públicos del comité. Una vez establecida públicamente su neutralidad, quedó en espera de los resultados de la elección. Sus acciones posteriores sugieren que tenía interés propio en el resultado.

### **La dinámica del sistema político transnacional de Ticuani tras las elecciones de 1999**

La democratización –bajo la forma de una elección interna en el PRI en Ticuani– abrió oportunidades para que los ticuanenses en Nueva York apoyaran de manera más efectiva a sus aliados en Ticuani en su oposición al poder de los Chuchos. Permitted que el poder económico de los migrantes se convirtiera con mayor facilidad en influencia política en Ticuani y les dio un mecanismo para participar en la selección de candidatos distintos a los apoyados por los Chuchos. No obstante, también abrió senderos a la participación de la generación más joven en la política, con lo que se dio una ruptura en la relación previa entre el comité y el municipio.

El comité se ha negado a trabajar con don Cuauhtémoc. Describe esta postura como una continuación de su política iniciada periodo y medio antes, cuando criticó la forma en que don Andrés había cambiado, de no tener dinero “siquiera para comprar una bicicleta”, a poseer un carro, una casa y otras

cosas caras. El comité ha trabajado de manera “muy independiente” en proyectos específicos, como la remodelación del templo de Ticuani, pero evitaba hacerlo con el ayuntamiento.

Don Cuauhtémoc ve la negativa del comité a trabajar con él como un castigo por haber terminado con sus arreglos con los Chuchos. ¿De qué otro modo, se pregunta, puede explicarse que en el pasado trabajaran con presidentes a los que no conocían, pero no con él que colaboró muy duro con ellos durante sus años en Nueva York (un punto que he visto incluso sus más duros críticos le reconocen)? Los simpatizantes de don Cuauhtémoc eran sobre todo hombres en edades que fluctuaban entre los 20 y los 40 años, mientras que el comité estaba compuesto primordialmente por hombres entre los 40 y 70. Don Cuauhtémoc percibe su ira como prueba de que don Manuel era el cacique en Nueva York, que correspondía con el cacique Chucho en Ticuani. Observadores menos críticos describen de qué manera los intereses del comité y de Chucho estaban vinculados para perpetuar el viejo sistema, incluso cuando competían por las influencias dentro de éste. Las declaraciones del comité en el sentido de que estaba esperando para ver si Cuauhtémoc trabajaría de manera honesta se contradicen con el patrón en las tres transiciones anteriores –denunciar al antiguo presidente como corrupto, declarar duramente acerca de la transparencia ante el siguiente presidente y luego trabajar con él. Pienso que el comité boicoteó el periodo de don Cuauhtémoc debido a sus diferencias internas de opinión y se mantuvo al margen, apostando (correctamente) a que volverían a su colaboración con los Chuchos tres años después, en 2002.

*La reunión “privada” de don Cuauhtémoc con el ayuntamiento en Nueva York, octubre de 2000*

A pesar de la falta de apoyo de parte del comité, el nuevo presidente de Ticuani visitó Nueva York durante varios días en octubre de 2000, para reunirse con los ticuanenses e intentar atraer fondos de manera directa. También esperaba bajar las expectativas de un cambio dramático entre sus simpatizantes en Nueva York. Éstos, al regresar durante el verano le recomendaron que hiciera un viaje antes de que la gente volviera a Ticuani en enero, para:

desengañar de lo que dice de mí, que se dice de mi gobierno... Ellos me invitaban a que yo viniera, para dar mayor detalles. Porque hay gente, pues, de mala fe, que daba otras versiones diferentes a la realidad. (RS: ¿Qué están diciendo?) Sí, un presidente que no hace nada, ...que todas sus promesas, sus compromisos, no los ha cumplido... Y pues a mí me ha tocado hacer obras que deberían haberse hecho en el gobierno pasado.

Las condiciones históricas parecían contradecir la intuición de que el comité no trabajaría con él. Tanto la transparencia de las elecciones de 1999 como el terremoto en Puebla durante el verano de ese mismo año debieron haber movilizadado un apoyo mayor, no menor, por parte del comité.

Sin embargo, la visita de don Cuauhtémoc fue discutida como “privada”, en contraposición con la anterior visita “oficial” de Tito. En efecto, el miembro del comité que inició la sesión declaró su visita “no oficial, sino... privada... entre sus amigos”. El término “amigos” establece un límite al enfatizar la naturaleza privada del acontecimiento, negando con ello a Cuauhtémoc la posibilidad de declarar que había consultado con la comunidad de Ticuani en Nueva York. Esto es irónico porque en la reunión estuvieron presentes varios de los críticos y de los partidarios de Cuauhtémoc, unas 50 personas, más que en la mayor parte de las sesiones del comité. Además, en agudo contraste con la visita “oficial” de don Tito, Cuauhtémoc llegó con una agenda clara de proyectos que planeaba realizar, con los presupuestos preparados y con videos que documentaban las necesidades. En vez de hacer promesas imposibles de cumplir, entre ellas la de acabar con la migración, como había hecho Tito, Cuauhtémoc propuso planes más modestos pero factibles.

Él enfatizó que ciertos proyectos –como la reparación del palacio municipal después del terremoto– eran vistos como “lujos” por parte del estado de Puebla y que no tendría fondo alguno para ellos, en especial después de que su proyecto se había recortado por el terremoto. Reparar el palacio municipal era uno de esos planes y causaba vergüenza en el pueblo, ya que los ticuanenses y los agentes viajeros por igual le habían dicho que estaba “feo” y que era “una vergüenza”. Mostró un video del palacio, describió cómo el costo de repararlo, impermeabilizarlo y pintarlo sería de unos 3,500, pero que sus esfuerzos por recolectar dinero en Ticuani le habían reportado menos de 10 dólares. Un segundo proyecto consistía en reparar la plaza, a la que los migrantes habían dotado de adoquines más de 30 años atrás. Concluía: “espero que los compañeros de Nueva York reconozca que no podemos hacer nada sin dinero suficiente”.

El debate que se dio a continuación mostró las diferentes posiciones en la política transnacional de Ticuani. Los simpatizantes de los Chuchos y de Cuauhtémoc no sabían de qué manera hacer presión en la capital del estado de Puebla, como había hecho Chucho. Un miembro del comité se rió de que los 3,500 dólares constituyeran un obstáculo para Cuauhtémoc e hizo la siguiente declaración despectiva “Suena tan bonito que sea tan poquito”. Otros criticaron al comité de don Manuel y preguntaron por qué no consultaban a la mayoría de los ticuanenses. Don Manuel y Tomás Maestro respondieron que pocas personas asistían a las reuniones abiertas y que ellos querían trabajar

“por el bien del pueblo”, pero que no ayudaban ahí porque “el gobierno hace promesas pero no las cumple”. En su presencia repitieron públicamente su negativa a trabajar con el nuevo presidente.

Lo que me fascina del caso son los significados de “privado” y “público” en el contexto de la política transnacionalizada de Ticuani. ¿Cómo puede ser, me preguntaba yo, que el presidente hiciera tan sólo una visita “privada” si va a Nueva York por asuntos de Ticuani? El siguiente pasaje continúa en extenso nuestra discusión acerca de cómo Tito, el presidente anterior, había sido invitado para una visita oficial, mientras que la visita de Cuauhtémoc era descrita por todos como “privada”. Comencé por preguntarle “¿qué tendría que pasar para que (la suya) fuera una visita oficial?”

Cuauhtémoc: Oficial –que don Manuel me hubiera invitado. Porque, él tiene el Comité...

RS: Pero te invitó Carlos...

Cuauhtémoc: Fue particular... Fue no más invitación de simpatizantes con mi persona.

RS: Entonces el Comité de don Manuel –la gente lo ve, incluso usted, como un comité público de Ticuani. Casi como un órgano del gobierno, aquí, del municipio; ¿no?

Cuauhtémoc: Yo no lo tomo así porque pues no se ha puesto a mis órdenes para trabajar. Aparte de eso, don Manuel tiene que consultar a los ciudadanos... de que tiene que seguir como presidente... Porque ya parece como Porfirio Díaz, vitalicio, por mucho tiempo... Fui como presidente, pero fui... para dar a conocer a todos los que asistieron... Sí pero ahora sí que me faltó el apoyo del Comité de don Manuel... no me siento tranquilo...

RS: Es una cosa pues, bien clara, de que ellos son el Comité más importante allá...

Cuauhtémoc: Sí, sí, sí, sí.

RS: Es únicamente ellos que pueden dar una invitación oficial? ... Ellos hablan en el nombre de la ticuanensicada allá –¿así es?

Cuauhtémoc: Sí... Pero digo que no sé cómo fueron nombrados ellos, mas sin embargo sé que ellos están al frente...

RS: Como el presidente de Ticuani recientemente electionado, tu entendimiento es de que para hacer una visita oficial tú tienes que esperar hasta que el Comité te invita.¿ Tú no puedes hacer tu propia visita oficial?

Cuauhtémoc: No. Porque si ellos no se ponen al frente que ellos supuestamente controlan gente. ¿A qué voy a ir?... iría a visitar mis hermanos, mis hermanas, si a los amigos.

Cuauhtémoc alterna entre cuestionar la legitimidad del continuado control del comité del acceso a los dólares y los ámbitos públicos ticuanenses –por ejemplo, al comparar a don Manuel con el dictador mexicano Porfirio Díaz (quien gobernó de 1876 a 1911)– a reconocer lo mucho que necesita la ayuda del comité. Al final el presidente electo de Ticuani reconoce al comité como la cara de facto de los ticuanenses en Nueva York, y hace de su visita, en ausencia de su apoyo, algo que apenas es una visita a “aquellos que simpatizan conmigo como persona”. Dicho estado de cosas es una muestra del grado al cual el comité realmente representa una alternativa y hasta cierto grado una cara autónoma de la autoridad municipal. Dentro de su “jurisdicción” en Nueva York, incluso el presidente electo de Ticuani –quien según un lógico de elecciones mexicanas debería ser el representante de todos los ticuanenses– tiene que reconocer su poder. La facilidad con que se transita en el lenguaje entre lo público y lo privado da una idea de la manera en que las instituciones que procuran reconciliar los intereses, cada vez más diversos, de los ticuanenses en nueva York se han visto minadas, aun cuando en otros ámbitos del estado intervienen para, de alguna manera, la institucionalización de la vida transnacional.

### El estado de Puebla y su diáspora

La historia de Ticuani de estructuras paralelas de poder entre los caciques locales y las asociaciones de oriundos en Nueva York no es única. En efecto, como se hizo notar antes, los funcionarios estatales en Puebla señalan que en el año 2000 los migrantes de retorno tenían 16 presidencias municipales de los 18 municipios de la mixteca –el 89 por ciento. Sólo las dos ciudades más grandes, que cuentan con menos emigrados, están gobernadas por no migrantes. Cinco o seis de estas 16 han visto alterados sus resultados electorales por los fondos que han enviado los migrantes de Nueva York. En todo el estado, los migrantes participaron activamente en las elecciones en más de 50 de los 217 municipios poblanos.<sup>138</sup> Esta influencia creciente de la migración en la política mixteca ha generado a la vez preocupación e intentos estratégicos por reconocer, organizar y utilizar a los migrantes. El primer paso del candidato Morales Flores fue hacer campaña en Nueva York, en notable contraste con el olvido de los migrantes que mostró su predecesor –y luego organizó un gran “encuentro con la militancia” de 3,500 líderes políticos en la mixteca para reportar acerca de su

<sup>138</sup>Estas cifras provienen de varias conversaciones con funcionarios estatales, incluido Mario Riestra, quien fungió como asesor del Gobernador Morales Flores en los asuntos de migración y que encabezaba el Conofam (Consejo Coordinador Nacional de las Oficinas de los Estados para los Migrantes en el Extranjero).

viaje a Nueva York. Trajo consigo a líderes cívicos y empresariales desde ahí a la mixteca, alabándolos por su éxito allá pero no haber perdido “su idioma, su cultura y sus valores”. Prometió desarrollar la mixteca y profundizar los lazos entre Puebla y los poblanos en Nueva York, incluida la necesidad de hacer campaña y darles el derecho al voto desde el extranjero a los migrantes que se encontraran al otro lado de la frontera. Como gobernador instituyó un programa Dos por Uno, por el cual los fondos recolectados en Nueva York serían empataados por el doble de esa cantidad por el estado de Puebla, y creó la Casa Puebla, que es una organización no lucrativa en Nueva York la cual aporta programas culturales y organizó un teletón en Univisión después de los ataques del 11 de septiembre de 2001, para ayudar a la gente a localizar a sus seres queridos. Funciona también como una parte informal del aparato político del gobernador en Nueva York, lo que le ayuda a obtener legitimidad en casa al expresar su preocupación por los poblanos en el extranjero. El principal benefactor de Casa Puebla, Jaime Lucero, es un exitoso empresario mexicano naturalizado estadounidense, a quien el presidente Fox, al asistir a la inauguración de su fábrica y el bautizo de su hijo en Puebla, alaba como líder migrante.<sup>139</sup>

Otros dos vínculos significativos entre los poblanos en Nueva York y Puebla merecen nuestra atención. El primero lo constituye el senador priísta Germán Sierra Sánchez, quien ha trabajado en las comisiones del senado sobre migración, cuya retórica enfatiza que el PRI “ha pagado” por su olvido de los migrantes en el pasado y que ahora ejerce el liderazgo en el cultivo de las relaciones con ellos. El segundo lo constituye Mario Riestra, presidente de la Conofam, acrónimo que denota al Consejo Coordinador Nacional de Programas a Nivel Estatal para los Migrantes en el Extranjero, quien ha organizado reuniones muy exitosas en Puebla con la idea explícita de fortalecer la diáspora; Conofam presentó recientemente un documento al Congreso mexicano en el que recomienda que 20 de los 2,000 puestos regionales en la cámara federal de diputados deberían asignarse a los migrantes *como tales*. Tendrían sus puestos en el Congreso mexicano y estarían presentes en las sesiones, pero regresarían a sus hogares y sus representados de la diáspora en Estados Unidos. Los esfuerzos de Morales Flores, Sierra Sánchez y Riestra constituyen intentos por desarrollar lazos con migrantes poderosos en Estados Unidos y situarse públicamente como gente que apoya la inclusión de los migrantes en la comunidad política imaginada.

Los efectos concretos de ese apoyo simbólico todavía están por verse. Algunos migrantes subrayan la comparación favorable entre Morales Flores y el anterior gobernador de Puebla, Manuel Bartlett, a quien muchos veían apático

<sup>139</sup>Véase Thompson, 2001.

hacia los migrantes en general y hostil ante la idea de su participación en la política poblana. Evidentemente, Morales Flores merece crédito. Aunque algunos lamentan que el gobernador no haya visitado Nueva York con la frecuencia que el candidato Morales Flores dijo lo haría. Sólo lo he visto en Nueva York dos o tres veces durante los primeros cinco años de su sexenio. Además, hay quienes citan una larga lista de proyectos que se han discutido con él y que no han sido objeto de acciones reales, entre ellos: la creación de una federación en el nivel estatal de los poblanos en Nueva York, como ya han existido desde los años ochenta y noventa para migrantes en California, oriundos de diversos estados mexicanos; alguna discusión más concreta del derecho al voto desde el extranjero por parte de los migrantes en las elecciones estatales de Puebla —esa ley ha sido promovida recientemente en Zacatecas y en otros lugares se está discutiendo; mejores programas de intercambio para los jóvenes en la mixteca y Nueva York, incluido el de enviar profesores a Nueva York para que trabajen con la juventud poblana que se encuentra ahí; programas para ayudar a que las mujeres entren en contacto con sus esposos migrantes desarraigados; e incluso un centro para el estudio de la migración en la región mixteca.

Una de las razones por las que los políticos y los funcionarios estatales intentan posicionarse con tanto entusiasmo como defensores de los migrantes en México, es porque ven a qué grado la migración está transformando la región mixteca y cómo la democratización abre espacios para que los migrantes influyan a través de dinero sobre las campañas; su postulación a los cargos, y por otros medios. Lo importante aquí es que las instituciones del estado o los partidos políticos, aun en el ámbito local, tienen un gran peso en la manera que se manifiestan las fuerzas más amplias de la transnacionalización y la globalización. Un funcionario que trabajaba en la Casa Puebla y la mixteca ve cierto “estancamiento” a medida que tanta gente se va, muchos no trabajan y se vuelven dependientes de las remesas. También ve que la mixteca atraviesa por una “transculturización o transpolarización de una cultura ni siquiera mexicana, ni siquiera americana hacia la mixteca, una cultura híbrida... un mestizaje”. Percibe cierto peligro en que los migrantes que regresan entren con tal fuerza en la política. El problema tiene varias facetas. La primera implica un nuevo espacio político que se abre para que los migrantes puedan reclamar un acceso al poder. Mientras que la mayor parte de las elecciones se decidía previamente por “los caciques y el partido (PRI)”, las nuevas reglas abren el proceso para los migrantes, quienes, en su opinión, han sido transformados profundamente por la migración:

la apertura del PRI a las elecciones primarias en los municipios se abre un espacio en la política en las que el poder económico de los migrantes y ese

liderazgo de opinión ...les permite generar candidatos... que no necesariamente conocen la vida política y social de su pueblo y las necesidades... y que tratan de llevar el modelo americano de desarrollo a sus comunidades.

Reconoció que son legítimas las quejas de los migrantes en el sentido de que es frecuente que el dinero enviado para los proyectos acabe por ser robado o mal administrado. Pero culpó a la “mala televisión... los noticieros en español (que) hacen que los migrantes quieran provocar un cambio... luchar contra la corrupción” como causa de la infelicidad de los migrantes con la política. Además el peligro aumenta cuando los recursos financieros provenientes de Nueva York apoyan mejores campañas, lo que se traduce en más votos en Puebla, lo cual irrumpe en los arreglos del poder de los caciques locales. Sí, dijo, el migrante se convierte en el presidente municipal, pero entonces hay varios partidos en el pueblo, no uno, y “cinco o seis facciones políticas”. Continúa:

Es un cambio de mucho riesgo porque... el cacique pierde poder, ¿no? ... (el migrante) pagas el baile... empiezas a invitar a los amigos a la cerveza, ¿no? ... Con el apoyo económico fuerte de tu comité de apoyo, devenga a un nuevo cacicazgo... ¡un cacique transnacional!... Ya platicamos antes los cacicazgos en la mixteca se resuelvan a balazos, ¿no? Son luchas... vamos a empezar a generar nuevas luchas de poder... El riesgo es que la lucha se vuelva sangrienta, ¿no? Y que los nuevos caciques sean peor dictadores que los anteriores.

Varios elementos de estas citas merecen ser comentados. Primero, es evidente que el nuevo sistema de elecciones internas ha roto con el antiguo en el que el cacique y el PRI escogían a los candidatos por dedazo y abre un espacio para que participen los migrantes, quienes se han transformado por estar en Estados Unidos. La elección interna es una institución que les permite convertir su poder económico proveniente de Estados Unidos, en poder político en la mixteca, pero esto plantea riesgos –un pueblo dividido, un presidente municipal del norte que realmente no conoce ya el pueblo y el potencial para rivalidades sangrientas entre caciques transnacionales y locales. Comentó específicamente sobre el caso de Ticuani, con el que está bastante familiarizado, diciendo que los caciques en lugares como éste “ya no tienen fuerza porque no tienen a quién dominar, ¿no? ... Ticuani es un pueblo vacío”, pero con problemas potenciales cuando los migrantes de retorno ingresan en la política. Una última institución local a través de la cual puede surgir el conflicto entre los líderes locales y transnacionales es una que resulta peculiar en Puebla, la oficina del presidente auxiliar. En algunos municipios del estado, la cabecera o capital del

municipio es casi del mismo tamaño o incluso menor en población que algunas de las comunidades que le pertenecen. Esas comunidades escogen un presidente “auxiliar” en una asamblea popular, sin consideración de partidos. La consecuencia es que el poder económico de los migrantes para llevar a cabo campañas juega un papel aún más fuerte en ausencia de recursos partidistas para la campaña, lo que lleva a una cantidad desproporcionada de migrantes de retorno que se convierten en presidentes auxiliares, que entran en conflicto con el partido local y a la vez tienen “poder económico pero ninguna base social” en la política local. La votación secreta en las elecciones auxiliares ha exacerbado el efecto de los migradólares en la política; anteriormente se votaba con alzar la mano o en asamblea, lo que incrementaba la posibilidad de que el cacique local influyera en el resultado.

### Conclusión

La derrota de don Victorio por don Cuauhtémoc y sus consecuencias políticas muestran cómo la vida política transnacional de Ticuani se ha visto transformada por la migración y la democratización en México. Específicamente, la puesta en práctica de elecciones internas en el PRI para la selección de sus candidatos en 1998, abrió un espacio para que surgieran candidatos fuera de las prácticas del dedazo del cacique y sus amigos, y para el uso de fondos provenientes de Nueva York que sirvieran para montar una campaña persuasiva. El que don Cuauhtémoc le ganara al hermano del cacique se debió al financiamiento casi total por quienes se encontraban en Nueva York. A su vez, el PRI no habría cambiado sus reglas de selección de candidato de no haber sido por la presión de los partidos de oposición, lo que tuvo como resultado vergonzosas deserciones y derrotas, además de la presión proveniente del derecho constitucional al voto de los migrantes, que el PRI ha bloqueado. En vez de nada más señalar la globalización como causa de estos cambios como harían algunos, mi análisis reconstruye la secuencia de acciones concretas en lo institucional e individual, por medio de las cuales, la política transnacional de Ticuani se ha transformado. Como señala el análisis de Sassen, la relación entre los procesos globales, locales y nacionales es dinámica. No obstante, las normas de la democratización que el sociólogo John Meyers y sus colegas señalan como evidencia de una sociedad mundial, operan en la política mexicana en conjunto y también a través de los migrantes de retorno que han estado en Estados Unidos; pero estas fuerzas también deben actuar a través de otras instituciones. El Estado y las instituciones políticas relacionadas como el partido político y el caciquismo, fueron críticos para generar el contexto en que se transformó la política de Ticuani. El caciquismo constituye una forma antigua de organización política altamente locali-

zada contraria a las normas de la política democrática. Pero en Ticuani, el cacique y sus aliados han sido capaces de utilizar el mecanismo democrático de la asamblea para legitimar la negativa a pagar su cuota en el proyecto de agua, negándose así a conceder autoridad alguna al comité. Hay otros ámbitos de acción en que se produce este resultado, incluido el de dos décadas de cabildeo de los migrantes a favor del derecho al voto y la oposición mexicana que ha logrado obtener un mayor poder en la década reciente, lo que ha obligado a la democratización del PRI. Finalmente, en este caso también importa el lugar. La manera en que se desarrollaron estas contraposiciones políticas dependió en gran parte del hecho de que Ticuani se encuentra en la región mixteca, con costumbres e historias políticas locales muy específicas. Esas historias tienen diferentes pesos en otros contextos o países. A final de cuentas, estas consideraciones me alejan de una fuerte posición globalista y me acercan a un análisis más contingente que toma nota detallada de los procesos locales y nacionales que dan forma a la vida política transnacional.

La victoria de don Cuauhtémoc también deja ver la dinámica del sistema político transnacional de Ticuani, surgido a lo largo de 60 años de migración y 30 de colaboración en el servicio público por el comité. Los cambios del PRI en 1998 respecto a sus reglas de elección interna influyeron en esa respuesta tan enérgica, porque los jóvenes activistas en Nueva York y Ticuani que apoyaron a don Cuauhtémoc sentían que los Chuchos y el comité habían monopolizado la política por un tiempo demasiado largo. De igual manera, los migrantes de Nueva York utilizan la apertura democrática en México para lograr influencia en la política mixteca, pero algunos temen que presente el peligro de “caciques transnacionales” que utilicen su poder económico superior, consecuencia en sí mismo de décadas de migración. Ello nos regresa al tema de cómo los migrantes que residen en Estados Unidos y sus dólares ganados allá afectarán la forma de gobierno y la democracia en el cinturón migratorio de México. También plantea el peligro de un resurgimiento de la violencia política en la mixteca. Así como aumentó cuando se resquebrajó la maquinaria política de Ávila Camacho al surgir nuevos centros de poder entre las clases urbanas trabajadoras, clases medias y estudiantes, de la misma manera el surgimiento de un movimiento bien financiado de los migrantes desde Nueva York cuestiona el monopolio local del cacique que ha prevalecido por los últimos 20 o 30 años. La violencia no debe ser necesariamente el resultado. Las instituciones democráticas podrían canalizar este cuestionamiento. En efecto, aunque en 1999 los Chuchos aceptaron el resultado de la elección y luego perdieron de nuevo en la elección interna del PRI ante los simpatizantes de don Cuauhtémoc en la siguiente elección de 2001, emplearon una nueva estrategia. Alegando que los amigos influyentes de don Cuauhtémoc en la capital de Puebla evitaron que se diera una

competencia justa, invitaron al partido de oposición, el PAN, al pueblo y ganaron otra vez la presidencia municipal como panistas en el 2004. Es irónico que en este caso fuera el cacique quien saliera de la localidad en busca de aliados más fuertes y quien utilizara este poder de fuera en combinación con su poder de cacique todavía vigente de modo que su candidato ganara la elección.

## Capítulo 4

# Estrategias de género: establecimiento y vida transnacional

*No soy la única mujer, hay muchas... (que) siempre salen solas.  
¡No tengo esposo!*"

DOÑA TALÍA, al expresar su resentimiento acerca de todo el tiempo que su esposo, don Gerardo, apodado "el Gato" pasa lejos de su familia, incluido el tiempo que pasa en el comité.

*Sí. A veces me molestaba. Pero a la vez, yo decía, no pues que es bueno que mi marido se preocupe por el pueblo, ¿no?*

DOÑA SELENA, al hablar con orgullo acerca de cómo ella y su familia han soportado el sacrificio de la ausencia de su marido, don Emiliano, por su trabajo a favor del comité.

ESTAS concepciones diametralmente opuestas de la ausencia de los maridos al trabajar con el comité o alguna otra labor pública requieren explicación. ¿Por qué doña Talía y su familia habrían de resentir tan fuertemente la ausencia de don Gerardo y verla como una postura egoísta de macho, mientras que doña Selena y su familia percibían la de don Emiliano como necesaria para su servicio público, un sacrificio que para él y su familia implicaba el sentirse honrados?<sup>140</sup> Mi explicación se basa en diferencias variables en la forma en que los dos hombres y sus familias conciben lo que el sociólogo Arlie Hochschild llamó "ideología de género" –lo que nosotros pensamos deben ser los roles de los hombres y mujeres y sus "estrategias de género" o "prácticas de género"– de qué modo actúan con fundamento en esas creencias.<sup>141</sup> Con el tiempo, don Emiliano adoptó una ideología de género más igualitaria, que era consistente con las que desarrollaban su esposa e hijas, lo que incluía una división más equitativa del trabajo doméstico, la participación de sus hijas en su trabajo con el comité e incluso viajes familiares a Ticuani. En contraste, don Gerardo conservó enérgicamente una ideología de género más tradicional, evitando el trabajo doméstico y tratan-

<sup>140</sup>Véase el detallado análisis de Artico (2003) sobre al significado construido (abnegación o sacrificio) de la ausencia de los padres en aras de los jóvenes que se quedan.

<sup>141</sup>El intelecto y la generosidad de Hochschild (1989), Hondagneu-Sotelo (1994) y en especial de Connell (1995), y Beth Bernstein me han sido de mucha utilidad en estos pasajes.

do a sus hijas como una responsabilidad de su esposa, sin involucrarlos en el trabajo público o sus regresos a Ticuani. Estas concepciones profundamente diferentes en lo individual y lo colectivo, acerca de la forma en que deben actuar los hombres y las mujeres han dado paso a vidas de familia muy diferentes. El conceder o negar honores refleja un juicio por parte de las familias en cuanto a las negociaciones de género adoptadas por estos hombres.

El comprender el significado de la ausencia de los hombres nos da una oportunidad para la reflexión sobre las consecuencias domésticas, familiares, de la vida política transnacional de Ticuani. En tanto que el comité se concibe a sí mismo como presente en la política de Ticuani, a pesar de su ausencia física, esta "ausencia doméstica" se refiere a la pesada carga que implica para los miembros del comité y sus familias en Nueva York recolectar fondos para las obras públicas de Ticuani. Actividad que demanda todo el fin de semana, lo que significa que durante los meses o incluso años que dura un proyecto, los miembros del comité casi nunca pasarán un día completo con sus familias, con las que viven en Nueva York. Sea que las familias vean esta ausencia como algo que da frutos esencialmente positivos o negativos, afecta también el significado que le dan a la vida transnacional y la asimilación. En las páginas que siguen comparo los casos de don Gerardo y don Emiliano; lo cual hago también con las experiencias del retorno a Ticuani y de establecimiento en Nueva York de los hombres y mujeres de la primera generación. En el siguiente capítulo discuto este tema en la segunda generación.

La migración, la asimilación y la vida transnacional ponen en cuestión las formas dominantes de las relaciones entre hombres y mujeres, así como las formas de pensar acerca de ser hombre o mujer. Las sociólogas Pierrette Hondagneu-Sotelo y Jacqueline Hagan muestran que al migrar y trabajar en Estados Unidos, las mujeres desafían las limitaciones patriarcales y tratan de renegociarlas, incluida la división del trabajo doméstico.<sup>142</sup> El antropólogo Matthew Gutmann muestra que ha cambiado la manera en que los varones mexicanos conciben el ser hombres a medida que mayor número de ellos cuidan a los niños y realizan otras tareas "de mujeres" en México. Los varones mexicanos contemporáneos se ven a sí mismos como "ni macho ni mandilón"<sup>143</sup> y en cambio intentan alejarse de estas imágenes conflictivas entre una masculinidad exagerada y comprometida. Las antropólogas Gail Mummert y Jennifer Hirsch describen cómo las mujeres mexicanas más jóvenes, en especial en las familias de migrantes, prefieren "matrimonio de compañeros" (lo que enfatiza una relación de amistad igualitaria) en contraposición con el "matrimonio de respeto" (lo que enfatiza la diferencia a la autoridad del hombre) de la generación de sus madres.<sup>144</sup> Bajo condiciones muy diferentes a las

<sup>142</sup> Hondagneu-Sotelo 1994; Hagan, 1994; Mummert, 1994, 1999.

<sup>143</sup> Véase el libro analítico de Gutmann, 1996.

<sup>144</sup> Véase Mummert, 1993, 1994, 1999.

tomadas en cuenta por estas académicas. Muestro de qué modo estos cambios en la manera que Emiliano y don Gerardo conciben los roles de género de los hombres y la forma en que negocian los acuerdos con sus compañeras afectan el significado de la vida transnacional y la asimilación para ellos y sus familias en Nueva York.

### **Esposos, esposas y familias de la primera generación en un contexto transnacional: el significado de la ausencia**

Don Emiliano y don Gerardo proporcionan lo que los científicos sociales denominan una “comparación apareada”,<sup>145</sup> según la cual muchas partes de sus historias son paralelas, pero luego divergen, lo que nos permite rastrear las causas de esta divergencia. Ambos hombres han trabajado duro y constante en Nueva York en la vida pública de Ticuani durante sus más de 30 años, suelen describir el ser ticuanenses como su identidad central y son bien conocidos por su servicio público. Ambos han trabajado ampliamente con el comité, mientras que don Gerardo también lo ha hecho con ligas deportivas mexicanas y con otros grupos cívicos mexicanos en Nueva York. Ambos trabajaron en restaurantes en Nueva York, donde su trabajo a altas horas de la noche interfería con su capacidad de pasar tiempo con sus familias, pero tenían buenos ingresos que contribuían a conservar un estilo de vida de clase media. Ambos fueron tomadores durante buena parte de los 30 años de esta historia, y sus familias identificaban como problemático este comportamiento. Mientras que don Emiliano llegó a compartir esta visión de la bebida y dejó de tomar, don Gerardo la descalificaba y aún bebe en grandes cantidades durante los fines de semana. De manera similar, don Emiliano dejó lo que yo llamaría su “masculinidad ranchera” durante sus treinta años en Nueva York, mientras que don Gerardo la enfatizó. Basado en el trabajo pionero del sociólogo Robert Connell, defino la masculinidad ranchera como una configuración hegemónica de las prácticas de género que legitima la posición dominante del hombre y la subordinada de la mujer,<sup>146</sup> la cual sostiene que los hombres ejercen la autoridad y las mujeres les obedecen y que los hombres algunas veces pueden utilizar la fuerza para que se cumpla su voluntad; no deben mostrar temor e incluso deben ser violentos frente a las amenazas de otros hombres; realizan trabajos físicamente pesados; y beben

<sup>145</sup>Véase Lichterman, 1996. El método proviene de Thurstone (1927). Otras lógicas comparativas incluyen los diseños de sistemas de los más diferentes o los más similares; la aproximación de los fundamentos comunes; y la aproximación del conjunto disperso. Véase Ragin, 2001.

<sup>146</sup>Al definir la masculinidad hegemónica, parafraseo de cerca el primer párrafo de Connell, (1995: 77).

alcohol, en especial durante las fiestas religiosas, como una dimensión esencial de la amistad masculina. El espacio público y el trabajo pertenecen al hombre, mientras que el espacio privado y el trabajo doméstico pertenecen a las mujeres. En esta lógica, no se suponía que las esposas y los hijos de ambas familias pudieran salir a eventos públicos, ni siquiera a un día de campo, mientras los hombres recolectaban el dinero para el comité, aun cuando el salir a ciertos espacios públicos “femeninos” como la biblioteca o la tienda de abarrotes era considerado aceptable por ser algo necesario para otros trabajos femeninos orientados al hogar o los niños.<sup>147</sup> Tales restricciones son irónicas, dado que muchos hombres inmigrantes sienten que el espacio público puede amenazar su masculinidad<sup>148</sup> a través del conflicto potencial con otros mexicanos u otros grupos étnicos o, para quienes carecen de visa, por exponerlos a las autoridades de inmigración de Estados Unidos.

Es irónico que fuera don Emiliano, el más progresista, quien regresara a México. Una imagen alternativa de la masculinidad es la del hombre moderno y migrante que conserva elementos de la masculinidad ranchera pero se adapta pragmáticamente a su nuevo contexto, en el que la mujer también debe trabajar, donde el Estado interfiere con las prerrogativas del ranchero como el uso de la violencia, y en el que el hombre defiende entonces tales cambios como parte de una ideología de género modificada. Además, los hombres como don Emiliano, que vive esta masculinidad alternativa, lo hacen mientras se da una crítica de la masculinidad ranchera más machista; los hombres como don Gerardo, que adoptan la imagen más machista, lo hacen a manera de defensa continuada de ésta. En la segunda generación, que discuto más adelante, las imágenes de la masculinidad de la clase media estadounidense, chola y rapera también juegan papeles importantes.

Así como don Emiliano y don Gerardo renegociaron sus nociones de masculinidad, también doña Talía y doña Selena lo hicieron con sus nociones de feminidad, con lo cual se vincularon al menos a cuatro imágenes que coexisten en un contexto migrante. La primera es la imagen hegemónica en Ticuani de la ranchera, una mujer que cede ante el marido en todas las cosas, que nunca se enoja, centra su vida en la crianza de los niños y la vida doméstica, depende casi por completo del apoyo económico del marido y pasa su vida en un espacio “femenino”, lo que significa quedarse en casa, a menos que se cumplan tareas domésticas como las compras y el cuidado de los niños. Una ranchera

<sup>147</sup> La crítica que hiciera Matt Gutmann a una versión previa de este capítulo sostenía que la división del espacio entre hombres y mujeres no es tan rígida en México como en buena parte de la literatura de esta área de investigación. Está en lo correcto, pero todavía creo que estas imágenes de lo que debe ser el espacio y los comportamientos masculino y femenino con frecuencia influyen poderosamente en la manera en que la gente actúa.

<sup>148</sup> Véase Hondagneu-Sotelo, 1994; Hagan, 1994; y Rouse, 1995.

nunca expresa –y por tanto, en el estilo del marianismo, se supone que no tiene– lo que el antropólogo Federico Besserer refiere que sus informantes llaman “sentimientos inapropiados”.<sup>149</sup> Un sentimiento inapropiado crucial es cualquier cosa que muestre falta de respeto hacia los hombres, entre ellas expresar enojo o cuestionarlos; hacerlo muestra una falta de “vergüenza”, una virtud primordialmente femenina. La segunda imagen es la de la mujer migrante de Ticuani, quien en general busca adaptarse pacíficamente a la renegociación que hace su marido de la masculinidad ranchera, mientras ambos adoptan nuevos roles. Es típico que ella trabaje fuera del hogar y encabece los esfuerzos por luchar con las instituciones estadounidenses como las escuelas, mientras que el hombre realiza más trabajo doméstico y otras “tareas de mujeres”. En tercer lugar se sitúa la “pionera”, una mujer de Ticuani de mayor edad, casi siempre es considerada soltera por la muerte del cónyuge o por divorcio (o que tal vez nunca se casó) y vive de manera independiente en Nueva York, quizá criando una familia, o que quizá vive sola. Una imagen final es la mujer neoyorquina, una versión estadounidense de la mujer que trabaja, es capaz de sostenerse económicamente y en realidad no necesita de un hombre, pero sí podría casarse con alguno que compartiera su visión igualitaria. Esta imagen es vista con menor empatía en la primera que en la segunda generación, como veremos más adelante. Reconstruyo de qué forma don Emiliano y don Gerardo renegociaron sus masculinidades y cómo doña Selena y doña Talía lo hicieron con sus feminidades. La masculinidad y la feminidad son conceptos relacionales que adquieren su significado sobre todo en la relación que tienen entre sí y con otras versiones de sí mismos. Don Emiliano y doña Selena parecen haber creado un matrimonio de mayor compañerismo –enfatan la intimidad emocional de la pareja y la amistad– aunque todavía conservan elementos de un matrimonio de respeto –enfatan la deferencia a la autoridad y la autonomía masculinas– mientras don Gerardo quiere un matrimonio de respeto y doña Talía uno de compañerismo.<sup>150</sup>

La vergüenza es un elemento central en la moralidad femenina ranchera y requiere una mayor explicación dado que volveremos a ella repetidamente. La característica fundamental de la vergüenza, nos dice el sociólogo Jack Katz, es la “incapacidad de acción y una confesión al propio ser de incompetencia moral en algún respecto”.<sup>151</sup> Si se muestra pena (*embarrasment*) en vez de vergüen-

<sup>149</sup>Véase Besserer, 2000 y 2004.

<sup>150</sup>Un matrimonio de respeto es congruente con una masculinidad y una feminidad *rancheras* al enfatizar el poder y el honor del hombre, la deferencia y la decencia de la mujer y su separación en amistades y espacio social. Un matrimonio de compañerismo enfatiza una amistad psicológicamente estrecha cimentada en la intimidad sexual. En los matrimonios de respeto la sexualidad es un deber de la mujer que no se discute. Véase Hirsch 2003.

<sup>151</sup>Katz, 1999: 144.

za (*shame*), el error o alguna otra falla moral es situacional y, por lo tanto, no refleja al verdadero ser. Esta interpretación nos ayuda a entender la vergüenza, palabra utilizada para describir una emoción o estado del ser que alguien posee –“ella tiene vergüenza”. Yo iría más lejos al afirmar que en la feminidad ranchera, es en particular la incapacidad para responder a la ira masculina, la mirada masculina o algún otro ejercicio del poder masculino donde se encuentra la clave. Ser una mujer honorable en esta visión significa que una tiene vergüenza por lo que es –mujer– en presencia de hombres. De ahí que la base ontológica de esta feminidad ranchera la constituye el presentarse con deferencia ante los hombres, carecer de autonomía y competencia morales en relación con ellos. Las rancheras siempre necesitan la aprobación de los hombres para ser honorables. La incapacidad para censurar los sentimientos como el enojo hacia los hombres, equivale a comportarse de manera vergonzosa porque se ha puesto en cuestión la autoridad masculina al responder ante ella; cuando alguien tiene la vergüenza adecuada, no sería capaz de responder. Por tal razón, la vergüenza se ajusta perfectamente con el énfasis que se hace en el matrimonio de respeto sobre el privilegio y la autoridad masculinos.

Estas diversas nociones de la masculinidad y la feminidad ponen en duda las imágenes dominantes de una “crisis de la masculinidad”<sup>152</sup> y de una “feminidad liberadora” en la investigación sobre la migración, según las cuales los hombres querrían regresar a México o cuando menos imaginan que lo harán (lo que la socióloga Luin Goldring describe bellamente como “memoria dentro del género” *gendered memory*) porque pierden estatus y poder en Estados Unidos, mientras que las mujeres quieren permanecer porque los ganan y establecen raíces más profundas a través de su negociación de la escolarización y otras instituciones estadounidenses. En esta imagen, los hombres sin poder reclaman un poder simbólico más considerable sobre las mujeres para compensar la pérdida de su masculinidad *ranchera* en Estados Unidos.<sup>153</sup> Pero, ¿qué pasa si estas condiciones no se cumplen? De hecho, las mujeres ticuanenses realizan la mayor parte del trabajo del establecimiento, como las visitas al médico con los niños, pero también los hombres hacen esto. También han creado instituciones que les dan verdadero poder y estatus entre los ticuanenses en Ticuani y en Nueva York. Muchos hombres han logrado reunir una buena cantidad de dinero en Nueva York, han enviado a sus hijos a la universidad, incluso han comprado casas. Por tanto, llevan una vida exitosa de clase media en Nueva York al mismo tiempo que participan activamente en la vida pública de Ticuani. Sus esposas también se benefician por el orgullo y el estatus que logran al estar ca-

<sup>152</sup>La “crisis de la masculinidad” es una expresión de Greta Gilbertson.

<sup>153</sup>Hondagneu-Sotelo, 1994; Hagan, 1994.

sadas con un hombre cuyos sacrificios son reconocidos por la comunidad o por sus propias oportunidades de servicio y honra que les permite el trabajo de sus maridos. Además, la imagen de una crisis de la masculinidad presupone una masculinidad ranchera que continúa siendo hegemónica, en una forma que se da por descontada. Pero, ¿qué pasa cuando esta masculinidad debe legitimarse y puede, por tanto, ser puesta en duda, en el contexto de masculinidades y feminidades en competencia que se derivan de los cambios en la sociedad mexicana, la migración y la sociedad estadounidense? Tales cambios afectan también las relaciones que hombres y mujeres tienen entre sí, con el trabajo, las instituciones y el poder. Al explorar las ambigüedades en esas relaciones y la evolución de las negociaciones y las ideologías de los padres varones y de las familias, capto una mayor porción de la dinámica y el carácter construido del género que está en juego en la realidad de las vidas de los migrantes, sin conformarme con la imagen estática del “macho” cuya relación con la familia consiste en ganar dinero para su manutención, pero con la libertad para jugar y beber. El género constituye una estrategia a largo plazo y en evolución. En términos matemáticos, mi análisis intenta ir más allá de aclarar una relación lineal en la que una mayor cantidad de libertad al estilo estadounidense significa menos opresión patriarcal tradicional, para describir los cambios como un conjunto de ecuaciones simultáneas: las cosas cambian en México y en Estados Unidos, y esos cambios están relacionados.

Este punto se aclara más al contrastar el esquema esbozado antes con las imágenes que se encuentran en la base de otros análisis, incluso en trabajos muy listos. Por ejemplo, los sociólogos Min Zhou y Carl Bankston utilizan la metáfora de “ampliar las diferencias” (*straddling the gap*) mientras que Alejandro Portes y Rubén Rumbaut utilizan la de una “carrera” y Nazli Kibria la de caminar por encima de una “cuerda floja de la familia”, para describir cómo los hombres y las mujeres migrantes de la primera generación negocian las relaciones con sus hijos.<sup>154</sup> Intentan equilibrar –como sobre una cuerda floja– las demandas de la cultura del país de origen, más tradicional, y las más modernas de Estados Unidos. Esperan que sus hijos sean llevados en una movilidad ascendente por parte de la vieja cultura antes de que se vean desviados por la cultura estadounidense. Estas metáforas describen buena parte de la realidad *además de* la manera en que los padres inmigrantes experimentan la asimilación de sus hijos y utilizo estas metáforas en las líneas siguientes. Introduzco, sin embargo, una mayor complejidad al enfocar también los cambios acerca de cómo al mismo tiempo los roles de género se renegocian en México, el modo en que las culturas mexicana y estadounidense tienen imágenes

<sup>154</sup>Zhou y Bankston, 1998; Kibria. 1993; Portes y Rumbaut. 2001.

diversas e internamente inconsistentes acerca de la masculinidad, la feminidad y la vida familiar, y de qué forma estos significados tienen referentes simultáneos en Nueva York y Ticuani. Evito en lo posible la suposición de un hogar unitario o una cultura uniforme en la sociedad de recepción. Esta aproximación hace posible pensar que ni las mujeres de la primera generación ni los hombres y mujeres de la segunda prefieran siempre la cultura estadounidense, en especial cuando se privilegia al género masculino. Por ejemplo, es frecuente que las mujeres de la primera generación se identifiquen más con algunos aspectos de la cultura mexicana que, según ellas, valora más a la familia que la cultura estadounidense la cual facilita que trabajen fuera del hogar. De manera similar, muchos hombres de la segunda generación, de los que se podría esperar que rechazaran la cultura mexicana como demasiado similar a la de sus padres, de hecho la adoptan porque les ofrece un privilegio de género que sienten la cultura estadounidense les niega. Además, se dan mayores diferencias entre las generaciones y entre los hombres y las mujeres en temas como la violencia doméstica que en otros como la educación y la movilidad ascendente.

Antes de continuar, hago tres advertencias. Primero, aunque enfatizo la naturaleza dinámica de las identidades de género y analizo su desempeño, no llego a la posición de Judith Butler, teorizadora (*queer*), en el sentido de que estas identidades son principalmente ejecutadas y se encuentran en un flujo constante e irreducible que cuestiona la clasificación y la estabilidad. Aunque su posición constituye un importante correctivo para la anticuada noción de roles de género fijos, al estilo de Talcote Parsons a mediados del siglo xx, veo las identidades de género como puestas en práctica en contextos estructurales e institucionales particulares que la gente (en este caso los migrantes y sus hijos) ayuda a crear, dotándolas así de una mayor estabilidad y generando un conjunto amplio pero no infinito de posibilidades para su recombinación. Al refractarse, siguiendo una metáfora molecular, estas ideologías, prácticas e identidades de género crearían elementos más estables, si bien con un potencial significativo para recombinarse.

En segundo lugar, las estrategias de género analizadas aquí representan dos de las más interesantes, de entre las muchas que he observado en los hombres de la primera generación. Una tercera no se documenta aquí de manera extensa pero merece que se le mencione: la salida de la vida pública. Uno de los antiguos funcionarios del comité, dejó el comité porque interfería demasiado con sus obligaciones familiares. Su esposa se quejaba de lo que ella percibía como ausencias excesivas de la vida familiar –toda la semana en el trabajo y luego la mayor parte del fin de semana en el comité. Su salida era una forma de poner en práctica el género y el honor. De manera privada les comunicó a sus

amigos del comité que lo quería dejar porque interfería con su vida familiar y su mujer estaba enojada. Pero no quería presentarse ante el comité para decir que sus obligaciones de familia le evitaban servir más tiempo en él. Ello implicaría que no era lo suficientemente ranchero como para poner en su lugar a la mujer y mostraría que había violado la ética comunitaria del comité al poner en primer lugar sus intereses individuales.

La manera de presentar esto en lo público y en lo privado se complicaba por la ambigüedad asociada a los códigos de masculinidad que debían utilizarse para interpretar su retirada. Escuché comentarios en el sentido de que su mujer lo “gobernaba”, que no era lo suficientemente hombre para continuar sacrificándose por el pueblo, al igual que evaluaciones más empáticas del difícil equilibrio entre el trabajo del comité y la vida familiar, además del reconocimiento de que a veces deseaba retirarse. El comité únicamente estaba molesto en cuanto a la forma de renunciar y los miembros decían que debía hacerlo en persona. Uno de ellos dijo: “no importa (cuáles sean sus razones para renunciar). Cualquiera que sea el pretexto tiene que venir y presentarse para renunciar frente a nosotros”. Por tanto, el comité le negaba la salida fácil de nada más no presentarse ya en las sesiones, pero le daba un “escape” al aceptar su renuncia sin la vergüenza pública que implicaría una larga discusión. Cuando finalmente se presentó, dio razones vagas y revueltas, haciendo alusión a su familia pero también a sus obligaciones laborales, invocando con ello una demanda externa consistente con su masculinidad ranchera. Sus razones se aceptaron sin cuestionamientos, se le agradeció calurosamente por su servicio y se brindó por ello. Él y el comité habían negociado su salida con honor masculino.

Finalmente, no es de sorprender que las imágenes de la masculinidad y la femineidad esbozadas antes, todas asuman heterosexualidad. Se muestra poco la homosexualidad entre los ticuanenses en Ticuani o en Nueva York. Además, en todos mis años de investigación no recuerdo una sola instancia en que se haga referencia a ticuanenses que sean lesbianas.<sup>155</sup> Hay dos hombres de los que se dice eran homosexuales. El primero es Bandolo, quien a menudo era la referencia en los chistes acerca de la masculinidad entre hombres. Es típico que a alguien se le señale como “buen amigo” o “novio” de Bandolo, o que Bandolo lo extrañó mucho durante su estancia en Nueva York. Supe de la existencia de éste cuando me bromearon precisamente de este modo, pero aprendí a cambiar los papeles ante cualquiera que pareciera dirigirse a bromear en este tono. Por ejemplo, un ticuanense que yo no conocía me preguntó si yo conocía a Bandolo

<sup>155</sup> Acerca de la homosexualidad, véase Prieur, 1998, y el trabajo de Don Kulick, Roger Lancaster, Lionel Cantú, y Almaguer, 1991.

y a partir de las respuestas de los demás supe que quería hacerme una broma. Le dije que no lo conocía, pero que no se preocupara, que no le quitaría al novio. Este chiste fue objeto de risa de incredulidad por parte de los que no me conocían y con hilaridad de reconocimiento por quienes ya me conocían: “¡el gringo te chingó!”; reían los hombres. El saber acerca de Bandolo y el haber sabido cambiar mi papel de víctima del chiste para imponerlo en el interlocutor, me convirtió al menos situacionalmente, en un hombre ticuanense que comparte su afirmación de una heterosexualidad ranchera. El otro caso es Yonny, quien regresó a vivir en Ticuani y atender la tienda de su familia después de dos décadas en Nueva York. A Yonny se le llamaba habitualmente “maricón” cuando estaba ausente, pero era tratado con respeto cuando estaba presente. Participaba en los asuntos comunitarios y podía contarse con él para que contribuyera en las donaciones para los proyectos. Su estatus como propietario de la tienda y hombre competente que cumplía con sus responsabilidades públicas significaba que su estatus como homosexual (una identidad que nunca escuché él discutiera o que se planteara en su presencia) se veía eclipsado como hombre competente, al menos en su presencia. He visto un eclipsamiento similar del status homosexual en comunidades indígenas, en las que migrantes muy afeminados que trabajan duro en el servicio a la comunidad son tratados con respeto de varones. Cuando su homosexualidad se discute en su ausencia es para decir que es un maricón (o, a veces un homosexual), pero es un buen hombre que ayuda en todos los proyectos. Está bien.

### *Un ausente nunca presente*

Talía, la esposa de don Gerardo, y sus hijos resienten mucho su ausencia y su extensa participación en la obra pública de Ticuani. Fuera de su trabajo siempre está trabajando en el comité; en eventos cívicos o en deportes. Talía lamentaba la ausencia de su esposo y la falta de tiempo para pasarlo con sus hijos.

Tú sabes el problemas, ves por ejemplo, orita vez si ...él se fue al futbol... no no soy la única mujer, porque mujeres como yo hay muchas, muchísimas, porque siempre andamos solas. ¡Yo no tengo marido! Eso que yo siempre ando sola, tú verás que en el parque ando cuando hará fiestas porque él no le gustan las fiestas, pero sí le gusta su juego... mi marido no dice, vamos a ver el futbol, te llevo con los niños, no, él lleva sus amigos, ...por eso digo, ahorita, un domingo que tú estás llévalo aunque sea al parque o a una biblioteca o a un museo, eso está mal... (siempre hace) cosas del comité, o tomadera... y hasta peliamos por esto, yo le digo, mira, tú siempre estás ocupado con el futbol...

Pero mis hijos no, nunca los lleva a ver el futbol, ves, eso es malo, ahorita, te voy a decir una cosa en este momento tenemos una semana de no hablarlos, estamos enojados por lo mismo, porque, no sea tanto porque yo no estaba con, pero sí está enojado porque tiene a tus amigos, ahí tiene a tus cuates él, porque a mis hijos... cuándo los ha llevado a un parque o cuándo ha llevado aunque sea aquí en la esquina, nunca, ni la grande, ni la chiquita, ni nadies, y yo siempre le tengo que decir... no, pero él cree que el dinero es todo! Yo trabajo como burro, hago estoy que. Le digo, no, el dinero no es todo, tú tienes que saber a tus hijos. Yo soy la que no sepo... yo tengo que ir a la escuela... a los meetings, yo tengo que llevar la niña al doctor... a la oculista... ¡dentista! ¿Por qué? ...le hicieron una entrevista para el periódico (boletín en su trabajo) y le preguntaron ¿qué hacen? Dice: “Yo, en mis vacaciones y los paso con mis hijos”. Le digo: eres un mentiroso.

Estas apasionadas palabras son la expresión de una persona cuya vida doméstica está lejos de lo que ella desea para sí y sus hijos. Siente que su marido nunca está ahí y que “nosotros” –ella y sus hijos– “estamos enojados con él” y no se han hablado en una semana. Ella dice que él ni siquiera sabe dónde está el consultorio del médico o la escuela, y que nunca le ayuda con el trabajo familiar. Lo describe como a alguien con una masculinidad ranchera tradicional, en la que trabaja “como burro” para hacer dinero, y la carga con la responsabilidad de todo lo demás. Además, don Gerardo y Talía viven la separación tradicional de espacio y tiempo social por género de manera más marcada que la mayor parte de los casos que conozco. Pasa poco tiempo social con su esposa e hijos y siempre está ocupado por la vida pública masculina en Nueva York, en los deportes, en el trabajo del comité o tomando con sus amigos varones. Su ausencia se resiente tanto que Talía enfatiza que él jamás lleva a sus hijos “ni siquiera a la esquina”. Dada la asociación de “la calle” con tomar y con problemas, este comentario implica que su interés en sus hijos es tan escaso que ni siquiera ayuda a criarlos mal! Es irónico que dada su masculinidad ranchera y sus repetidas exigencias de que lo hagan, Talía y sus hijos no observan la sanción en contra de socializar públicamente sin el padre, quien, dice su esposa, no gusta de las fiestas y nunca los acompaña en esos eventos. Los comentarios de ella indican que ha rechazado grandes porciones de la feminidad ranchera como modelo para vivir su propia vida. Es claro que está furiosa con su marido por rehusarse a adaptar su masculinidad a su nuevo entorno, se lo dice abiertamente a él, a mi, un amigo de su marido y de Ticuani.

La ausencia familiar de don Gerardo implica altos costos en sus relaciones familiares. Los hijos están tan enojados con su padre que le piden a su madre que lo deje, y le preguntan: “¿qué tiene él de bueno?” Más adelante, en la entrevista, Talía discutía cómo las mujeres mexicanas soportan más que las puer-

torriqueñas, quienes dejan pronto a sus hombres, y luego contrastó su postura con la abierta defensa que hace su hija, miembro de la segunda generación, de la posibilidad de dejarlo.

Tengo una amiga puertorriqueña que ha tenido cinco maridos... Dígame, ¿qué le da a su familia? Y nosotras (las mexicanas) dice mi tía, “pueden estar chingadas en la vida, pero ahí siguen, ¿ven?” Porque tienes que pensar en tus hijos. Otro hombre podría maltratarlos. Tienes que poner algo, hasta cierto límite. Nadie está obligado a vivir su vida entera amarrado, pero ya ve con mis compatriotas casi nunca hay un divorcio. Tienes que aguantarte hasta el final... Ahora la nueva generación es diferente. Porque mi hija me dice –Mami, ¿por qué mi padre es tan malo y nunca está aquí? ¡Déjalo! Pero eso no es tan fácil... ¿qué loco iba a querer a mis cuatro hijos?

Talía se siente a la vez limitada por un requerimiento de la feminidad ranchera o de los migrantes de Ticuani, que dice que debe quedarse con el marido aun cuando no se sea feliz y además, por las limitaciones financieras. Más tarde me dice que no puede pagar la casa sin su alto ingreso, que es como tres veces mayor que el de ella. La única forma que puede imaginar para escapar –casar a otro hombre– es inconsistente con su vida y, a sus ojos, absurda –“¿qué loco iba a querer a mis cuatro hijos?” Está “chingada” pero soportará su situación por los niños. La alienación de Talía frente a don Gerardo se extiende a coludirse con su hija para evadir la afirmación del padre de su autoridad masculina. Por ejemplo, cuando don Gerardo le prohibió a su hija tener un novio, Talía le permitió verlo y luego la encubría cuando él preguntaba acerca de las actividades de la hija. Talía cree que los hijos prefieren al novio en vez de al padre porque juega con ellos, los lleva a algunos lugares y pasa más tiempo con ellos. También cree que don Gerardo le prohibió a su hija ver al novio en parte porque está celoso de que sus hijas prefieran la compañía de este hombre en vez de la suya. Talía muestra aquí más de una imagen de feminidad. Al rechazar las exigencias de su esposo de que ponga en práctica la voluntad de él y no deje que su hija se vea con el novio, parece adoptar una posición de pionera o de mujer de Nueva York, pero al esconder sus acciones ante los ojos de su marido y permanecer con él, le reconoce su poder económico y parece inclinarse a encarnar una mujer migrante de Ticuani.

Las expresiones públicas de furia por parte de Talía y su reto a la prohibición del marido en el espacio público, muestran que ha rechazado la versión ranchera de la vergüenza como un elemento primordial de su feminidad. En una concepción ranchera del mundo, es claro que ha expresado “sentimientos inadecuados” sin arrepentimiento. Al rechazar el rol de ranchera que la afirmación de don

Gerardo en su rol de ranchero intenta imponerle, ya no debe portar la capa social de la vergüenza para ser honorable. Al responder con enojo ha afirmado un ser femenino moralmente competente que no cede ni depende de su compañero masculino. Es claro que carece de la vergüenza ranchera, pero su ser moral renegociado no siente vergüenza en ello. Que sus parientes masculinos y en especial los femeninos apoyen sus acciones, sugiere que hay mayor flexibilidad en el comportamiento de género que aquel que suponen las imágenes de las crisis de la masculinidad y la feminidad liberadora adoptadas por muchos académicos.

Talía prosiguió con su crítica al hacer notar que don Gerardo regresa regularmente a México pero no los lleva, a ella o a sus hijos, quienes, en todo caso, no quieren ir con su padre.

Él se va cada dos años... pero él no los lleva a los niños. Porque ellos no quieren ir... con él, no. Es que tú sabes... quiero que conozcas porque las personas, la mamá de mi esposo ya está viejita y ella siempre culpa mi marido porque ella dice "por qué él va y no los lleva los niños" y él dice que no los lleva porque allá hay animales y estos niños no comen... pero yo pienso que él no quiere mortificarse, pasar problemas con ellos... y ellos también (dicen): si va mi mami yo voy. Si no va mi mami, yo no voy. Entonces pues no quieren ir con él...

Ticuaní no ha servido a esta familia, a diferencia de cómo lo ha sido con muchas otras, a manera de un lugar importante para los ritos de adolescencia de la segunda generación entre ellos el de la Antorcha, los bailes o la procesión; lo que algunas veces sirve para extender un puente entre la primera y la segunda generación. Cuando se hizo esta entrevista, en 1998, el hijo mayor tenía 19 años y nunca había ido a México para esos rituales de adolescencia. Además las palabras de Talía y su familia no dejan entrever beneficio alguno de los años de servicio público de don Gerardo en Nueva York y Ticuaní. Para ellos, las horas que ha pasado lejos de la familia han sido sólo tiempo perdido; creían que él simplemente no quería pasar tiempo con ellos. Por su parte, don Gerardo parece creer que al mantener bien a su familia, ha conservado su parte en la negociación familiar.

El papel de don Gerardo como proveedor es una de las dos cosas acerca de las cuales Talía tiene algo agradable que decir de su marido. Matizó su duro juicio y hasta parecía defenderlo, al explicar su ausencia como consecuencia de un problema de alcohol y al reconocer que ha progresado en su trabajo y ha sido un buen proveedor: "Él tiene 25 años en su trabajo... Él entró de busboy... pero ahora ...manda un piso, él es jefe de un piso ahí. Él tiene un buen trabajo ahí, lo que pasa es que también le va mal por la bebida... Yo veo que es alcohólico más que antes, creo que sí porque ya no la deja, y eso es malo".

Talía hizo notar también, por el lado positivo, que don Gerardo se “comporta bien” y no la golpea, a diferencia de algunos hombres mexicanos. Aunque se gritan entre sí cuando pelean, él no le pega, lo que es de notar vista la forma casi pura de masculinidad ranchera de este hombre, incluso en Nueva York, donde las negociaciones de género entre hombre y mujer por lo general se renegocian en un grado mayor. Don Gerardo se niega a renegociar sus términos básicos del acuerdo de género, incluso en un contexto en el que las ideologías y los acuerdos del resto de la familia son dramáticamente diferentes. La dependencia económica de Talía en don Gerardo y su creencia expresa de que se debe estar “chingado en la vida” pero debe “aguantar un poco... hasta el final”, ayuda a extender la relación pero compromete el contenido de su vida familiar. El padre y el resto de la familia tienen expectativas fundamentalmente diferentes sobre su vida colectiva. Las únicas cosas positivas que su esposa puede decir acerca de don Gerardo son que trabaja duro, le ha ido bien, y que no le pega. En este contexto, es claro por qué el trabajo de él por la vida pública de Ticuani no es visto como un sacrificio colectivo que honra a la familia; no sienten que sea realmente parte de su familia. Dado lo anterior, la vida transnacional de don Gerardo se resiente pero no se respeta.

Me sorprendí de la apertura con la que Talía hablaba conmigo y Sandra Lara y por los gestos entusiastas de asentimiento por parte de los niños ante las quejas de ella acerca de don Gerardo. En el momento de la entrevista yo tenía cerca de una década de conocer a don Gerardo y pensaba que esos sentimientos se guardarían como secretos de familia. Pero las citas anteriores se dieron por iniciativa de Talía y no en respuesta a mis preguntas. Quizá Talía se sentía en confianza al hablar, pues ella también me había conocido durante años como amigo en Ticuani, o quizá porque estaba presente otra mujer. Pero quedaba claro que no había secretos sino problemas familiares al descubierto. También lo es que la ideología y la estrategia de género de don Gerardo habían sido rechazadas por su familia. Su masculinidad ranchera está entre las formas más puras de las que he encontrado, su separación entre la vida doméstica y la pública es de las más tajantes, se aproxima más a un pasado imaginado en que los espacios público y privado estaban plenamente segregados y ocupados, en Ticuani, respectivamente por los hombres y las mujeres. Es claro que su esposa e hijos quieren un arreglo de género diferente. Talía, cuando menos, quiere que pase más tiempo con ella y los hijos, tanto en México como en Estados Unidos, y que haga más trabajo del hogar. Pero él critica estas posiciones como demasiado “americanas”, demasiado alejadas de las costumbres mexicanas, como parte de la razón por la que los jóvenes están mal en Estados Unidos. La consecuencia es un hogar infeliz y conflictivo en el que su servicio público es visto como dedicación a actividades egoístas y no como un noble sacrificio a favor del pueblo.

Por su parte, Talía ha pasado por un trayecto que la ha hecho transitar a través de distintos terrenos de la feminidad. De manera secreta y abierta desobedece a su marido, lo que la saca de la categoría de ranchera, pero se queda con él a pesar de su infelicidad, lo cual significa que no puede ser una pionera o mujer de Nueva York. Exige, sin lograrlo, que su esposo pase más tiempo con sus hijas; también lleva una vida que se organiza en gran parte como lo estaría la vida de una ranchera: pasa el tiempo primordialmente con sus hijas u otras mujeres adultas, aunque no se limita al espacio femenino, como quisiera su marido. Es una mujer migrante de Ticuani en contra de sus deseos y que, bajo condiciones económicas distintas, podría convertirse en pionera.

### *Un ausente que cumpla sus promesas*

La crudeza con que se percibe la ausencia de don Gerardo contrasta de manera notable con los términos del honor y el sacrificio que utiliza la familia de don Emiliano para describir su trabajo público. Aun cuando ambos hombres se mantenían alejados de sus familias a causa de sus trabajos y su labor pública, en especial durante los fines de semana, y que sus familias consideraban que ambos habían tomado demasiado durante años, el sacrificio de don Emiliano no sólo es reconocido por su familia, sino que los miembros sienten que también es sacrificio de ellos y por tanto también es un honor que les pertenece. Don Emiliano ha evolucionado en su masculinidad en un sentido que lo aleja de la masculinidad ranchera pura y ha participado más en la crianza de sus hijas, además de involucrarse en el beneficio de Ticuani, lo que ha tenido como resultado que se le perciba de manera muy positiva gracias a su labor pública. Aun cuando su esposa doña Selena y sus hijos lamentaban sus frecuentes ausencias, acabaron por verlas como sacrificios por el pueblo, lo que engrandecía la dedicación de él y su familia, al igual que su estatus en la comunidad. Además, su renegociación de la masculinidad implicaba una renegociación de los arreglos de género de la pareja y por tanto también de la feminidad de doña Selena. La mayor flexibilidad de don Emiliano también contribuyó a que ello fuera más fácil. El resultado final fue una masculinidad migrante que conservaba los elementos de la ranchera, pero que se adaptaba al contexto de Estados Unidos, que don Emiliano no percibía comprometedor de su proyecto más amplio de masculinidad. Esta concepción le hizo más fácil ceder ante las exigencias de sus hijas y esposa e incluso adoptar algunas de estas demandas.

Tuve la posibilidad de preguntar acerca del sacrificio que implicaba el tener un esposo o padre que trabajara tanto para el pueblo durante una entrevista con don Emiliano, doña Selena y su hija Mía. La dinámica de la conversación fue bastante interesante.

Robert Smith: Quería preguntarles... de cómo manejaban eso. Porque don Emiliano se fue mucho tocando puertas, ¿no? ...¿Cómo fue para usted cuando don Emiliano se fue (afuera, colectando) tantos años? ... Doña Selena: Sí, a veces me molestaba. Pero a la vez, yo decía no pues, qué bueno que mi esposo se preocupa por el pueblo, ¿no? Con todos los señores, que se ponen de acuerdo y se preocupan por el pueblo. Porque el pueblo tenía, tiene la necesidad de varias cosas, ¿no Robert? Entonces yo dije no pues, ojalá, y sí la gente los apoye aquí en el país ya que toda la gente pues tiene la oportunidad de obtener un sueldo semanalmente. Yo creo que no se va a resisitir la gente para donar su cooperación, ¿no?. Y realizar tales obras. Algunas veces como digo cuando sí me molestaba, ¿no? Porque le digo ¡ay Dios mío! Esto ya lo cogieron de costumbre. Y no sé si la gente te lo agradezca o no...

Don Emiliano: Puedo pensar, Robert, que no nada más en mi matrimonio, o mi companera ¿no? Todas las compañeras, o todas las esposas de mis compañeros, era la misma... Las fines de semana que ran los más dedicados andábamos nosotros, y pues no podíamos a veces brindarle a la esposa un rato, vamos a tomarnos un café...

Doña Selena aporta una explicación para la ausencia de don Emiliano y su propio sacrificio: "Sí, yo a veces me molestaba. Pero a la vez, yo decía, no pues, qué bueno que mi esposo se preocupa por el pueblo, ¿no? con todos los señores que se ponen de acuerdo y preocupan por el pueblo... le digo ¡Ay Dios Mío!... ¿Y no sé si la gente te lo agradezca o no? Que esta explicación nunca surgiera en el caso de las ausencias de don Gerardo, aun cuando ciertamente pudo serlo, resalta la magnitud de las diferencias en los arreglos de género entre las dos familias. Las mismas prácticas de don Emiliano y de don Gerardo asumen significados muy diferentes. El de las ausencias de los hombres varía también en su concepción de la carga extraordinaria que esto impone a las mujeres. En tanto que don Gerardo ve el trabajo adicional de su esposa, debido a sus ausencias mientras se dedica al trabajo público en Ticuani, como una parte de sus deberes de esposa y mujer, haciendo que la ira de doña Talía no se justifique. Don Emiliano reconoce explícitamente el sacrificio de su esposa y su familia y la carga adicional que genera su ausencia.

La ausencia de don Emiliano no sólo significaba que su familia lo echara de menos, sino que les impedía asistir a acontecimientos sociales sin él. En contraste con el desafío de doña Talía a la exigencia de don Gerardo de que ella y sus hijos permanecieran fuera de los espacios públicos sin él, doña Selena y sus hijas no iban a fiestas o días de campo en Prospect Park sin su esposo, en especial en los acontecimientos de carácter mexicano, aunque podían realizar acti-

vidades relacionadas con el hogar, como ir de compras o a la biblioteca. Mientras que el uso del espacio público en México nunca ha estado tan dotado de delimitaciones de género como los migrantes lo recuerdan –las mujeres y los niños ocupan las calles en algunos momentos (por ejemplo, en los horarios de la escuela) en Ticuani, pero no en otros–, doña Selena tomó en serio esta prohibición y con base en ella gobernaba la conducta de su familia, como describe ella misma en las citas que siguen, provenientes de una entrevista que realicé en 2000 con Sandra Lara, investigadora del proyecto. Al obedecer esa prohibición, doña Selena ponía en práctica una versión rigurosa de la mujer migrante de Ticuani que puede trabajar para ganar el dinero necesario para vivir en Nueva York pero que está de acuerdo con el valor de conservar algunos elementos de los roles y espacios masculino y femenino de la cultura ranchera, acordes con los que existen en Ticuani según el recuerdo o la imaginación. Doña Selena muestra una deferencia adecuada (según la visión ranchera) ante su marido. Aunque admite que su ausencia le molestaba, hace que este significado se subordine al que honra a su marido y por extensión al sacrificio propio y de su familia a favor del pueblo. Es una ranchera honorable al afirmar que su competencia moral como mujer se sostiene en su relación con el marido. A pesar de los deseos de las hijas de ir al parque sin el padre, esta mujer inmigrante ponía en práctica su versión de la feminidad al igual que de la masculinidad de su marido.

Doña Selena: Así fue... Por ejemplo, si mi esposo no está, yo no salía. Yo estaba muy acostumbrada que si él va conmigo, yo voy.

Sandra Lara: entonces los fines de semana cuando él estaba ahí, ¿ustedes se quedaban en la casa?

Don Emiliano: Sí.

Doña Selena: En la casa con mis hijas.

SL: ¿Y qué les decía usted a sus hijas?

Doña Selena: Pues, no vamos a salir, ahora nos vamos a quedar. Si no, mis hijas me decían no pues tenemos tarea, pues vámonos a la librería, y ahí nos pasábamos, nos íbamos a comer afuera, ahí cerquita, y ya, pero a otro lugar que nos fuéramos, no.

RS: ¿Y ellas no quejaron?

Doña Selena: No, no, no protestaban mis hijas.

RS: ¿De veras?

Mía: Nosotros sí no enojábamos también, que no nos llevaban al parque. Nosotros nuestra única diversión los sábados y domingos era Prospect Park, jugar volleyball con todos los amigos...

RS: (a Mía): Y ustedes no se fueron porque su mamá...

Mía: No, nosotros no salíamos de la casa, vamos a decir, yo creo que hasta que Maryann cumplió veinti, veintidós años....

Doña Selena: Nunca, nunca anduvieron ellas por su lado, la mera verdad...

RS: Entonces fue un sacrificio de la familia entera. ¿Y ustedes no entendieron que fue por el mejorar al pueblo o no más enojaron porque no podían salir?

Mía: Al principio, yo la mera verdad, o sea al principio: ¿que por qué tanta colecta? ¿Por qué tanta colecta? Y creo que al fin me vine a dar cuenta cuando... como dijo mi papá, cuando vimos el agua, tú sabes, con la red. Porque antes veníamos, ¿o no? La primera vez que vine fue bien traumático, fue una experiencia traumática para mí, porque ya me había acostumbrado a bañarme a cualquier hora, y vine a acá, ok, mijita tienes que bañar a estas horas... Y cuando vine ya después era así mucha agua, entonces me di cuenta del esfuerzo que hacía mi papá, don Manuel, todo el Comité...

Vale la pena hacer notar que estas jóvenes mujeres estaban entre los 15 y los veintitantos años de edad durante el periodo en cuestión, edad en que la mayor parte de los padres estadounidenses dejan que sus hijos viajen solos e incluso vivan lejos de ellos, en la universidad. La postura de don Emiliano refleja el mismo tipo de masculinidad ranchera acerca de la adolescencia y la libertad que la de don Gerardo; ambos también les prohibían a sus hijas salir con muchachos antes de cumplir los 20 años. Pero, de nuevo, las respuestas de sus familias eran diferentes. Doña Talía se aliaba con su hija para neutralizar la autoridad de don Gerardo y para salirse de los límites que él intentaba imponerle debido a que ella y la familia lo veían como alguien que había perdido este derecho a causa de sus ausencias y su postura machista. En contraste, doña Selena compartía la visión de don Emiliano y hacía cumplir estos límites porque él compartía las responsabilidades de criar una familia y por tanto tenía derecho a imponer su autoridad. Sus hijas internalizaron esta postura conservadora y bromeaban orgullosas porque les decían “anticuadas”.

En una entrevista sin sus padres un año después, dos de las hijas de don Emiliano dieron una visión menos tolerante de las ausencias de su padre, pero todavía basaban su concepción de ellas en el sacrificio y el servicio:

Nos enojábamos muchísimo... Pero creo que es por eso que es un hombre tan respetado. Era un *sacrificio por el pueblo*, pero entonces no lo entendíamos así... decíamos: ¿por qué lo haces? Nunca vamos a volver. ¡Ni siquiera tienes casa! No hay agua... Pero cuando regresamos miré cambios. Estaban construyendo una escuela —*eso* explica por qué mi padre se la pasaba fuera todo el fin de semana. Me sentía orgullosa.

Esta cita muestra que el enojo y la incomprensión cedieron su lugar a una conciencia de un significado más amplio para el sacrificio del padre. Cuando vieron la nueva escuela en construcción o que el agua salía de las tuberías nuevas, entendieron que por medio de este trabajo su padre se había convertido en alguien en la comunidad de Ticuani. Su orgullo por la posición de su padre refleja la estrecha relación con él y redime el sacrificio que les impuso por estar siempre ocupado con el trabajo del comité.

Otra razón por la que llegó a honrarse a don Emiliano por su servicio, mientras que a don Gerardo se le resentía a causa de su ausencia, fue que don Emiliano describe que en su ideología de género se dio “una evolución”, comenzando por su dificultad para usar un delantal mientras trabajaba en un restaurante de Nueva York:

A mí no me interesó que yo me dijeron aquí en mi pueblo no... Ramón está guisando huevos en Nueva York está haciendo un trabajo de mujer. Para nosotros los pueblerinos el trabajar en una cocina es como que si le bajan a uno los pantalones, ¿sí? Porque le soy sincero, mire, yo la primer vez que me puse el delantal cuando recibí, cuando me dieron el primer trabajo, yo sentía bien mal... porque yo trabajaba aquí como hombre... agarrando la yunta, trabajos materiales, yo no tenía visión de nada. Y cuando fui, de aquí me fui allá que me puse, me dieron el uniforme blanco y, no me podía poner el delantal. Y le soy sincero, yo me sentía chiviado, dije chingado dónde vine a dar... No me podía poner un delantal la primera vez. Y sí sentía que parecía se me caían los pantalones. Y después cambió la idea y evolucionó... yo dije, no aquí voy a hacer dólares, aquí voy a hacer dinero. No me interesa que me esté quemando las manos guisando, haciendo sopas, aquí viene mi cheque... mandilugo, ¿pero sabe cuándo reaccioné? A la semana cuando ya me pagaron. Ahí fue donde mi mente cambió, dije, no bendito sea Dios, ya tengo setenta dólares la primer semana que cobré. A trabajar de la cocina, de ahí fue mi rotación de la vida. Porque me daba vergüenza que supiera la gente de mi pueblo que yo estaba lavando platos o lavando vasos, o trapeando el piso o barriendo. O sea, quiero decir el machismo o la ignorancia que todavía se aplica aquí en los pueblos, en la provincia. Sí. Después evolucioné mi mentalidad, dije no, me gusta y voy a aprender a ser un buen cocinero y si no lo soy un buen cocinero, por lo menos la mitad de un medio. ¿Sí?

Don Emiliano utilizó su deseo y su capacidad de ganar dinero para provecho de su familia –también virtudes en la masculinidad ranchera– como contrapesos al hecho de cruzar la línea que divide el trabajo de hombres y de mujeres. Ganar

dinero en cantidades imposibles para un campesino en Puebla, le permitió defender su identidad de género tanto frente “al machismo y la ignorancia” de “los pueblerinos” para los que lavar platos era un trabajo de mujeres, como frente a su propia vergüenza de hacerlo. Don Emiliano trabajaba de manera activa también en la crianza de sus hijas, en contraste con don Gerardo. Don Emiliano y su esposa describían cómo él se hacía cargo de las niñas cuando eran bebés y al crecer las llevaba a la escuela. Algunas veces también llevó consigo a su hija mayor en la recolección para el comité.

Esta visión más equitativa en la división del trabajo implicaba resistencia por parte de sus familias en Ticuani. La primera vez que regresaron con sus dos hijas nacidas en Estados Unidos, el padre de don Emiliano se opuso enérgicamente a que su hijo participara en su cuidado cotidiano.

Don Emiliano: cuando vine acá, mi papá totalmete no le gustó. ...Bañaba a mis niñas en una tina, las bañaba, le cambiaba, mi esposa haciendo las gorditas para comer. Y mi papá un día –No– se quedó viendo así, mirando –No, dice, hijo. Le digo –No, papá, son mis hijas y es mi sangre. Pero yo ya había tomado la reacción de los primeros. A que eso no debe ser así...

Doña Selena: Yo haciendo el desayuno, la comida pues, no tenía por qué ir a tocar a la niña, sí porque voy a cambiar un pañal... Yo le digo bueno pues ayúdame, atiende a la niña y yo hago el desayuno, ¿no?... Así era, no llevábamos o sea que bien con mi esposo... el único pues que mis suegros veían eso raro, no les gustaba. Se sentían con el hijo, no...

La oposición de don Emiliano a su padre al decirle que él tenía que hacer y haría el trabajo “de mujeres” muestra su “evolución” hacia una masculinidad diferente de la de su padre quien, al estar borracho, todavía golpeaba a su hijo casado. El padre también acusaba al hijo de ser “gobernado” por su mujer, con lo que insinuaba que había dejado su verdadera masculinidad al ir a Nueva York. La respuesta de don Emiliano a su padre no consistía únicamente en hacer referencia a los dólares que ganaba –utilizando una virtud masculina para compensar la pérdida de otra, como hizo al usar un delantal– sino que se basaba en que valoraba una relación con sus hijas, que no quería que se interrumpiera por los requerimientos de una masculinidad demasiado machista. De nuevo, don Emiliano rechaza la masculinidad ranchera hegemónica a favor de una más ecléctica, inspirado en una nueva masculinidad emergente dentro de la comunidad mexicana de Nueva York. La vida en ahí requería que don Emiliano aprendiera a cocinar y cuidar de sus hijas mientras su esposa trabajaba, cambios que él asociaba con su más amplia evolución por causa de la migración –su “rotación en la vida”– y su relación

con un nuevo tipo de trabajo en la economía de servicio en Nueva York, en vez de con la producción agrícola en Puebla.

Sinceramente yo di el cambio total, sí. Yo le dije a mi esposa aquí mi papá es una cosa y yo soy otra. Tú y yo somos un material y mi papá es otra. Sus costumbres de mi papá que la siga y nosotros vamos a seguir como la vamos viendo. Por eso fuimos a estar, a ver. Yo siempre estoy con esa clave... de vivir una ciudad supermundista hay que aprender algo a la vida, sí. Yo de qué me sirve... que yo fue, si fuese a estar diez o quince años allá, y que vengo igual a mi pueblo. Yo, mejor no vengo.

El lenguaje de don Emiliano señala cómo él y doña Selena decidían las cosas juntos, tanto antes como después de la migración, con lo que sugiere que él ejercía una masculinidad ranchera menos rígida –la que le habría dado el poder de decidir– aun antes de la migración. Cuando eran novios<sup>156</sup> decidieron juntos irse a Nueva York, pero retrasar el matrimonio hasta que pudieran regresar a Ticuani. Visto en retrospectiva, don Emiliano incluso considera que los cambios son una *meta* de la migración. Lo que dice don Emiliano no es un lamento por la pérdida de privilegios de género, como predice la mayor parte de la teoría, sino que en cambio indican que valora lo que ha logrado al estar en Nueva York y practicar con ello una masculinidad distinta. En vez de ser pueblerinos, él y doña Selena piensan ahora como ciudadanos de una “ciudad supermundista”. La evolución de don Emiliano se ve aun más clara cuando se contrasta la relación fundamentalmente feliz que tiene con su esposa y su familia con el discurso de doña Talía, el cual sugiere que don Gerardo no es visto como parte de la familia, de la misma manera que ella y sus hijos lo son. Se queja de que “él nunca va a conocer a *mis* hijos” (cursivas de autor), mientras que don Emiliano y doña Selena utilizan un lenguaje de equipo para describir su matrimonio y la crianza de sus hijos. También la noción de feminidad de doña Selena es importante en esta ecuación. Pedirle que él cambie los pañales mientras ella cocina, como si se tratara de una cosa natural que un padre haga por sus hijas, representaba una afrenta para la posición de género de una mujer ranchera, quien lo más probable es que le pediría a otra mujer que cambiara el pañal pero no a su marido. Este lenguaje de equipo refleja un arreglo de género renegociado por ambas partes. Por ello, se entiende que don Gerardo tratara de imponer un matrimonio de respeto en su familia, mientras que doña Talía exigía sin éxito un matrimonio de compañerismo; don Emiliano y doña Selena

<sup>156</sup>Ser *novios* se traduce literalmente en inglés ser “amigos” (*boyfriend-girlfriend*) pero implica un compromiso más serio el cual significa que implica que eventualmente se casarán.

renegociaron un tipo de matrimonio de compañerismo que conservara elementos de la masculinidad ranchera que resultaban consistentes con un matrimonio de respeto.

Don Emiliano y don Gerardo también adoptaron posturas fundamentalmente diferentes respecto al alcohol, con lo que reflejaban diferentes concepciones de la masculinidad. Aunque ambos eran vistos por sus familias como hombres que habían bebido demasiado por muchos años, don Emiliano finalmente dejó la bebida porque su médico lo conminó a hacerlo y porque su familia se lo exigía. Además, él veía que se estaba convirtiendo en un asunto conflictivo entre ellos. En contraste, la familia de don Gerardo expresaba claramente y en voz alta su desaprobación, pero él despreciaba sus quejas, postura que se facilitaba por el hecho de que la mayor parte de las ocasiones en que tomaba lo hacía estando fuera de casa, con sus amigos, en acontecimientos deportivos o durante su trabajo público. Es interesante hacer notar que tomar no es una parte que se considere indispensable de la masculinidad ranchera y de la amistad masculina, como sugiere lo que dicen los hombres y las mujeres de Ticuani, al igual que algunos académicos. Aunque por lo general el consumo de alcohol es visto como esencial para los rituales masculinos, en especial entre los jóvenes, existen otras posibilidades. Por ello, aun cuando la mayor parte de los miembros del comité tomaban socialmente después de realizada la colecta, también se aceptaba que varios, entre ellos don Emiliano, no tomaran. Cuando quien ofrecía la cerveza o el brandy hacía una ronda llenando los vasos, a estos hombres se les ofrecía refresco sin que se asociara con los comentarios despectivos que he presenciado en otros contextos. El mismo tipo de excepción se aplicaba para algunos hombres en Ticuani u otros contextos en México. Es interesante la manera en que se negocia esta excepción. No era el caso, como sucedía con los miembros varones de Alcohólicos Anónimos estudiados en la ciudad de México por el antropólogo Stanley Brandes,<sup>157</sup> que redefinieran su hombría a través de su negativa a tomar y a dañar sus cuerpos y relaciones a través de ello. En cambio, había un silencio en el tema de la hombría y el de ingerir bebidas alcohólicas, por el cual los miembros respetados del comité tenían el derecho de no tomar y que no se les cuestionara por ello, ya que habían demostrado su valía a través del servicio comunitario. Don Emiliano renegoció esta dimensión de la masculinidad ranchera, mientras que don Gerardo utilizaba el contexto de instituciones creadas y orientadas hacia los varones, como las ligas deportivas y el comité para continuar su adhesión a la posición ranchera hegemónica, y hacer del alcohol algo esencial de la amistad entre hombres.

<sup>157</sup>Véase Brandes, 2002.

Mi propia experiencia con Ticuani, el comité y la bebida, fue similar. Al principio, experimenté una creciente presión para tomar más, sin importar qué tanto hubiera bebido. Aun cuando no soy un completo abstemio, por lo general no bebo mucho, por lo que suelo tomar una o dos latas de cerveza durante una reunión en Nueva York o una fiesta en Ticuani, y luego a aceptar con un “gracias”, pero realmente sin beberlas, las cervezas que me ofrecerían después de manera inevitable. La dinámica cambió al convertirme en un miembro honorario del comité y de la comunidad de Ticuani. Siempre se me ofrecía más cerveza, pero cuando decía que ya estaba bien, que no necesitaba más, se veía como algo aceptable y no se burlaban para que bebiera más. Mi historia con el tequila también es interesante en este contexto. Al inicio de mi trabajo de campo tomaba tequila a regañadientes, pues sentía que era demasiado fuerte y me limitaba la capacidad de concentración. Sin embargo, a medida que pasó el tiempo logré disfrutarlo realmente e incluso lo llevaba a algunas reuniones, cenas u otros acontecimientos. Encontré que me sentía bien al perder el control, en el sentido de olvidar que estaba trabajando y en cambio estaba simplemente divirtiéndome, y que ello incluso me ayudaba en mi trabajo de campo. (En muchas situaciones me relajaba durante éste, pero trataba de poner especial atención durante las reuniones.) La gente me veía como una persona más real y dejarme llevar por la corriente de este ritual de amistad masculina de hecho facilitó que lograra amistades. Aunque sin duda tomar tequila me hacía ajustarme mejor –o notar menos si no lo hacía de manera adecuada– la dinámica de control aceptable se conservó igual. Mi experiencia fue más que una coexistencia de una narrativa de amistad masculina y consumo de alcohol: una narrativa dominante requería que estos elementos se conjuntaran, pero también había una que aceptaba el consumo moderado, y una tercera de abstención; eran aceptables cuando quien se abstiene posee otras características que lo hacen honorable.

De ahí que tres factores se combinaran para hacer que a don Emiliano se le reverenciara por su sacrificio, mientras que contra don Gerardo se expresaba resentimiento por su egoísmo. En primer lugar y fundamentalmente, don Gerardo exigía una división del trabajo estrictamente definida por el género, similar a lo que él creía había existido en Ticuani antes de su migración, lo que incluía mucho tiempo para los deportes, la bebida y la política con otros hombres, pero poco tiempo de esparcimiento con su esposa o familia. Y aunque don Emiliano también pasaba demasiadas horas en el trabajo de Ticuani y tomaba mucho, pasaba una buena parte del tiempo haciendo el “trabajo de mujeres” de cuidar a sus hijas y llegó a ver el machismo de los pueblerinos como demasiado limitante. En segundo lugar, como resultado de su mayor compromiso con la familia, sus hijas y esposa llegaron a identificarse con el propósito público más amplio del servicio de don Emiliano en el comité y acabaron por apro-

piarse ese rol como propio. En tercer lugar, la descendencia de don Emiliano pasaba más tiempo en Ticuani y regresaba para tomar parte en los rituales de los adolescentes, lo que les permitía ver directamente los resultados del trabajo de su padre y su propio sacrificio. Estos factores operaron sinérgicamente: al visitar Ticuani para los rituales adolescentes las hijas de don Emiliano llegaron a amar el lugar y entender la contribución que las ausencias de su padre habían ayudado a lograr, de una manera que los hijos de don Gerardo no podían. Por ello, los hijos adultos de don Emiliano ahora ven sus ausencias como una ayuda para el pueblo, mientras que los hijos de don Gerardo simplemente animan a su madre a dejar a su padre, porque en un sentido notable él ya se ha alejado de ellos. El resultado final, en términos del tipo de honor y reconocimiento que se les da o se les niega por sus familias, es completamente distinto. El sacrificio de don Gerardo apenas es reconocido por su familia; su esposa se muestra de acuerdo con su progreso en el trabajo, pero lo ve como una pérdida en el hogar. Don Emiliano es un hombre respetado en su hogar y su honor se refleja en que también hace un sacrificio de la familia.

Irónicamente, don Emiliano y doña Selena regresaron a México, mientras que la familia de don Gerardo compró una casa en Nueva York. Don Emiliano regresó a México cuando cerró el restaurante donde trabajaba, sus problemas de salud empeoraron y los médicos le dijeron que encontrara un trabajo que representara menos tensiones. Al enfrentarse con el prospecto de menos dinero y la misma tensión en un nuevo trabajo en Nueva York, don Emiliano y doña Selena regresaron a Ticuani para abrir una tienda y vivir en una casa que construyeron con el dinero ganado en Nueva York. Todavía van de visita a Nueva York y sus hijos y nietos van a Ticuani. Su regreso no constituía una búsqueda de privilegio de género perdido por don Emiliano. Doña Selena lo motivó a retirarse por su salud, pero ella también se ha beneficiado, pues ambos han logrado vivir en un nivel social más alto que el ocupado antes de su salida. Pasaron de ser simples campesinos con escasa educación a empresarios que también trabajan en favor del pueblo. Doña Selena trabaja además como voluntaria en una organización caritativa para los ticuanenses más pobres en Ticuani, mientras que don Emiliano está muy involucrado en la planeación de la fiesta anual. Al mismo tiempo tienen una casa grande junto a la plaza, y empleados domésticos. Su regreso ha representado un triunfo para ellos, una forma vigorosa de "salida social y regreso con voz".

La imagen dominante en la literatura sobre género postularía que regresara el macho, como don Gerardo, mientras que el "igualitario" Emiliano se quedara en Nueva York. Pero don Gerardo pregunta: "¿por qué querría regresar a México?" En 1997 ganó más de 65,000 dólares, poseía una casa y tenía tiempo de esparcimiento e ingresos suficientes que le permitían gastar en deportes,

presenciar los partidos de fútbol soccer y participar en política. Don Gerardo ha organizado en Nueva York un mundo masculino privilegiado, que incluye el éxito económico y la participación política. En vez de nada más perder poder, tanto don Gerardo como don Emiliano ayudaron a crear instituciones (el comité, ligas deportivas, la Antorcha) que contribuyeron con el pueblo en México y les dieron poder real, no únicamente simbólico, en Ticuani y en Nueva York. Además, fueron capaces de acumular una buena cantidad de dinero, mantener a sus familias y pagar la universidad de los hijos que quisieron asistir.

En contraposición con las imágenes de una “crisis de la masculinidad” y de una “feminidad liberadora”, estos dos hombres han vivido una masculinidad en competencia y no negociada. No son trabajadores indocumentados que temen caminar en las calles y ejerzan únicamente un poder simbólico al imponer limitaciones patriarcales de una manera agresiva que afecte a sus esposas y familias. En cambio, son residentes legales y ejercen el poder a través de las instituciones que han creado, por medio de su éxito económico y laboral y sus relaciones con Ticuani. Sin embargo, su competencia masculina se vive por una rígida adhesión a su masculinidad ranchera por don Gerardo, y a través de una “evolución” y compromiso con otros tipos de masculinidad por don Emiliano. Estas definiciones desiguales respecto a la masculinidad han llevado a distintos significados para la ausencia y la vida transnacional de estas dos familias. También han generado diferentes contextos para la feminidad en los casos de doña Selena y doña Talía. Selena puede a la vez ejercer una independencia “apropiada” y adoptar su poder como mujer trabajadora sin contradecir los deseos de su esposo, al mismo tiempo que pone en práctica la noción de un espacio restringido para sus hijas. Si se le entiende desde la noción de masculinidad hegemónica de Connell, podemos ver que la masculinidad ranchera de don Gerardo en parte también está fuera de contexto en Estados Unidos, ya que debe competir con otras visiones de la masculinidad menos patriarcales o que la expresan de manera distinta. La esposa y los hijos de don Gerardo no han adoptado las relaciones necesarias para que una versión fuerte de la masculinidad ranchera se sostenga. De ahí que don Gerardo viva su masculinidad ranchera pero en gran parte lo haga solo. En contraste, don Emiliano ha adoptado una masculinidad más ecléctica a partir de las nociones modernas aprendidas en una “ciudad supermundialista” y realizar más “trabajo de mujeres”, pero también a partir de encontrar más apoyo para algunas dimensiones de la masculinidad ranchera, como el requerimiento de que su esposa e hijos no salgan de casa si no es en compañía de él. Vive una masculinidad ranchera modificada y de moderno migrante y lo hace en compañía de su esposa e hijos. Es interesante que la familia de don Gerardo pareciera relacionarse más con la imagen que busca compensar una divergencia cultural o equilibrarse en una cuerda floja, en com-

paración con la imagen de don Emiliano en relación con su padre. Las respuestas de don Emiliano, doña Selena y sus hijos son más cercanos entre sí, parecen el resultado de acuerdos negociados ante cuestiones de cómo deberían actuar los hombres y las mujeres, los padres y los hijos. Si están compensando un hueco cultural, en gran parte lo hacen juntos y utilizan un conjunto de herramientas culturales cuya elección han negociado entre sí, al menos en parte. Es claro que la estrategia de don Gerardo se contrapone con la del resto de su familia, con lo que crea a la vez una menor intimidad familiar y una mayor diferencia cultural dentro de esa familia. Sin embargo, no se trata estrictamente de una diferencia generacional. Doña Talía ve el mundo a través de un cristal que se parece más al de sus hijos que al de su marido. Pero como esposa de don Gerardo debe recorrer la cuerda floja entre la imagen ranchera del género y otras imágenes alternativas.

### **Las prácticas del establecimiento de hombres y mujeres y la vida transnacional**

La masculinidad y la feminidad rancheras también sirven de marco para la experiencia del establecimiento y la vida transnacional de las mujeres de la primera generación, pero bajo condiciones muy diferentes en Estados Unidos. Las mujeres ven cambios en las relaciones con sus esposos como resultado de su trabajo fuera del hogar; de que éstos hagan tareas “de mujeres” en la casa y en las cocinas de los restaurantes, como sucede con don Emiliano. Sienten que sus hombres son menos machos que en Ticuani, pero igualmente reconocen que las relaciones entre hombres y mujeres están cambiando también ahí.

Si fuéramos a Ticuani los hombres serían muy machistas... Aquí no, porque los dos (hombre y mujer) trabajan... Las mujeres en Ticuani son muy sumisas, antes ya eran, pero ahora es diferente incluso en Ticuani... (las cosas han cambiado en Nueva York porque) los hombres trabajan en las cocinas de los restaurantes... es más equitativo. Antes les dolía hasta entrar en la cocina... Ahora, muchos hombres han cambiado. También llevan a sus niños con el doctor, mi esposo trabaja en las noches así que siempre hizo eso... los hombres en México no ayudan, pero aquí sí...

Tales comentarios reflejan cambios en Estados Unidos y México, que requieren cada vez más que los hombres y las mujeres trabajen fuera del hogar, y llevan a los hombres a realizar actividades domésticas que incluyen el cuidado de los niños.

A pesar de esos cambios, los hombres y las mujeres de la primera generación evalúan su presente en comparación con un imaginario pasado rural poblano

que echa raíces en una masculinidad y una feminidad rancheras. Mientras discutíamos los roles cambiantes de hombres y mujeres en Nueva York y Ticuani, una mujer ilustraba las diferentes épocas al hacer referencia a un chiste de los viejos tiempos entre hombres y mujeres. La mujer le preguntaba al marido, al llegar a casa en la noche: “¿Me vas a pegar primero o primero cenamos?, ¿o crees que deberíamos cenar primero y me golpeas después?” Todas las presentes se rieron del chiste y lo repetían para asegurarse de que yo lo hubiera entendido. Para no ofenderlas me reí un poco. Me dijeron varias veces que ya no era así en la actualidad, o con ellas, pero que habían crecido con este chiste. Me sorprendió que lo disfrutaran porque acababan de hablar acerca de lo equitativas que se habían tornado las relaciones entre hombres y mujeres, incluso en Ticuani.

Cuando repetí el chiste a un grupo de jóvenes de la segunda generación que tenían más de 20 años, incluidas las hijas de algunas de las mujeres que lo habían contado, su reacción fue de silencio, sorpresa y rechazo: “ése es un chiste que ellas le contaron? No tiene gracia”. No podían creer que las mujeres más viejas pensaran que esto era gracioso y se rehusaban a verlo como un “chiste”. Las diferentes reacciones generacionales se derivan de dos elementos. Todas las mujeres de la primera generación que habían estado en la reunión tenían amigas o parientes que habían sido golpeadas, o ellas mismas lo habían sido. Al convertir el pasaje en un chiste y situarlo en los “viejos tiempos” hacía más fácil lidiar con él. En segundo lugar, a pesar de los cambios en los roles y las ideologías de género, todavía sentían lazos con un sentido del espacio más tradicional en su mundo. De ahí que obtuvieran satisfacción tanto de su nuevo estatus y de su poder económico en Estados Unidos como asalariadas y mujeres modernas, como de sus roles “tradicionales” de mujeres y cuidadoras, cosas que, yo añadiría, también son valoradas en la sociedad estadounidense de maneras fuertes y contradictorias.<sup>158</sup> El rechazar el humor de este chiste sería acercarse demasiado al rechazo de sus propias historias y de las relaciones con hombres que habían sido violentos, pero cuyas relaciones aún valoraban, o con hombres que habían abandonado este comportamiento. La segunda generación no encuentra divertido el chiste tras haber sido criados para ver que ese trato es inaceptable e ilegal. En efecto, algunos miembros de este grupo de la segunda generación habían intervenido llamando a la policía para que su padre dejara de golpear a su madre. Ellos ven el mundo de manera diferente, pero deben tratar con las dimensiones de sus propias historias, las que entienden como una manera de encarnar la masculinidad y la feminidad rancheras, a la vez que reclama o adoptan algunos aspectos de ser “mexicanos”, pero bajo sus propios términos. Sobre este

<sup>158</sup>Véase Hays, 1996.

tema es evidente que hay una gran diferencia cultural entre la primera y la segunda generación.

*Labores de género en un grupo de oración en Nueva York*

Esta combinación de una mayor libertad, pero al mismo tiempo de participar en la masculinidad y la feminidad rancheras, también se da en el grupo más organizado de mujeres de Ticuani, el grupo de oración por el Padre Jesús, que contribuye tanto al establecimiento como a la transnacionalización de manera diferentes a las de la principal organización de hombres, el comité. La mayor parte de comunidades en Estados Unidos procedentes de comunidades que se organizan en torno a un santo patrono, tienen algún tipo de grupo de oración dedicado al santo.<sup>159</sup> El grupo de oración se reúne mensualmente en el mismo sótano de Brooklyn que utiliza el comité. Sus prácticas votivas incluyen la compra de flores, el rezo del rosario y el ofrecimiento de oraciones especiales. Empezó cuando don Manuel preguntó a las mujeres si les gustaría organizar un grupo de oración dedicado al Padre Jesús. El estatus subordinado del grupo frente al comité queda claro en la manera en que una de las miembros del grupo me lo describió en el 2000. Cuando le pregunté el nombre del grupo no me entendió y creyó que le preguntaba por el comité, y luego dijo que su grupo no tenía nombre y continuó:

Esto es no más a rezar cada fin de mes... Las señoras, le rezamos a Padre Jesús. Manuel, él lleva la lista de los paisanos que lleva las flores a Padre Jesús... (RS: Usted no los habla. ¿Él les habla?) Él habla que es el interesado. Ellos son de la Junta. Es un rezo para Padre Jesús, que nos ayude que nos bendiciona aquí donde estamos. Porque ves, tan lejos que estamos de Él. Pero no nos olvidamos de Él.

Es interesante que doña Florencia primero cree que mi pregunta se refiere al comité y luego no se refiere al grupo de oración con el nombre que otros utilizan para éste, para finalmente decir que don Manuel es “el interesado” que conserva consigo la lista de los donadores de flores. Tales percepciones sugieren que el grupo de oración es subsidiario del comité, como sucede con la organización de sus reuniones. Las mujeres se sientan frente a una imagen enmarcada del Padre Jesús, de 60 por 90 centímetros, rodeada de flores. La charla informal da paso a la recitación del rosario y a dar gracias o hacer peticiones de manera directa al Padre Jesús por intercesiones especiales. Aunque siempre

<sup>159</sup> Para los otros tipos de grupos de oración en Nueva York, véase Gálvez, 2004; Rivera Sánchez, 2003.

oraban por el pueblo, también solicitaban la ayuda del “padrecito” para tratar los problemas de sus propias familias en Nueva York, y por asuntos que decían que no les afectaban, como el pandillerismo y por “aquellos que están enfermos de SIDA, que no son como uno, para que la enfermedad no siga”. Aunque procuraba alejar a los ticuanenses de estos temas, cuando menos una de las presentes tenía un pariente que había muerto de SIDA y muchos sabían de hijos de amigos, o incluso sus propios hijos, que de alguna manera estaban conectados con las pandillas.

Los hombres, aunque estén presentes, por lo general no oran de manera activa en las reuniones. Toman cerveza, platican, cuentan chistes y discuten sobre política en la parte de atrás del salón mientras empiezan las oraciones, luego se quedan callados. Después de los rezos ingieren la comida que prepararon las mujeres.

El grupo de oración apoya tanto al establecimiento como a la transnacionalización. Primero, incluye a la primera y segunda generaciones, en especial para las cinco o 10 chicas nacidas en Brooklyn que dicen asistir debido a la camaradería, para pasar el tiempo con sus madres, o porque aman al Padre Jesús. La devoción al Padre Jesús ha surgido como una dimensión sorprendentemente fuerte de las vidas de los miembros de la segunda generación en Nueva York, como se discutirá en capítulos posteriores. En segundo lugar, el sótano donde está el altar del Padre Jesús se ha convertido en un espacio ticuanense semipúblico. “La gente viene y viene aquí... cualquiera puede usar este espacio...” me dicen en el grupo, lo que incluye el ofrecimiento de rezos especiales o el de organizar sus propias reuniones de oración. En tercer lugar, aunque el grupo de oración fue creado por iniciativa del padre Manuel, de manera que el Padre Jesús tuviera un lugar en Brooklyn, con su gente, según me dijeron, también genera un espacio para la autoridad y el poder femeninos y les da roles públicos a las mujeres en una institución en Nueva York orientada hacia Ticuani. Las miembros de este grupo de oración por lo general sirven como mayor-domas de la fiesta del Padre Jesús en enero, ayudan a organizar las flores y la fiesta después de la misa. También es una manera para que ellas expresen de forma concreta su devoción al Padre Jesús, con lo que manifiestan su identidad como mujeres ticuanenses.

La mezcla de subordinación, honra pública y autoridad femenina en la vida pública de Ticuani, local y transnacional, puede verse en el caso de doña Paz, la esposa de don Manuel. Ella pone orden durante las reuniones del grupo de oración, al igual que las da por concluidas, conduce los rezos y es reconocida en la comunidad como persona con autoridad. Cuando doña Paz supo que mi equipo de investigadores y yo queríamos entrevistar a jóvenes de la segunda generación, me llevó de mesa en mesa durante la fiesta del

Padre Jesús, preguntando a las mujeres si podríamos entrevistar a sus hijos adolescentes y rápidamente todos me pasaron su número de teléfono. No obstante, cuando le pedí una entrevista a doña Paz, me respondió de la misma manera que otras mujeres del grupo: si me entrevistas, eso “depende de si mi marido quiere que me entrevistes”. Fue bastante clara en que su rol público estaba subordinado a su rol como esposa de su marido y no cuestionaba la autoridad que él ejercía respecto a los límites de la vida pública de ella. Su silenciosa perseverancia frente a los desafíos que significaban las acciones del marido constituía la encarnación misma de la sufrida y buena mujer ranchera y nunca expresaba públicamente “sentimientos inapropiados” (enojo, decepción o impaciencia). Correspondientemente, el fiel servicio de doña Paz a su sacrificado marido la hace digna de honor y virtud moral entre los ticuanenses. Por ejemplo, ella y las esposas de los otros miembros del comité eran alabadas con entusiasmo por sus maridos aun sin estar presentes, como en el discurso de don Manuel en Ticuani durante la inauguración del sistema de agua potable en 1993. Agradeció a todas las esposas de los miembros del comité:

por la paciencia que nos tiene. Abandonar los hijos sábado. Domingo en lugar de salir, si es verano llevarlos a divertirse, salir con ellos, con las esposas, ellas se sacrifican levantándose como si fuera día de trabajo más para prepararnos algo de comer porque se sabe que cuando salimos, vamos a las nueve de la mañana salimos de casa y no sabemos a la hora que vamos a regresar. Y yo creo que no es solamente mi esposa, le esposa de todos los que somos miembros del Comité, merecen ese reconcimiento.

A pesar de que ella estaba ausente de este acontecimiento y de la mayor parte de los acontecimientos de la vida pública de don Manuel, se honra a doña Paz a través del reconocimiento de su esposo. Efectivamente, la voz del estroico presidente del comité se quiebra de emoción al hablar del sacrificio de ella. Esta alabanza pública refuerza también la posición de la esposa como líder en el grupo de oración y en la comunidad y encuentra eco en su propia concepción del papel de la mujer. Ella declaraba que como mujer y esposa su trabajo es siempre, siempre, estar junto al marido, sin importar lo que pase: cocinar siempre sus alimentos, asegurarse de que traiga una camisa bien planchada al salir y que sepa que la mujer estará ahí esperando, cuando él vuelva a casa. Esperar al esposo, cocinar y limpiar también es servir a Ticuani. Estos sentimientos no eran simples expresiones en una entrevista; se manifestaban en la conversación cotidiana y ella conducía su vida de acuerdo con ellos. Al hacerlo, manifiesta con mayor vigor que la mayor parte de las mujeres ticua-

nenses poseen una expresión pura de vergüenza y deferencia apropiada de las rancheras.

Este grupo de oración genera un espacio para la autoridad y el liderazgo de las mujeres en la vida pública de Ticuani, incluso dentro de un contexto dominado por los hombres. Crea una institución formal dedicada a un ámbito “femenino”, la religión, en el que las mujeres están a cargo, situada dentro del comité y otras instituciones conducidas por los hombres, como la Antorcha. El grupo es un espacio creado por la autoridad masculina, que reconoce la importancia del trabajo y el mundo “de las mujeres” y que en el proceso ayuda a conservar las tradiciones de Ticuani en la primera generación y, en menor grado, en la segunda. Además, llevar la imagen del Padre Jesús a Nueva York para que se le venere y formar un grupo de oración, expresa de manera concreta su permanencia en Nueva York y el consecuente deseo de crear ahí instituciones que preserven las dimensiones especiales de la cultura de Ticuani.

Las distintas posturas de doña Paz y doña Florencia muestran feminidades renegociadas que contrastan en la vida pública. Doña Paz es la expresión perfecta de una paciente mujer ranchera trasplantada a Nueva York como mujer migrante de Ticuani. Enfatiza su deber de apoyar al marido en todas las circunstancias, haciendo de esto una virtud del ser mujer. En contraste, doña Florencia se aproxima a ser la encarnación de una pionera pura. Durante décadas ha vivido separada de su concubino y ha criado sola a sus hijos. Es propietaria de una casa en Ticuani y se comporta “como hombre” en el sentido de que expresa abiertamente sus opiniones, incluso entra en conflicto con los hombres y no da mucho crédito a las objeciones que ellos plantean. También bebe cerveza en público sin intentar ocultarla. Es una mujer que ha llegado a una edad (cerca de 60 años), no tiene un hombre con ella que se pueda avergonzar por su conducta, y por lo tanto, puede romper con las convenciones sin que se le sancione de manera notable. No obstante, lo que resulta fascinante, es que en este contexto del grupo de oración adopta una posición que es muy parecida a la de una ranchera deferente o cuando menos a la de una mujer migrante de Ticuani. La “parte interesada” es don Manuel, y no ella y otras mujeres. Ellas simplemente rezan al Padre Jesús. El mundo del comité es público y masculino, vinculado, en las mentes populares con el espacio de la política electoral y otras acciones políticas de Ticuani, dominado por los hombres. Si tal es el caso, entonces tiene sentido que ella piense en el grupo de oración como algo que tiene que ver más con los hombres, aun cuando las mujeres realicen la mayor parte de la oración. También está vinculado con la iglesia católica como institución de autoridad masculina.

*Los hombres y las mujeres de la primera generación regresan a Ticuani*<sup>160</sup>

Los hombres y las mujeres miembros de primera generación visitan Ticuani durante las vacaciones y para su descanso emocional. Escapan de las presiones de la vida en Nueva York, toman un largo trago de ticuanensidad y de mexicanidad en su fuente original. Los ticuanenses contrastan el ritmo de vida en Nueva York con el de México diciendo: “Nueva York es un lugar para trabajar, pero Ticuani es un lugar para vivir.” En el pequeño patio de su casa en el pueblo, Tomás Maestro juega con su hijo de tres años y me dice que, sí, el trabajo en el comité y los temas políticos son importantes, pero lo que realmente interesa es el tiempo para sentarse a tomar el sol, comer buena comida y jugar con su hijo. No tengo más remedio que estar de acuerdo cuando pasamos la tarde él y yo intercambiando historias de nuestros respectivos hijos de tres años de edad y jugando pelota con el de él.

Regresar lo sitúa a uno en un denso campo de interacciones sociales entre migrantes de retorno y sus hijos nacidos en Nueva York; un campo que tiene mayor intensidad debido a una propinuidad desacostumbrada, además, porque cada día ofrece una secuela inmediata al drama social del día anterior. Los rumores que se esparcen por la comunidad de Ticuani en una semana por teléfono o reuniones personales en Nueva York, se difunden de manera casi instantánea en Ticuani ya que ahí se ven entre sí día y noche. Regresar para la fiesta es como estar en una celebración que dura dos semanas enteras durante 24 horas diarias, sin pausa, lo que genera una sensación de que se es observado y evaluado por todos los demás todo el tiempo. Esta intensidad sostenida hace que quienes retornan experimenten una sensación de lo que yo llamo “tiempo social acelerado”, por el que estancias relativamente cortas en Ticuani se sienten como un tiempo socialmente prolongado. Esta cualidad ayuda a explicar cómo y por qué Ticuani llega a ocupar un lugar tan importante también en el mundo social de muchos miembros de la segunda generación.<sup>161</sup>

Tanto los hombres como las mujeres regresan a Ticuani a revisar sus casas, esto es parte de un ritual que perpetúa los lazos con el pueblo y la capacidad permanente de regresar al hogar o visitarlo según se desee. Aunque la mayoría de los ticuanenses y sus hijos permanecen en estas casas sólo unas cuantas semanas o un par de meses cada año, en ocasiones cada dos años, estas visitas estimulan los recuerdos más íntimos de su niñez en el pueblo. Un número creciente de hombres y mujeres que fueron pioneros en la migración heredan ca-

<sup>160</sup>El material de esta sección procede de las notas de trabajo de campo de Sandra Lara, Sara Guerrero-Rippberger, Agustín Vecino, y las más en Ticuani en 1999.

<sup>161</sup>Véase Flaherty, 1999.

sas. Las mujeres migrantes que se han divorciado o han sido abandonadas conservan sus casas y llevan ahí a sus hijos de la segunda generación o a sus nietos de la tercera. Una mujer migrante pionera me dijo que conservar la casa en Ticuani era muy importante porque nunca se sabe qué sucederá en Estados Unidos. Aunque había solicitado la ciudadanía estadounidense, tener la casa ahí la hacía sentirse segura. Si fuera necesario, regresaría a vivir ahí con los ingresos de su seguro social y una pequeña pensión.

Una cifra cada vez mayor de mujeres pioneras se queda más tiempo en Ticuani que sus contrapartes masculinas, durante uno o dos meses, frente a una o dos semanas de los hombres. Muchas se han retirado como trabajadoras sindicalizadas de la industria del vestido y reciben una pequeña pensión, además de los beneficios de su seguro social. Otras más trabajan cuidando a los hijos de sus propios descendientes adultos y es frecuente que vivan en el mismo apartamento o edificio. Durante el invierno y el verano llevan a sus nietos a Ticuani, de modo que puedan disfrutar la mayor libertad y los espacios abiertos que les ofrece su casa grande, con lo que les aportan tanto un periodo con una calidad de vida diferente, así como una oportunidad de que la tercera generación conozca las tradiciones religiosas y cívicas de Ticuani.

Los hombres y las mujeres que visitan Ticuani tienen diversas esferas de actividad cuando regresan a su pueblo.<sup>162</sup> Ellos organizan rituales públicos en la vida política y religiosa, mientras que ellas realizan la mayor parte de los rezos y es frecuente que despierten a tiempo para asistir a la misa de las 5 a.m., Las mañanitas, que se celebran cada uno de los días de la fiesta. Las mujeres cocinan y sirven la comida, mientras que los hombres se encargan del trabajo público de organización, sirven las cervezas y refrescos y doblan las mesas después de cada acontecimiento. Esta división del trabajo se da de manera transgeneracional: las mujeres de la segunda generación mientras que los hombres de la misma cohorte sirven los refrescos y la cerveza. (Aprendí a servir cerveza y refrescos, y no hacerlo con la comida, tras recibir miradas de extrañeza cuando ayudaba en las fiestas). Sin embargo, esta división espacial de los mundos público de los hombres y privado de las mujeres es bastante porosa. Aun cuando los hombres que retornan suelen beber más y andar “en la calle” durante las noches y las mujeres que regresan tienden a permanecer en el espacio privado, si beben lo hacen de manera discreta, buena parte del tiempo se pasa en familia. Según mis cálculos, muchos de esos hombres pasan el 50 por ciento o más del tiempo con sus familias sin hacer “nada” o disfrutando de las tradiciones de Ticuani (peleas de gallos, rodeos, etcétera), aun cuando atiendan a los asuntos públicos. De manera similar, las mujeres realizan la mayor parte del cuidado de los niños en Ticuani, pero también los

<sup>162</sup>Véase Goldring, 2001.

hombres hacen muchos de ello. Esta responsabilidad se diluye por la omnipresente familia extensa y por la mayor seguridad que sienten los padres en Ticuani en comparación con Nueva York, como discutimos más adelante.

Finalmente, pueden relajarse los convenios que se han establecido entre maridos, esposas y familias en torno a temas como la bebida. Tomás Maestro, en primera instancia se resistió para acabar aceptando el trato que su familia negoció con él. Puede beber durante los fines de semana hasta emborracharse si sus amigos están con él en su casa; si está fuera de ella debe ser más cuidadoso. No se permite beber entre semana. Pero en Ticuani cada día es como un fin de semana, así que puede emborracharse con los amigos cada noche si lo desea. Sin embargo, no sale y bebe todas las noches, sino que algunas de éstas prefieren quedarse con su esposa e hijos. Este espacio permite que Tomás, su esposa y su familia obtengan algo cada quien: el arreglo que se logró en Nueva York todavía está vigente, pero dado que se aplican las reglas de los fines de semana, Tomás puede tomar más y actuar más “machista” sin quebrantar la negociación de género en torno a la bebida que se logró en Nueva York. A la misma vez, la familia puede compartir un tiempo bonito en Ticuani. Este tema de la renegociación de los arreglos de género en el contexto de Ticuani se hace aún más importante cuando se observan los usos que la segunda generación hace del retorno a Ticuani, que presento en el siguiente capítulo.

## Conclusión

Estas historias de los ticuanenses de la primera generación ofrecen varios atisbos de la negociación, de los arreglos e ideologías de género en la vida transnacional. En primer lugar, los arreglos y las ideologías de género siempre se negocian en un contexto. La imagen de la crisis de masculinidad, de los hombres que pierden poder e imponen duros arreglos de género sobre sus mujeres y que añoran volver a México, no pueden explicar buena parte de lo que vemos aquí. En este caso, una gran cantidad de varones ticuanenses han tenido el suficiente éxito económico y creado instituciones vinculadas con Ticuani que se basan, más que en el retorno, en el establecimiento permanente en Nueva York y el continuado compromiso con Ticuani. En vez de un poder perdido y de escasos lazos con su lugar de origen, estos casos muestran un poder de nueva creación y lazos sostenidos con un pueblo del que son oriundos, pero al que no tienen intención alguna de volver.

En segundo lugar, en tanto que los hombres ticuanenses pueden haber sido criados dentro de una masculinidad ranchera machista, son susceptibles de cambio, tanto en Nueva York como en Ticuani. Así como es frecuente que en Estados Unidos las mujeres que trabajan renegocien sus arreglos

de género, así también los hombres reelaboran sus ideologías de género. Este proceso se ve apoyado por la crianza de los hijos nacidos en Estados Unidos, en especial de las hijas, cuyas ideologías de género tienden a ser más equitativas que machistas. No obstante, ofrecer una dicotomía para explicar de qué manera se renegocian los arreglos de género, sería una salida fácil –México es machista y Estados Unidos es igualitario. Aunque las relaciones de género tienden a ser más igualitarias en éste, ello no significa que no haya una tendencia similar en México.<sup>163</sup> También es cierto que la cultura estadounidense ofrece sus propios modelos de privilegio masculino y de subordinación femenina. Además, mientras que la migración acelera el proceso de renegociación de los arreglos de género, hay porciones del antiguo arreglo de género que muchos hombres y mujeres ticuanenses desean conservar. Por ejemplo, muchas mujeres revelan su recién logrado poder de devengar ingresos al trabajar en la economía pagada, pero también valoran la maternidad y quedarse en casa con sus hijos, lo que lleva a una realidad más compleja que la ofrecida por las imágenes de culturas mexicana o estadounidense unitarias. El resultado final es que también la feminidad es renegociada para ajustarse, rechazar o vincularse de otras maneras con Nueva York y con la renegociación que hacen los hombres de su masculinidad. Esta realidad es más compleja que la imagen que propone culturas estadounidense o mexicana unitarias por las que hay que optar de manera obligada.

Finalmente, los hombres sí tienden a participar más en la vida pública transnacional en comparación con las mujeres, mientras que las éstas tienden a realizar la mayor parte del trabajo cotidiano de establecimiento en Nueva York, en especial en torno a cosas como inscribir a los niños en la escuela, y en la vida privada transnacional, como lo es cuidar de la tercera generación. Las actividades incrementan el poder y la autonomía de las mujeres en Estados Unidos,<sup>164</sup> en tanto que estas actividades transnacionales tienden a generar instituciones que reproducen o recrean desde sus fundamentos nuevos ámbitos en los que los varones tienen poder, tanto en Ticuani como entre los ticuanenses en Nueva York. En la medida en que esto es cierto, la vida transnacional tiende a reafirmar o reforzar el poder masculino, el privilegio y la hegemonía de la masculinidad ranchera en Estados Unidos y México, mientras que el establecimiento tiende a dotar de poder a las mujeres y a promover masculinidades más eclécticas.

<sup>163</sup> Gutmann, 1996; Mummert, 1994, 1999; Hirsch, 2003.

<sup>164</sup> Véase Hondagneu-Sotelo, 1993.

# “En Ticuani se vuelve loco”: la segunda generación negocia de nuevo el género en Ticuani\*

LAS NEGOCIACIONES de género de la primera generación deben parecer sencillas a sus hijos de la segunda generación. Mientras que ésta renegocia el género dentro de los nuevos contextos derivados de la migración, la masculinidad ranchera todavía es dominante como ideología, incluso cuando coexisten con ella otras prácticas de género. Pero la segunda generación negocia el género en los contextos de tres conjuntos de relaciones: con diversas nociones hegemónicas y no hegemónicas de masculinidad y feminidad “mexicana” y “estadounidense”, con molestas cuestiones generacionales de autenticidad y nostalgia étnicas y dentro de una narrativa inmigrante de movilidad ascendente que se experimenta como un “arreglo inmigrante “entre padres e hijos. De ahí que los jóvenes varones mexicoamericanos de la segunda generación deban resolver la forma de convertirse en hombres mexicoamericanos, y simultáneamente tratar de satisfacer sus imágenes hegemónicas del macho ranchero y hombre blanco de clase media, al igual que del inmigrante esforzado, el rapero del centro urbano y el pandillero

\* Este capítulo se basa en mi propia investigación a lo largo de varios años, además de la realizada por Sara Guerrero-Rippberger, sola, y acompañada por mí durante más de dos años, junto con el trabajo realizado por otros miembros del equipo de investigadores, en especial Griselda Pérez y Sandra Lara. Cuando se hacen comentarios acerca del trabajo de campo y no se especifican en el texto o en una nota, se trata de mis propias anotaciones en mi diario de trabajo; en caso de basarme en las anotaciones de los miembros del equipo, lo hago explícito en una cita. Mi primer contacto con Toño fue por ser hijo de un miembro del comité y lo entrevisté a él y a su hermana, además de a su padre y su madre en 1997, cuando empezaba apenas mi investigación acerca de la segunda generación. Posteriormente fue entrevistado de nuevo por Sara en la parte financiada por la National Science Foundation (NSF). Sara además llegó a conocer bien a su novia Julia y a sus hermanas; Sara y yo realizamos etnografías con ellos en Nueva York y Ticuani. Julia y sus hermanas también fueron entrevistadas por Sara como parte de su tesis del Barnard College en 1999, que lleva por título *But for the Day of Tomorrow: Negotiating Femininity in a New York Mex Identity*. A lo largo de varios años de trabajo de campo observamos la evolución de su relación, en especial durante los viajes de retorno a Ticuani realizados por Toño en 1999-2001, y por Julia en 1999-2000. Esta sección se basa en todas estas fuentes: etnografía y entrevistas de mi proyecto de la segunda generación, de la tesis de Sara y lo que yo había hecho antes y luego continué una vez iniciado el proyecto de la segunda generación en 1998. Sara me permitió generosamente utilizar las entrevistas de su tesis y luego citar el texto mismo de ésta. Su tesis hace un fascinante análisis de la feminidad, se basa en datos y discusiones del proyecto de la segunda generación, en sus 18 excelentes entrevistas. Su argumento es distinto del mío; por ejemplo, ella está de acuerdo con Judith Butler en puntos en que yo la critico, y enmarca su estudio a partir de autoras como Cherrie Moraga y de conceptos como el de las fronteras (*borderlands*).

mexicano; todo mientras también reivindican, por medio del éxito educativo y laboral, el sacrificio de sus padres al trasladarse a Estados Unidos. De igual manera, las chicas mexicoamericanas de la segunda generación deben resolver la manera de convertirse en mujeres mexicoamericanas al mismo tiempo que participan en las imágenes de la ranchera sumisa, la migrante femenina autónoma y emprendedora, y la mujer profesionista de la segunda generación en Nueva York; además de aplicarse en la escuela, cuidar de los hombres en casa de sus padres, luego casarse con un buen hombre y tener una carrera e hijos. Si esto suena agotador al leerlo, ¡imagínese lo que es vivirlo!

La vida transnacional ofrece la oportunidad de ver con claridad las ideologías, arreglos y prácticas de género de los mexicoamericanos de la segunda generación, porque constituye un espacio en el que se cuestionan y renegocian y a través del cual la segunda generación intenta autentificar o legitimar su mexicanidad. Julia y Toño son novios que crecieron juntos en Nueva York y regresan regularmente a Ticuani. Van a ver amigos y parientes, van a fiestas, y se vuelven a conectar con México, aunque también hacen un uso diferente del retorno. Mientras que Toño intenta recuperar sus perdidos privilegios mexicanos de género, los que siente que su padre tenía en Ticuani, Julia intenta recuperar las dimensiones de la cultura mexicana y “autentificarse” a la vez que retiene su autonomía. Sus respectivos intentos por realizar sus proyectos étnicos y de género a veces los ponen en conflicto tanto en Ticuani como en Nueva York, lo cual nos permite ver la forma en que cada uno de ellos piensa y vive el género. He conocido a Toño por más de 10 años, primero como hijo de Tomás Maestro y luego como amigo, y hace seis años que conocí a Julia después de que ella y Toño empezaron a salir juntos formalmente. Mi equipo de trabajo, en especial Sara Guerrero Rippberger y yo, seguimos de cerca sus retornos a Ticuani durante tres años consecutivos, pasamos tiempo con ellos, sus amigos y familias en Nueva York, además de entrevistar a cada uno varias veces. Examinó en qué modo sus relaciones entre sí, sus familias y con otros se ven afectadas por el retorno a Ticuani y se viven en Nueva York, rastreando asimismo, la forma en que se vive el género en la vida transnacional, a la vez que estructura este tipo de vida.

La masculinidad ranchera todavía está vigente en la imaginación y las vidas de los hombres jóvenes como Toño, pero no sucede eso de manera aislada. Coexiste y a veces compite con la masculinidad hegemónica en Estados Unidos, la de los hombres blancos profesionistas de clase media y con otras tres nociones de la masculinidad —el inmigrante esforzado, el rapero estadounidense y el pandillero mexicano— cada una de las cuales puede ser dominante en contextos específicos. Estas masculinidades también se ven matizadas por la etnicidad. De ahí que muchos hombres jóvenes como Toño, nacido en

Ticuani pero criado en Nueva York desde los 10 años (lo que técnicamente lo convierte en parte de la generación y media según mi definición), sienten que se les ha hecho renunciar a los privilegios que tendrían de haber nacido o permanecido en México, donde imaginan que la masculinidad ranchera se mantiene irrefutable. También se sienten atraídos a la masculinidad de la clase media "blanca", por la cual se logra una educación más allá de la educación media y una carrera –lo que quiere decir, un "trabajo limpio" en una oficina– y toman decisiones conjuntas con su esposa, sobre la premisa de la igualdad de género. Además, sus novias o esposas de la segunda generación exigen esa masculinidad y en buena parte rechazan la ranchera y la vida de familia que se basa en ella.

Finalmente, en muchos contextos juveniles, la masculinidad del rapero estadounidense y la del pandillero mexicano se asemejan en gran parte. Ambas constituyen lo que el sociólogo Robert Connell llamaría posturas "marginadas" hipermasculinizadas en respuesta a la exclusión por parte de la sociedad más amplia. Ambas aprecian la agresividad, el poder, el dinero y el uso potencial de la violencia para dominar tanto a hombres como a mujeres. Pero las dos defienden también una masculinidad étnica que los hombres sienten se les ataca violentamente al negárseles la oportunidad de realizar el "sueño americano" y la masculinidad clasemediera. Piensan que se les niega la oportunidad de ser alguien y luego se les ve como unos "don-nadie". El inmigrante esforzado –la alternativa en Nueva York y primo cercano de la masculinidad ranchera, que legitima su masculinidad a través de su gran capacidad para el trabajo y el sacrificio– conserva su mexicanidad, pero es una opción menos atractiva para estos jóvenes porque no se ajusta a la narrativa de movilidad ascendente de la segunda generación. Pero actuar de modos rancheros no se experimenta como una forma de marginalidad en Ticuani, de la misma forma que actuar como rapero tampoco se experimenta como tal en Nueva York. Ser ranchero en Ticuani sitúa a Toño en el centro mismo de la masculinidad hegemónica en Ticuani, si bien no la única o indiscutida.

Las mujeres de la segunda generación se enfrentan con una complejidad parecida. Mientras que se les dice casi de manera uniforme que no sean "rancheras" –mujeres que muestran deferencia hacia sus esposos en todo y se conforman con criar niños y las tareas del hogar– todavía se espera de ellas que hagan la mayor parte del trabajo doméstico, como hijas y esposas que no se expresen de maneras inadecuadas, de formas que pudieran generar rencores en casa. Se espera de ellas y ellas mismas lo esperan, que al mismo tiempo logren una educación más allá de la prepa, tengan una carrera que les permita ser independientes respecto a sus futuros maridos (en el caso de que se forme una pareja desajustada) y que exijan igualdad en sus rela-

ciones con ellos.<sup>165</sup> La primera constituye a la mujer hegemónica ticuanense de la segunda generación y la segunda a la mujer hegemónica de Nueva York. Estas imágenes, a veces incompatibles, pueden reconciliarse en parte por la pionera, una mujer inmigrante trabajadora que de manera autónoma se mueve en un mundo de hombres, haciendo tambalear al sistema cuando es necesario. Esta imagen no hegemónica proporciona un fuerte modelo a seguir para estas jóvenes mujeres a medida que negocian sus diversas limitaciones de género.

La imposibilidad de reconciliar plenamente todas las dimensiones de estas distintas imágenes de la masculinidad y la feminidad no es exclusiva de la cultura mexicana o de la segunda generación. En efecto, los psicólogos Daniel Kindlon y Michael Thompson en su libro de 1999: *Raising Cain: Protecting the Emotional Life of Boys*, y Carol Gilligan en el suyo de 2002: *The Birth of Pleasure*, escriben acerca de cómo las imágenes dominantes de la masculinidad exigen que los chicos blancos de clase media sean invulnerables y estoicos, aun durante las etapas más vulnerables de su desarrollo, en las que tal postura va contra la salud.<sup>166</sup> De igual manera, Mary Phipper, en su libro de 1995: *Reviving Ophelia*, escribe que la demanda de la feminidad de clase media blanca, en el sentido de que esas niñas simultáneamente sean adultos competentes, hagan que funcionen las relaciones y no ofendan a nadie o se quejen, acaba por ser imposible de lograr.<sup>167</sup>

Lo que hace que estas prácticas de género de la segunda generación sean distintas de las imaginadas en la clase media blanca es que se negocian en parte del “arreglo migrante” con los padres;<sup>168</sup> el cual describe el cálculo del sacrificio por parte de los padres y su compensación y legitimación por medio de los logros de los hijos. En tanto que tal arreglo se da en la mayor parte de las familias, los sacrificios de la migración que definen la vida lo convierten en un relato urgente de valor o fracaso moral. En especial en los casos donde el éxito educativo o laboral de los jóvenes de la segunda generación resulta incierto, es frecuente que los padres digan –sacrificamos nuestro terruño, luchamos con el inglés y vivimos con temor a “la migra” (las autoridades migratorias) de forma que pudieras tener una mejor vida en Nueva York. El éxito de la segunda generación valida el sacrificio de los padres, pero el fracaso representa una car-

<sup>165</sup> Véanse Zhou y Bankston, 1998, y Kibria, 1993, acerca de la juventud vietnamita en Estados Unidos.

<sup>166</sup> Véase Gilligan, 2002. Robert Connell, Michael Messerschmidt, Michael Messner, Michael Kimmel, y Leadbeater y Way, 1996, también discuten estas exigencias incompatibles.

<sup>167</sup> El trabajo de Sara Guerrero Rippberger, *But for the Day of Tomorrow...* (1999: 24), plantea finalmente este punto. Su tesis me orientó hacia la obra de Phipper.

<sup>168</sup> Carola y Marcelo Suárez-Orozco (1995, 1999, 2002), y Ainslie (2002) escriben de manera convincente sobre estos puntos. Sara Guerrero Rippberger también lo hace sobre el arreglo inmigrante (*immigrant bargain*), basándose en las discusiones del proyecto de la segunda generación.

ga de vergüenza: lo tienes todo tan fácil, dicen los padres, eres un ciudadano estadounidense y hablas inglés y ni siquiera puedes aplicarte en la escuela y tener una carrera. Tanto los padres como los hijos se preguntan: ¿para qué era todo este sacrificio si los hijos acaban por tener los mismos trabajos que los padres? Los hijos entienden lo que implica el que sus padres, que superaron muchas adversidades, lo habrían hecho mejor que ellos y se juzgan duramente a sí mismos. La narrativa del inmigrante acerca de la movilidad ascendente genera tres respuestas principales, que tienen un eco importante en el trabajo del antropólogo Marcelo Suárez-Orozco y la psicóloga Carola Suárez-Orozco: algunos se esfuerzan más, otros se retiran, algunos rechazan esta narrativa y llegan a sentir que sus padres no entienden los problemas que ellos enfrentan como nativos de Estados Unidos descendientes de padres inmigrantes, cuyas expectativas exceden, con mucho, su capacidad de ayudar a sus hijos a cumplirlas.<sup>169</sup> El arreglo inmigrante para las chicas implica mucho más trabajo doméstico, cuidado de los hermanos menores y traducción para los padres en comparación con los muchachos, mientras que los varones pueden andar con sus amigos sin supervisión a una edad más temprana y se les exige que hagan menos cosas en casa.<sup>170</sup> Finalmente, los hombres de la segunda generación están ansiosos por reclamar sus privilegios de género en Ticuani porque sienten que sus padres de la primera generación perdieron poder y privilegios en Nueva York. Mientras que las mujeres de la segunda generación sienten que ellas y sus madres han ganado poder en Estados Unidos. Estas versiones concurrentes de la masculinidad y la femineidad se ponen en juego cuando Toño y Julia renegocian sus ideologías prácticas y arreglos de género en su ritualizado regreso a Ticuani.

Situar estas imágenes diversas en el contexto del arreglo de género orienta mi análisis de una manera un tanto diferente de lo que sucede en el caso de la investigación que parte de la diferencia cultural o la cuerda floja familiar como las metáforas centrales.<sup>171</sup> En vez del equilibrio entre las culturas antiguas y tradicionales, frente a las nuevas y modernas que sugieren esos análisis, la perspectiva adoptada aquí reconoce que las culturas de los países de origen y destino por sí mismas están en constante evolución y son internamente inconsistentes. Además, el género enmarca de qué modo se participa en estas imágenes. Como veremos, Toño adopta la "antigua" cultura ranchera "tradicional" en un intento por disfrutar de un privilegio de género que cree que ésta le ofrece y que la masculinidad y la femineidad de clase media estadounidense le niegan. También utiliza dimensiones de la cultura del pandillero y del rapero. Asimismo,

<sup>169</sup> Véase Suárez-Orozco, 2002.

<sup>170</sup> Véase Abel Valenzuela, 1999; Smith, 2001.

<sup>171</sup> Zhou y Bankston, 1998; Kibria, 1993.

debe equilibrar sus reclamos de ese privilegio de género con la necesidad de conservar su parte en el arreglo migrante como joven de la segunda generación que debe ascender verticalmente, según veremos.

### **Julia y Toño: “dos clases de mexicanos”**

“Toño y yo somos dos clases de mexicanos”, dice Julia, al contrastar las ideas más tradicionales y acordes con el machismo de Toño con su propia visión más equitativa de la relación. De ahí que utilicen el retorno a Ticuani de maneras diferentes, pues Toño intenta reivindicar su perdido privilegio masculino, que siente su padre tenía en México y, hasta cierto grado, todavía conserva en Estados Unidos, mientras que Julia intenta “recuperar” algunas dimensiones de la cultura mexicana pero procura hacerlo en sus propios términos. Ticuani es un terreno cargado de conflicto y significado para el logro de estos proyectos, porque cada uno de ellos supone que las normas de Ticuani se aproximarán al ideal del macho ranchero discutido antes. El retorno a Ticuani permite a Toño hacer exigencias Julia y a sus hermanas en un contexto en el cual piensa que otros esperan ellas le obedezcan, al mismo tiempo que ellas sienten que deben transgredir las normas locales para ser autónomas. Estas negociaciones de género se tornan aún más polarizadas porque el retorno se ha convertido en un ritual crucial en la adolescencia de la segunda generación, como discutimos en capítulos posteriores. En este contexto, la relación de Toño y Julia ofrece un entorno estratégico para la investigación, de modo que se puede lograr lo que se llamaría “un ángulo de análisis relacional” (*relational leverage*) en el género —porque la masculinidad y la femineidad se definen a partir de la relación entre sí (o con respecto a otras formas de sí mismos), y para examinar de cerca cómo una relación que evoluciona puede generar puntos de reflexión acerca del proceso más amplio del género.

La postura machista de Toño frente a sus hermanas y a Julia no es la única disponible. De hecho, mi equipo de investigación siguió a pares de hermano y hermana de mayor edad con dinámicas de género muy diferentes. En un caso, Teresa, la hermana menor, quería pasar todo el tiempo en Ticuani con su novio, que vive en el pueblo y ha visto durante las vacaciones de invierno y verano de los dos años anteriores, a pesar de que sus padres desapruében la relación. Una noche, Teresa llegó más tarde de lo que marcaba el “toque de queda” de sus padres. Cuando se alejaba, junto con su novio, del grupo de amigos en el que estaba incluido su hermano Leo, otros jóvenes en el zócalo comenzaron a hacer comentarios. Un amigo que residía en Ticuani incitaba a Leo; “grítale por esto, si quieres”, con lo que insinuaba que ella no debía andar tan tarde o sola con su novio, que Leo tenía el derecho y la responsabili-

dad de confrontarla. Él se negó a criticarla, respondiendo, "ella sabe cuidarse". La negativa de Leo a criticar a su hermana y su afirmación de la competencia y autonomía de parte de ella, se oponen a los intentos machistas de Toño por controlar los movimientos de sus hermanas y de Julia, así como su creencia de que es su derecho y responsabilidad. La masculinidad ranchera y el marco moral inherente en la invitación de sus amigos para que Leo critique el comportamiento de Teresa es similar al que Toño intenta poner en marcha en sus renegociaciones del arreglo de género que tiene con Julia y sus hermanas.<sup>172</sup>

Julia y Toño se conocieron de la manera "mexicana" tradicional, cuando él asistió a una fiesta de quinceañera en Brooklyn, se comportó siguiendo el estereotipo macho al pretenderla. Se peleó en la fiesta de ella, para luego disculparse de modo enfático al día siguiente e intentar además cortejarla. Al principio, ella mostró escaso interés, pero accedió a que fueran novios. Toño rompió luego la relación porque ella no le parecía entusiasmada. Varios años más tarde, se la encontró en el tren subterráneo y desde entonces su interés ha sido mutuo en mayor grado. Aunque Julia comenta que "él no es mi ideal del hombre perfecto... Toño es lo opuesto: delgado, no tiene cejas o pelo facial y es chaparrito,"<sup>173</sup> han estado saliendo formal y exclusivamente. A lo largo de 2002, parecía que se casarían, que era lo que esperaban sus familias.

Julia ve a Toño como más tradicionalmente "mexicano" y a sí misma como más "americanizada" –dos tipos de mexicanos– lo que se ajusta a sus historias individuales y familiares. Toño llegó a Estados Unidos a los 10 años de edad y no hablaba inglés, pero pronto superó su grupo de educación especial en el que se le había situado por que no había para hispanoparlantes; más tarde se le puso en bilingües para terminar en grupos de inglés exclusivamente. La dinámica de género de su familia era más tradicional, mexicana y machista que la de Julia. Sus padres, Tomás y Xóchitl Maestro, se escaparon juntos y se casaron todavía adolescentes, Xóchitl dejó la escuela. Tomás se graduó de profesor en México y sintió profundamente la pérdida de prestigio y poder al convertirse en palotero en Nueva York. Me dijo: "(En México) estaba acostumbrado a

<sup>172</sup>En retrospectiva, consideramos que sería interesante comparar, por ejemplo, los arreglos de género de Toño con su novia y hermanas, con los de otros. Mientras que se observaron otras estrategias de género –la negativa de Leo a controlar a su hermana es un ejemplo– no se presentó un caso igualmente ilustrativo. Leo, más joven y controlado en sus movimientos y sin novia –no podía ofrecer una comparación apareada con Toño. Las relaciones de Toño con Julia y con su propia familia me fascinaban y bien podían estudiarse debido a mis relaciones de largo plazo. Además, su importancia teórica sólo me quedó clara después de un tiempo y a medida que se realizaban más acciones, lo que se refleja en un proceso etnográfico en el que "seleccionar casos" no siempre es posible, ya que uno sigue las historias a medida que se desarrollan y luego se les encuentra un sentido teórico.

<sup>173</sup>Notas de trabajo de campo de Sara Guerrero-Rippberger, 2000, en el proyecto de la segunda generación.

mandar. (En Nueva York) me sentía inferior. Y aquí ellos me mandaban a mí... me sentía mal, muy mal, totalmente inferior.” Desde entonces aprendió inglés, ha ascendido en el empleo y se siente mejor. Tomás Maestro reivindica el privilegio masculino tradicional “mexicano” en sus relaciones con su esposa e hijas: “en la casa, el hombre es la ley”. Dice que la autoridad en el hogar se deriva del padre, a la madre, al hijo mayor: “Es una autoridad que no se debe al machismo, es una autoridad idiosincrática de la cultura mexicana: en donde hay un hombre y una mujer, el hombre es la ley. Y después del hombre viene la esposa y luego el hijo mayor”. Para Tomás, al igual que para Toño, poseer esa autoridad masculina es parte de ser mexicano: la etnicidad, el género y el poder se entrelazan.

Es interesante hacer notar que Tomás no exige que sus hijas repitan este modelo en sus propias relaciones con los hombres y en sus carreras fuera de casa. Declara que espera que ellas sigan el ejemplo de la relación entre él y Xóchitl como modelo mexicano, pero sospecha que querrán relaciones más equitativas con sus esposos y eso estará bien; tendrá sentido, dado que poseen sus propias carreras, fueron criadas en Estados Unidos y piensan de manera distinta.<sup>174</sup> Según las metáforas de un abismo generacional o un recorrido por la cuerda floja, se tiende a interpretar este cambio como resultado de la migración a Estados Unidos. Pero no es sólo eso, ya que los hombres, especialmente las mujeres de más edad, también desean relaciones más equitativas para sus jóvenes hijos adultos. Las antropólogas Jennifer Hirsch y Gail Mummert ven este cambio como parte de la modernización de las relaciones de género en México, surgida de los cambios económicos y de otra índole en la sociedad. Aunque esos cambios también se ven fortalecidos por el traslado “modernizador” de la migración hacia Nueva York, existe un conflicto más abierto entre los dos proyectos asociados con esa migración. En el caso de Tomás Maestro, pienso que la movilidad ascendente de las hijas como miembros de la segunda generación supera el arreglo de género de tintes machistas que les exigiría ser sumisas. De hecho, Tomás utiliza los logros de Magda, la hermana menor de Toño, para presionar a éste a que se aplique más en la escuela. Además, los trabajos de Toño en la universidad no han sido tan rentables como los de Magda o los de Julia, aun cuando se graduó en 2001 con un grado en administración y computación. Pero al regañarlo por su pobre desempeño tanto en la escuela como en el trabajo, y compararlo con el éxito de sus hermanas, Tomás intentaba aprovechar el te-

<sup>174</sup>Según Zhou y Bankston (1997), y Kibria (1993), los padres vietnamitas se adaptan de manera similar a sus hijos de la segunda generación. Por ejemplo, Zhou y Bankston explican el modo en que el padre percibe la movilidad educativa y laboral de sus hijas como una señal indirecta de la obediencia a sus padres. Sus madres ven esto como una forma de hacerlas más fuertes en su capacidad de lucha contra los duros límites de género con los que se enfrentan en la comunidad vietnamita.

mor de Toño de perder su apoyo en la compartida ideología de género para hacerlo que trabaje más duro para llevar a cabo la narrativa de movilidad ascendente de la segunda generación. Si el papel de Toño en la familia habría de ser definido sobre todo por su fracaso en la escuela y en el trabajo, dado el contexto del éxito de sus hermanas, entonces su posición privilegiada de hermano mayor con la tercera posición de autoridad tras su padre y su madre sería menos visible o se vería eclipsada por completo. Sin el apoyo del padre en la conservación de esta ideología de género, Toño corre el riesgo de perderla. En este caso, la definición de abismo generacional depende tanto del desempeño de Toño como un joven de la segunda generación en proceso de ascender, e igualmente de la disposición de Tomás a conceder privilegios a la ideología de género por encima de la ideología de la segunda generación.

Magda entiende de manera intuitiva la precaria posición de Toño, e intenta ejercer presión sobre él para que trabaje más duro y se aplique en la escuela. En 2001, Toño tuvo dificultades para encontrar trabajo, lo que en el caso de Magda nunca ha sido un problema. Ella dice,

no puedo decirle a mi hermano... que va bien, estamos contentos contigo... porque siento que necesita un poco más. Yo no... lo felicito porque siento que necesita hacer más. Siento que estoy en competencia con mi hermano, al menos desde su perspectiva. (RS: ¿También sientes estar en competencia con él?) Sí, básicamente, pero ni siquiera intento hacerlo, ¿sabes? Me ofrecen trabajo casi todos los días... ¿Tengo cara de necesitar trabajo? (risas).

Su posición más fuerte con respecto al arreglo inmigrante se traduce en algunos privilegios mayores, como el que sus padres no dejen que Toño vaya solo a Ticuani, pero que a ella no se lo eviten y, en contra de los deseos paternos, a otro lugar en México.

Por su parte, Toño se une a su padre en el regaño a Magda por ser "floja", por no limpiar y de manera especial no aprender a cocinar, algo que su familia le dice su esposo esperará que haga. Ella dice que su mensaje para ella es: "porque soy mujer, tengo que desempeñar ese papel". La familia discute a veces y se ríe de la angustiada relación de Magda con la cocina: según ella misma reporta, su madre ha intentado enseñarles a ella y a su hermana, pero las dos han fracasado en su intento de cocinar adecuadamente. Pero ninguna de las dos ve el cocinar como una habilidad necesaria, explicando que su madre pide comida de fuera si ellas llegan tarde a casa provenientes del trabajo y no tienen ganas de cocinar. Los amigos de Magda incluso le llaman "feminista" porque no sabe cocinar y se ve a sí misma "como más americanista, dado que

las mexicanas saben cocinar, todas las mujeres saben cocinar, menos yo”. Éste es un desarrollo interesante en el que Toño y su padre utilizan las dimensiones de la feminidad ranchera (que encuentran eco en la cultura estadounidense más tradicional) que piensa el cocinar como una tarea femenina y atributo que los hombres requieren de una compañera potencial. El tema de que Toño aprendiera a cocinar no se planteó por nadie de quienes participaron en esta discusión.

Xóchitl ha trabajado de manera discontinua en algunas fábricas y permanecido en casa para cuidar de los hijos. Aunque por lo general se queda callada cuando su marido reclama autoridad, ella se expresa en otras formas y cuestiona, dentro de ciertos límites, la ideología de género de Tomás. Estuvo presente mientras yo entrevistaba a éste y participó en algunos puntos. Mientras ella preparaba comida para Tomás y para mí, él se explayaba acerca de la autoridad masculina. Pero cuando hizo la declaración ya citada “dentro de la casa el hombre es la ley”, Xóchitl rió y se cubrió la boca con la mano, pero siguió preparando la comida. Aun cuando rara vez se le opone abiertamente al señalar algún límite a sus hijas, en secreto las anima a que se le opongan cuando no están de acuerdo.<sup>175</sup> De ahí que aunque Xóchitl se ajusta en general a la feminidad ranchera en su relación con el esposo, se desvía abiertamente al reírse con franqueza de él y apoyar a sus hijas en el deseo de tener mayor autonomía. Varios meses después la entrevisté a ella y a sus hijas mientras Tomás y Toño no estaban en casa y le pregunté acerca de ese encuentro: ¿por qué no contradijo a Tomás frente a mí, cuando su risa expresaba tan claramente su desacuerdo? Me dijo que cuando “le quiero decir algo, se lo digo pero, o sea, cuando él está hablando cosas que no tiene que hablar, no se lo digo y delante de la gente porque no me gusta faltarle al respeto a él ni a la gente, porque yo no me gusta... estar discutiendo tonterías, porque yo le digo que es una tontería lo que ...y me gusta estar peliando... no me gusta gritar”. Después también me dijo que cuando yo me fui lo confrontó por decirme eso. Este conocimiento hace que su comportamiento mientras yo estaba ahí sea aún más hábil: su risa constituía un murmullo escénico, con el que hacía constar claramente su desaprobación de la afirmación de Tomás de privilegio, pero siguió cocinando, permaneciendo en la periferia de la conversación mientras su marido estaba al frente en la mesa. Xóchitl mostró tanto su desacuerdo de mujer migrante moderna frente a su marido, como un sentido de vergüenza ranchera apropiada al no dejar de cocinar.

Tomás participa en el encuentro con una habilidad equivalente, al ignorar su risa, la que seguramente escuchó, sin permitir que interrumpiera. Al no co-

<sup>175</sup>Notas de trabajo de campo en el proyecto de la segunda generación de Sara Guerrero-Rippberger, 1999.

mentarla, también facilitó el arreglo de género entre ellos dos. Cuando yo le planteaba preguntas a Xóchitl para que entrara en la conversación, ella respondía diciendo, a veces, que ella “pensaba igual que él”, asintiendo con Tomás, a veces expresando su opinión. Pero no importaba qué tanto intentara yo, la conversación realmente nunca se hizo entre los tres. La dinámica la retornaba a los dos varones, Tomás y yo, mientras yo conservaba básicamente el papel de escucha e interpelación.

En el hogar de Julia era muy diferente. Su madre asumió las responsabilidades adultas después de que muriera su padre cuando ella era joven en México, y nunca adoptó un papel de esposa y madre sumisa con su esposo, de quien acabó por divorciarse. Julia describió a Sara Guerrero-Rippberger en 1999 la influencia de su madre:

Admiro mucho a mi madre por eso... también es muy independiente para ser una mujer que... nació allá (en Ticuani)... porque algunas mujeres de su edad se ven más, no sé, no tan independientes... No que dependan de un hombre, pero hacen todo lo que les diga el marido, básicamente siguen las reglas del marido. Y madre, nunca fue así. Como que hacía su parte, sus cosas, y mi padre hacía otras cosas. Y, ya sabe, le dijo “no esperes llegar a la casa y que yo tenga todo listo en la mesa, porque yo también trabajo, así como tú”. Y yo veo que otras mamás mexicanas –son como, “Oh Dios mío, ya viene mi marido, tengo que tener lista la comida”. Y mi madre nunca fue así. Y yo creo que por eso me dije que yo tampoco sería así. Quiero decir, no estoy diciendo que yo nunca vaya a servir –voy a cuidar mi casa, voy a cocinar la comida, si mi marido es bueno, ya sabe, si me da un, ya sabe, buen cuidado. No veo porqué no. Pero no espero que me diga “cuando regrese, tiene que estar listo”... Si trabajo como él, no tiene derecho a aprender (esperar) que lo tenga listo.

Julia ve a su madre como un modelo de mujer migrante pionera, autónoma, que ha ido en pos de sus sueños, sin dejar que las normas de género de su juventud la obliguen a llevar una vida que no le gusta. Julia no rechaza la vida doméstica –dice: “voy a cocinar la comida, si mi marido es bueno”– pero quiere una feminidad en sus propios términos, conservando cosas que considera valiosas, pero que un hombre no la obligue a hacerlo. Julia dice que no creció como “mexicana”: hablaba los dos idiomas en casa, aunque su inglés es mucho mejor que su español; no soporta la comida mexicana picosa; en su familia no siempre comen juntos; y prefiere música de Estados Unidos como rock y blues en vez de la música tradicional mexicana ranchera o las cumbias. Se avergüenza cuando Toño alza la voz en un sonoro *grito* tradicional para acompañar la

música ranchera y no le gusta que la chica siempre deba seguir al hombre cuando bailan cumbia –“su ritmo, sus pasos y cómo quiere él que ella gire... Pero siempre es así: la muchacha debe seguir al hombre”. Ella incluso “tuvo que aprender cómo comportarse frente a la familia de Toño”, cómo ser amable y saludar a cada uno de ellos.<sup>176</sup> A pesar de periodos difíciles durante su adolescencia, le iba bien en la escuela y después de cumplidos los 20 años su padre la veía como exitosa –trabajaba en un empleo bien pagado como secretaria médica mientras asistía a la universidad. En este caso, la imagen de un “abismo” generacional podría transformarse (tan sólo esta vez) en una analogía militar o futbolística –la madre de Julia ha generado un “abismo” en la línea de género como *pionera* y Julia la ha seguido por el espacio abierto.

En otros sentidos, Julia y Toño tenían tipos similares de adolescencia aplicables a todos los grupos étnicos. Ambos poseían más amigos puertorriqueños y negros en la escuela básica y secundaria, aunque sus círculos de amistad se tornaron más mexicanos durante la adolescencia y su joven adultez, un proceso que coincide con la cambiante relación con Ticuani y sus retornos allá. Los dos pasaron también por un periodo que ellos denominan “loco” pasados los quince años, sin desgracias considerables. Toño se había unido a una *crew* (pandilla) panétnica que incluía a puertorriqueños y negros en la escuela durante la semana y con una pandilla formada sólo por mexicanos durante los fines de semana en las fiestas mexicanas. Dejó las pandillas tras de que le dispararon y de que su padre le pusiera un ultimátum para dejarla o la familia. Su padre se ofreció para ayudarle a escoger y recompensarlo por su éxito escolar con un viaje a México. Mejoró en la escuela, estuvo en México por varias semanas en las vacaciones de invierno. En Ticuani se enamoró de una muchacha, encontró un modo diferente de ser mexicano al reunirse con los jóvenes que estudiaban una profesión. Eso cambió su vida: “empecé a aplicarme en la escuela y me di cuenta de varias cosas, ya sabe, como ir a la universidad, obtener un grado, ya sabe” y comenzó a pensar que los mexicanos en Nueva York necesitaban “más profesionistas mexicanos”. También siente que se convirtió en alguien en Ticuani, de modo que a la gente le alegra su regreso. “Desde entonces me gusta ir una vez (al año)... casi todo el mundo en el pueblo, los jóvenes, el grupo de jóvenes, me conoce ahora. Cuando voy, le dicen, «regresó»”. Incluso su hermana Magda reconoce que su hermano Toño es alguien de mayor talla en Ticuani que en Nueva York: “el hecho de que conozca a mucha gente allá, creo que lo hace sentirse reconocido... como, guáu, alguien que realmente sabe lo que estoy haciendo.” Así como Toño ha estado en *crews* mexicanas, de blancos y puer-

<sup>176</sup>Notas de trabajo de campo en el proyecto de la segunda generación de Sara Guerrero-Rippberger, 2000.

torriqueños, de igual forma adoptó una masculinidad ranchera y una imagen hipermasculinizada de los raperos como Puff Daddy Combs y Biggie Smalls, a quienes les dispararon y asesinaron poco antes de nuestra entrevista. Lo veía como ídolo, me dijo en 1997, debido a:

Las palabras que usaba en sus canciones, la manera en que solía ser, en que solía hablar... él era como un muy importante –mujeriego, ya sabe. Solía tener todas las mujeres, todo el dinero– todos lo envidiaban. Yo creo que por eso le dispararon... Era como una Selena, era como una Selena, para nosotros, los muchachos.

Lo interesante es el grado al cual esta idolatría a dos raperos es consistente con algunos aspectos de la cultura ranchera mexicana machista. Ambos tipos de hombres proyectan imágenes de violencia, temeridad y poder y gozan de la compañía de muchas mujeres. Al pensarse simultáneamente como macho mexicano, ranchero de Ticuani y rapero de apariencia violenta, ha adoptado algunas de las imágenes más hipermasculinizadas en las culturas mexicana y estadounidense. Es interesante hacer notar que aunque expresó admiración por el actor mexicanoamericano, Edward James Olmos, no discutió un modelo de hombría mexicana a seguir y se identificó con Biggie Smalls como su modelo, como una "Selena para nosotros, para los muchachos", refiriéndose a la cantante popular mexicanoamericana que murió después de nuestra entrevista.

Para Julia, sus viajes a Ticuani tuvieron efectos menos inmediatos y dramáticos, pero de hecho la hicieron participar en un conjunto de prácticas mexicanas, como la preparación de la comida junto a sus familiares de mayor edad y la participación en los rituales adolescentes como el gran baile, que aumentó su sentido de ser mexicana. Además, otros la trataban como mexicana. Cuando Julia expresó su sensación de que no era tan mexicana como otras, Meche, su amiga de Ticuani, le dijo, "¡eres más mexicana que el nopal!". Esta creciente participación con un mundo mexicano en Nueva York y Ticuani también coincidió con la renegociación de su lugar en su hogar en Nueva York, haciendo que su madre reconociera y apreciara cuánto trabajo doméstico realizaba ella para la familia. Los mundos sociales, tanto de Toño como de Julia, se han vuelto cada vez más mexicanos durante su adolescencia y su cortejo. Ahora que se acercan a los 30 años de edad, se reúnen sobre todo con sus primos y otros parientes, van a fiestas familiares, aunque Julia tiene varias amigas que no son mexicanas. Aun cuando la vida de Toño siempre ha sido más mexicana que la de Julia, juntos se han involucrado en mayor grado dentro de las actividades mexicanas, incluido el regreso a Ticuani.

### Prácticas dotadas de género como espacio de autenticidad: el machismo, la autonomía femenina y el trabajo en Ticuani

Toño y Julia participan en una vida transnacional que les ofrece a la vez armonía y conflicto en su arreglo de género. Julia intenta renovar sus conexiones con México, aunque de formas que respeten su autonomía como joven estudiante universitaria en Nueva York, que a la vez labora en un buen empleo. Goza del trabajo con su abuela para preparar las fiestas religiosas y asistir a *Las mananitas*. También permite a Toño que desequilibre entre ellos en mayor grado las prácticas de género mientras están en Ticuani, en comparación con lo que le permite hacer mientras están en Nueva York. No obstante, se resiste a algunas prácticas de género, lo que en ocasiones la hace entrar en conflicto con Toño, quien utiliza a Ticuani para vivir una cierta imagen de la masculinidad ranchera. Aun cuando sea por breve tiempo, ahí quiere ser un tipo de hombre que no puede ser tan plenamente en Nueva York. En Ticuani, Toño adopta roles de género más tradicionales porque le permiten ser mexicano de una manera diferente de lo que es en Nueva York, entre ellos tener una relación más “mexicana” con su novia, con mayor afinidad a la que se da entre sus padres. En 1997 me dijo que de hecho es bueno que las relaciones entre hombre y mujer “son más equitativas de lo que solían ser...” y que incluso “...las chicas en Ticuani y Puebla quieren sus derechos y carreras... se van a Puebla a estudiar...” pero ahora los hombres no podrían controlar las relaciones como pensaban deberían. Se refirió con aprobación a la de sus padres: “él (mi padre) conserva controlada a mi madre... me gustaría eso... con mi futura esposa”. En su trato con Julia en Ticuani, Toño parece que intenta vivir el tipo de vida de corte tradicional que imagina su padre tuvo ahí y tiene ahora en Nueva York con su madre. En Ticuani espera y pide a Julia que haga lo que él ve como las tareas tradicionales de la mujer mexicana y que no le pediría ni ella realizaría en Nueva York. Julia y las hermanas de Toño reportan que es más machista en Ticuani que en Nueva York.

Su cambio de posición ante Julia es parte del desempeño más amplio de su masculinidad en Ticuani, el escenario más auténtico para él. Al adoptar esta imagen machista, él supone que tiene autoridad sobre su novia y sus propias hermanas al estar en público en la calle y espera que lo atiendan en privado en su casa. Busca provocar conflictos con otros jóvenes, toma mucho y pasa bastante tiempo con migrantes varones de mayor edad, incluido su padre, del que habla respetuosamente y le dice “jefe”. Le dijo a Sara Guerrero Rippberger que para él ser ticuanense tenía que ver con “usar sombrero vaquero, emborracharse todas las noches –como un verdadero ticuanense. «¿Qué ticuanense no bebe?» dicen él y sus amigos– mientras escuchan música ranchera y gritan ¡aya-

yayhhhh! en el baile”.<sup>177</sup> Este cambio se hacía claro a cualquiera que pasara tiempo con Toño en Nueva York y en Ticuani. Aunque en Nueva York no es pasivo, en Ticuani se involucra en muchos conflictos y Julia dice que “odia la manera en que actúan los muchachos cuando vienen aquí (a Ticuani) a beber... actúan como «machos», luego lo hacen estúpidamente y acaban por pelearse”. Su hermana hizo notar esta diferencia y también que la presencia de su padre en parte contrarresta estas tendencias. “Mi padre tiene totalmente (sic) control de él cuando está cerca. Cuando no, no sé... ¿cuándo va a crecer? Aquí (en Nueva York) es tranquilo. Como dijo mi padre, Puede tener toda la diversión de su vida en Ticuani..., Se vuelve loco ahí”. Al poner en práctica su masculinidad ranchera, Toño autentifica su mexicanidad, expresa su ticuanidad esencial, contribuyendo a construir así la etnicidad y el género.

El desempeño de Toño respecto a su masculinidad se lleva a cabo de manera más urgente por la forma en que el arreglo del migrante se da de manera diferente para él y para su hermana Magda. Durante el año 2000, Tomás y Xóchitl se negaron a darle permiso a Toño para ir solo a Ticuani, cuando éste ya había alcanzado cerca de 25 años y todavía vivía, al igual que la mayor parte de sus compañeros, en la casa de sus padres. Le dijeron que no habría seguridad para él en su estancia allá porque se la pasaba mucho en la calle, bebiendo y que había pandilleros, combinación que lo ponía en riesgo. Xóchitl describió su plática: dijimos: “no puede ir él solo, dice que por qué lo cuidamos mucho, que no va a pasar nada”. Así que Toño iba a Ticuani cuando iba toda su familia. En contraste, Magda sí viajó sola a México –aunque no a Ticuani, sino a otro lugar en México, para asistir a la boda de una amiga– a pesar de que su padre lo prohibiera. Le había “rogado” por un mes, pero él dijo que no podría ir sola, tenía que ir con un miembro de la familia. “Dijo que no porque tenga mi propio dinero eso no significa que puedo hacer lo que yo quiera”. Su hermana añadió que “mientras viva en esta casa, tiene que obedecer sus reglas”. Pero al final de cuentas, Magda simplemente compró los boletos utilizando el dinero proveniente de su empleo. En contraste con la manera en que Xóchitl reforzó la oposición de Tomás al viaje de Toño por sí solo a Ticuani, esta vez, ella habló con Tomás en defensa de Magda tras bambalinas: “Dije que ella ya está grande, que ella se porta bien en la casa, que tiene derecho de ir de vacaciones”. Al final, Tomás tuvo que ceder. El viaje de Magda, sola, sería menos peligroso para ella de lo que podría ser el de Toño para sí mismo, y el modo en que Magda había concertado de manera más adecuada el arreglo de los migrantes, al tener éxito en la escuela y el trabajo, funcionó a su favor.

<sup>177</sup>Notas de trabajo de campo en el proyecto de la segunda generación de Sara Guerrero-Ripberger, 1999, p. 7.

Las marcadas expresiones de masculinidad de Toño también se dan a consecuencia del hecho, ya discutido brevemente, de que visitar Ticuani es como ir dos semanas seguidas a una fiesta mexicana. Literalmente hay fiestas o bailes todas las noches, pero también se da el mismo tipo de interacción social densa durante la fiesta que se da en las grandes “fiestas mexicanas” de Nueva York. Esta dinámica se ve reforzada en su intensidad por el hecho de que todo mundo está ahí noche tras noche, así que las broncas y el chisme que podrían darse a lo largo de meses en Nueva York evolucionan rápidamente, en unos cuantos días, en este cargado contexto de “tiempo social acelerado”. De ahí que Ticuani ofrezca un escenario para representar el drama de la masculinidad y para generar una obra entera, por decirlo así, respecto a ésta a medida que estos actos se desarrollan durante la semana de la fiesta. Esta acelerada dinámica social implica que los conflictos que podrían permanecer latentes en Nueva York o que incluso podrían olvidarse por falta de contacto entre los participantes, tienen mayor probabilidad de aumentar, ya que también deben negociar ante los ojos de todos los que presencian el conflicto inicial, con lo que se genera la necesidad de no perder prestigio o de buscar la venganza.

### **Una comparación de la manera en que se dan la reconstrucción y la resistencia en los roles y las expectativas de género tradicionales en Ticuani y en Nueva York**

En Nueva York, las vidas de Julia y Toño están relacionadas, pero en su mayor parte son autónomas entre sí. Viven con sus padres y no comparten una división cotidiana del trabajo en una casa compartida entre los dos, además de tener poco tiempo para pasarlo juntos, porque ambos trabajan y van a la universidad. “En Ticuani, el alcance del trabajo potencialmente definido por el género que implique a Julia y a Toño en conjunto se amplía de manera significativa”. Julia, como otras jóvenes mujeres migrantes que retornan, ayuda a sus parientes, mujeres de mayor edad, en el trabajo del hogar al atender a otros de entre quienes retornan, miembros de la segunda generación, como Toño y otros migrantes varones de retorno que con frecuencia comen en su casa, al preparar comidas y una sopa especial, el *guashmole*, para quienes tienen los efectos de la resaca por el exceso en la ingestión de alcohol. Los campos sociales en los que se mueven Toño y Julia difieren en Ticuani y en Nueva York. Mientras están en Nueva York, van a fiestas familiares o mexicanas dentro de un estilo más “mexicano” de cortejo, pero también pasan tiempo ellos solos en uno más “americano”; éstos representan estilos de relación de mayor y menor compañía. En Ti-

cuaní pasan juntos un porcentaje mucho menor de su tiempo libre, sea que permanezcan con su grupo “estadounidense” de retornados de la segunda generación o con el grupo “mexicano” de la primera generación y de gente que reside en Ticuani. Esta separación en su socialización sirve a Toño de refuerzo para su ideología ranchera de género, lo que le concede mucho tiempo para pasarlo socializando y bebiendo con sus amigos varones.

La forma en que el género estructura sus vidas en Ticuani queda clara en el contraste de los días típicos de cada uno en el pueblo. Julia se levanta temprano, ayuda a su abuela o a su tía y pasa tiempo con sus amigas, su hermana y algunas veces con Toño descansando, va de compras a Puebla o a una alberca local. Temprano por la tarde, puede pasar un rato con Toño en el zócalo y luego reunirse ahí o en alguna fiesta con sus amigas hasta la medianoche o la una de la mañana, para luego ir a su casa. El día de Toño empieza y termina más tarde. Se levanta a las doce del día o más tarde aún, va al zócalo y eventos de la fiesta, como el rodeo, para luego pasar tiempo con Julia. Cuando se retira para ir a reunirse con sus amigos varones, levanta el dedo y le advierte a Julia que se porte bien y no se meta en problemas.<sup>178</sup> Toño solía reunirse más con los jóvenes varones que vivían en Ticuani, en comparación con los otros varones de la generación y media o de la segunda generación. Por ejemplo, estuvo fuera toda la noche al correr en la Antorcha y se reunía con hombres de mayor edad que participaron en la organización del acontecimiento. También es saludado con mayor calidez por los hombres mayores de Ticuani y bebía con algunos toda la noche, para llegar a casa por la mañana la mayor parte de las ocasiones. En uno de los casos se quedó en una cantina local, que sólo admite hombres, hasta después del amanecer, cuando su tía lo sacó a fuerzas de la cantina y lo llevó a casa. Por lo común participaba en enfrentamientos, entre los que se incluían las peleas a golpes, lo que hacía que tanto Julia como sus hermanas y su familia vivieran con el constante temor de que lo lastimaran o mataran.

En Nueva York, Julia y Toño llevan una vida bastante “americana”. A ella no le gusta el rol tradicional que Toño intenta obligarla a desempeñar, pero no rechaza por completo las negociaciones que requiere su relación con lo que ella llama “verdaderos mexicanos”. Su postura es clara en respuesta a la pregunta de Sara Guerrero-Rippberger: “¿cómo te caracterizaría Toño?”:

Julia: Oh, siempre me dice, “oh, simplemente deberías ser (el nombre de su hermano) y él debería ser Julia”... Dice que trato de ser como el

<sup>178</sup>Notas de trabajo de campo en el proyecto de la segunda generación de Sara Guerrero-Rippberger, 1999.

hombre. Le dije, “¿qué quieres decir, como el hombre?”. Me dijo, “ibas a la escuela de karate, piensas que podrías hacer todo, tienes una actitud, ieres muy terca y eres demasiado independiente y lo odio!” Eso es exactamente lo que me dijo... Bueno... le diré: “¿qué tal esto? Eso es exactamente lo que haré y si no te gusta, muy mal –eso es lo que haré. Sólo te lo hago saber”. Él odia eso (risas)... No actúo de cierta forma cuando estoy junto a él. Quiero decir, sí, tienes que actuar de cierto modo cuando estás con la familia, ya sabes, pero al mismo tiempo eso no quiere decir que voy a cambiar completamente, como, “oh, OK, haré lo que tú quieras”.

Julia lucha por equilibrar su deseo de ser una mujer independiente en una relación con un hombre que quiere una mujer más tradicional que sea sumisa con él y reafirme su autoridad. Ella es una mujer de Nueva York y lucha por adaptarse a su hombre rancharo de Ticuani. Ella resiste sus intentos por controlarla directamente, pero negocia y “actúa de cierto modo” cuando está con su familia. En efecto, Toño intenta utilizar este contexto familiar para hacer que Julia se comporte de la manera en que él piensa que las mujeres deben hacerlo, para que ella muestre un sentido adecuado de vergüenza ranchera. Pero ella se sigue resistiendo, no sólo al responderle, sino al rechazar abiertamente sus exigencias. Por ejemplo, cuando están con la familia de él, Toño no quiere que ella beba y sí que muestre abiertamente lo devota que le es, lo que ella percibe como su noción de una mujer mexicana más tradicional.

Cuando estoy con él, y él, digamos, con un montón de sus familiares, tiene que decirme, “Uh ven y camina junto a mí y dame la mano”. Y yo como que, “si no quiero, no tengo que agarrarte la mano”. Y él, “sí, tienes que hacerlo, porque eres *mi* mujer”. Y yo me siento como, ¿qué soy yo? ¿una propiedad tuya? No si quiero agarrar tu mano, agarro tu mano... a veces tenemos muchos desacuerdos debido a eso... Oh como una vez que me enojé mucho porque me dijo, en una fiesta de cumpleaños y... yo estaba tomando y me dijo “Oh no tomes tanto o no agarres la botella, no se ve bien en una mujer”. Así que realmente me enojé y le dije “no, si quiero tomar, no tiene nada de malo, voy a tomar. Y no me importa quién me vea y lo que la gente piense de mí”. Y él dijo, “oh, ahí vas otra vez, haces las cosas como tú quieres y mmmmmm...” Así que a veces nos metemos en problemas por eso. Y a veces siento que no puedo imaginarme con él en el futuro porque es tan anticuado en ciertas cosas. Y... habla de casarnos, lo que yo no hago. Y le dije, bueno, si quieres eso, todavía te falta mucho y si lo hacemos,

le digo que todo va a ser mitad y mitad –es decir, las cuentas, la limpieza, cambiar pañales, lo que sea. Le dije, simplemente porque... ya sabes... tu mamá era... así como ves a tu familia, pero yo nunca... jamás seré así. Y al principio era difícil para él aceptarlo pero luego, finalmente dijo que estaba bien. Porque nada estaba cambiando en mi mente. Así que yo creo que en ese sentido él es... como un mexicano –no sólo mexicano, sino que creo que los hombres hispanos en general. Es una cosa de machos– oh, mi mujer tiene que hacer esto y hacerlo por mí... Lo dicen muy bonito, pero yo le digo, “no, ya sabes, si tienes muchas ganas, te levantas y con tus manos que tienes vas y te sirves tu propio refresco”.<sup>179</sup>

De nuevo, intenta establecer límites a lo que aceptará, y ofrece una guía concreta de cómo ha de cambiar la relación para que funcione para ella en el largo plazo –mitad y mitad– muy diferente de lo que ella percibe como el comportamiento típicamente macho del “mexicano” o del “hispano”. La ideología de género de Toño exige que controle estrechamente el consumo de alcohol de su mujer y él mismo consume mucho. No obstante, aun a pesar de que ella protesta y dice no ver un futuro con él, tres años después, en 2002, Julia parecía aún más comprometida con el trabajo de limar las imperfecciones de la relación entre ellos.

Los temas de las presiones de la familia más “mexicana” de Toño y sus intentos por controlar el comportamiento “inadecuado” de ella, surgieron con fuerza en Ticuani en torno a las interacciones entre ellos, al manifestarse en el conflicto y la afirmación de privilegio de género incontestable de parte de Toño. Julia no sólo lavaba la ropa y hacía la comida de él, sino que también organizaba sus otras responsabilidades para poder hacer esto. Sara Guerrero-Rippberger describe así una escena:

En la mañana del día 25 (día de la Fiesta), (la hermana de Julia) y yo fuimos temprano, a las 6:00 a.m. a la casa de (su tía) para ayudarle a preparar la comida. Julia se reunió con nosotros más tarde porque tuvo que esperar para hacer el desayuno de los muchachos (de Toño y del primo de Toño). La noche anterior, Julia me dijo que Toño le había dicho “no vayas a ayudarle a tu tía antes de servirnos el desayuno”. Julia estuvo de acuerdo, como si le gustara la idea... pero resultó que los muchachos no querían comer tan temprano, así que Julia se reunió con nosotros en la casa de la tía poco después de nuestra llegada. Más tarde, mientras Julia tallaba los calcetines sucios de su hermano y de Toño, ellos despertaron y Toño le llamó

<sup>179</sup>Cita tomada de una entrevista realizada por Sara Guerrero-Rippberger, 1999.

a Julia, “sírvenos de comer, amorcito” (*babe*). “Oh”, dijo ella y rápido se levantó para prepararles la comida.<sup>180</sup>

Por tanto, aunque Julia lleva en Nueva York una vida que en gran parte es autónoma respecto a Toño e insiste en su visión equitativa de su relación en ese lugar, en Ticuani es frecuente que acceda a las exigencias de un rol más tradicional para la mujer, del que declara no querer. En otro caso, incluso fue a la casa de él para lavarle la ropa porque “no tiene a nadie más que lo haga por él” en Ticuani. Al realizar ese trabajo y pensarlo de esta forma, Julia se acerca a adoptar, por el momento, una sumisión a la autoridad masculina, que Toño ve como un sentido “apropiado” de vergüenza.

Toño no ve que su privilegio de género se amplíe en Ticuani y en cambio ve ampliarse su responsabilidad masculina. Por ejemplo, cuando dos de sus amigos no llegaron a acompañarlo a él, a Julia y a Sara Guerrero-Rippberger desde el aeropuerto de la ciudad de México a Puebla, sintió un peso y una responsabilidad especial. Dijo: “no me gusta esto. Soy el único hombre –con tres chicas. No me gusta viajar así, con puras muchachas. Ahora yo soy responsable”. Cuando Julia giró los ojos y le preguntó cuál era el problema de que fueran puras muchachas, él dijo: “Oh. Sí, claro, tú vas a protegernos. Yo soy responsable”. Toño no sólo se siente responsable sino que se muestre resentido porque las mujeres por las que se siente responsable no respeten su autoridad. Su preocupación no estaba totalmente fuera de lugar. Sucedió que de hecho los otros dos muchachos con los que se supone iban a encontrarse, acababan de ser asaltados pistola en mano una media hora antes de llegar a la ciudad de México para encontrarse con el grupo. Aun cuando su percepción del riesgo era real, su lógica de género tiene un error –el otro carro llevaba tres hombres y aun así los asaltaron. Puede haberse preocupado de que la presencia de tres hombres y una mujer también representara el riesgo de violación o rapto, lo que sería menos probable si todos fueran hombres. Es claro que Toño creía que sólo él era responsable de que las “muchachas” estuvieran seguras y que cualquier cosa que les pasara sería vista por él y por los demás como un fracaso en su intento de protegerlas.

No obstante, Julia no estaba de acuerdo con todos los intentos de Toño por reafirmar su privilegio masculino frente a ella. Reaccionaba airadamente ante las peleas en las que él participaba cuando se emborrachaba. Una mañana ella fue a su casa a limpiar y él buscaba que lo comprendieran, al

<sup>180</sup>Notas de trabajo de campo en el proyecto de la segunda generación de Sara Guerrero-Rippberger, 1999: 9.

decir que el labio le dolía por haberse peleado la noche anterior. Lo regañó por tomar y pelear y le dijo: "que si venía a divertirse, entonces que se divertiera y descansara, pero si venía aquí a hacer cosas estúpidas como emborracharse, ponerse macho y comenzar peleas, entonces debería irse o «portarse machito»"<sup>181</sup> y no quejarse por lo de su labio. En una de las últimas noches en Ticuani, cuando Toño y Julia habían salido a los gallos, él se la pasó casi todo el tiempo con hombres nacidos en Ticuani, pero periódicamente volvía a ver cómo estaba ella. Julia pasó la mayor parte del tiempo con jóvenes de retorno de la segunda generación, entre ellos su hermana y sus otros amigos, además de Sara Guerrero-Rippberger. Yo me movía entre los distintos grupos. Mientras se realizaban las últimas peleas de gallos, Toño me dijo que había apostado en todas la peleas y que había perdido más de 150 dólares. Mis notas del diario de campo registran el siguiente intercambio:

Al acabársele el dinero para apostar en los *gallos*, Toño volteó con Julia y le dijo, "tú me apoyas, ¿cierto?" a lo que ella respondió "¡¿qué?!" con impaciencia. Hablaron un poco más y Julia terminó la conversación diciéndole en voz alta, "no me pidas dinero para los gallos. Si pierdes tu dinero y no tienes más, ¡ése es tu problema!" Se alejó de ella de mal humor y sin decirle nada regresó con los muchachos con los que había estado tomando

En ambos casos, Julia limitó el grado al cual cooperaría con los intentos de Toño por practicar una masculinidad ranchera. Se negó a jugar el papel de la mujer que apoya a su hombre sin importar las circunstancias. En primer lugar, le dice que como macho no debe quejarse de su labio, o que no debe pelear o que debe regresar a Nueva York. Hábilmente limita su petición de apoyo de una novia o esposa que lo apoya incondicionalmente al invocar la imagen de un macho real, que no se quejaría de su labio. También se niega a prestarle dinero para apostar en los gallos, invocando de nuevo de un verdadero macho ranchero que no pediría dinero a su mujer porque ganaría, o tendría más dinero para apostar. No le interesaba ayudarle a ofrecer la imagen de un macho que toma y apuesta fuertemente; ella trabaja duro y gasta con prudencia. En ambos casos, reafirmó exitosamente sus propios límites a las exigencias de él.

<sup>181</sup>Notas de trabajo de campo en el proyecto de la segunda generación de Sara Guerrero-Rippberger, 2000.

## Ostentaciones masculinas: controlar a las mujeres, preservar el privilegio masculino y el espacio público

La ideología de género de Toño lo llevó a confrontaciones explosivas con hombres y mujeres, en especial respecto a un elemento clave de la masculinidad *ranchera*: el control y la responsabilidad por el bienestar y la reputación de las mujeres en su vida. Estos temas evocaban poderosas emociones de celos, poder y pruebas de las verdaderas mexicanidad y *ticuanesidad* de un hombre. Discuto aquí los conflictos con hombres en cuanto conflictos de género y capítulos más adelante los que surgen con respecto a las pandillas. El primer incidente, en enero de 2001, es notable por la manera en que la ausencia de acontecimientos dramáticos desembocó en una celotipia dramática. Toño pasa mucho tiempo en Ticuani hablando con chicas a las que presenta como sus “primas”, haciendo así legítimo el que pase tiempo con ellas al retirar la posibilidad de implicaciones románticas. Julia les preguntó a sus amigas si pensaban que Toño tenía una aventura, aunque no lo confrontó públicamente cuando muchas pensaban que ella tenía razones para enojarse. Irónicamente, el encuentro que se narra a continuación se dio cuando Toño temía que Julia lo hubiera traicionado a él. Julia había ido con su hermana y unas amigas a la capital de Puebla para comprar unos recuerdos. Mientras estuvo fuera, el hermano de una de las jóvenes, un amigo mutuo, bromeó con Toño que Julia había ido a Puebla con tres muchachos a los que se supone había conocido la noche anterior, mientras Toño estaba fuera “con los muchachos”. A su regreso, Toño inmediata y airadamente confrontó a Julia, gritando: “¿dónde andabas? ¿con quién estabas?, ¡ya sé qué estabas haciendo!” La resolución fue descrita por Sara Guerrero-Rippberger:

Julia tranquilizó a Toño y lo hablaron en el otro cuarto. Me sorprendí de que el resultado final no fuera que Julia se enojara con Toño por ser tan estúpido, sino que lo tranquilizó y luego se quedó para estar con él el resto de la tarde (o cuando menos al principio, hasta que él se fue para reunirse con los muchachos), casi para probarle que ella realmente quería estar con él. Cuando Julia y Toño salieron del cuarto después de hablar, (la hermana de Julia) y yo le preguntamos a Julia si quería unirse con nosotros en el Centro mientras esperábamos a que Toño estuviera listo. Julia dijo “nah” y entonces Toño, sonriendo, dijo orgulloso, “Se queda aquí conmigo mientras me arreglo”.

Es interesante que la respuesta pública de Julia no expresara enojo ante su desconfianza, aun cuando él sabía que iba a Puebla con su hermana y con sus

amigas. En efecto, su reacción había sido tan enérgica ante la broma de su amigo que el amigo fue de manera clandestina a la casa de Julia para advertirle del coraje de Toño. Al aplacar a Toño, Julia parece conformarse más con un rol tradicional de ranchera que apoya a su hombre en todo momento al no expresar enojo —el “sentimiento más inapropiado”— al ser acusada injustamente. El comportamiento celosamente posesivo de Toño con una causa real se ajusta a la masculinidad ranchera.

Otras muestras de masculinidad involucran el control del acceso de las mujeres al espacio público y sus relaciones con hombres “inapropiados”, las que también implican las relaciones de Toño con esos hombres y cargan esos encuentros con un peso todavía más masculino. Uno de éstos se suscitó temprano por la mañana del 26 de enero de 2000, cuando los pachangueros salían del gran baile. Se trata de un momento cargado de tensión porque los jóvenes se trasladan de un área en la que hay mucha vigilancia de la policía y de los adultos fuera del baile, a un lugar más allá, hacia una zona junto al zócalo donde la supervisión de los adultos es esporádica. Añádasele la intoxicación alcohólica y la mezcla se torna volátil. Esa mañana, Toño vio a su hermana Magda cuando se subía al coche de un pandillero y enfureció. Ella le dijo que se retirara, y más tarde me describió la escena de este modo:

Me gritó “ipendeja!... ivete a la casa!”... Pero el cholo pensó que le gritaba a él, así que comenzaron a empujarse mutuamente... Le dije (al cholo) que “no me entendiste”. Así que él se retiró (a su coche)... Al día siguiente el muchacho se disculpó conmigo y con mi hermano... ninguno se acordaba de lo que había pasado, porque estaban borrachos.

El pleito que se avecinaba fue rápidamente interrumpido por hombres de más edad, quienes le dijeron a Toño, “No seas pendejo, esos tipos traen pistolas...” cuando lo retiraron. Ambos estaban todavía enojados cuando los separaron, pero estuvieron de acuerdo en dejar que los adultos mayores los tranquilizaran, evitando así que la disputa se agravara.

En otro ejemplo, Toño quería que sus hermanas se fueran directamente a casa después de la última noche de gallos, al amanecer, porque no pensaba que debieran estar fuera a esas horas. Ellas se negaron repetidamente a sus demandas hasta que finalmente el les gritó varias veces en el zócalo: “iváyanse a la casa!” a lo que su hermana menor, Marisol, respondió, “icállate, cállate, cállate!” Esto lo enfureció y gritó una amenaza a su otra hermana, Magda, quien le replicó para que todos en el zócalo pudieran escucharla, “¿ah, de veras?, ¿entonces, por qué no vienes y me pegas?” él respondió de mal humor y jaloneó toscamente a Julia diciendo: “Julia, vámonos a la casa”. Julia lo miró pero fue con

él, mientras las hermanas se quedaron con sus amigos. Cuando llegó a la casa de Julia tocó fuertemente en las ventanas de la casa de su abuela con lo que alarmó tanto a ésta que le prohibió a Julia salir de la casa nuevamente. Tomás Maestro, el padre de Toño miraba todos estos acontecimientos desde cierta distancia, y siguió a su hijo y a Julia a la casa de ésta para luego seguir a su hijo, de nuevo a cierta distancia, de regreso al zócalo.<sup>182</sup>

Al interpretar estos eventos podemos alcanzar algunas reflexiones al estilo de Roshoman. Cada actor interpreta de manera diferente los eventos en diferentes momentos, los que eran presenciados por cuatro miembros de mi equipo de investigación y a los que Sara Guerrero Rippberger y yo les dimos estrecho seguimiento. Una dinámica fascinante consistía en quien se veía a sí mismo protegiendo a otros, y al servicio de qué ideología y proyecto de género. La exigencia de Toño de que Magda dejara el carro con “el Cholo” constituía su intento de mantenerla segura, cumpliendo así su responsabilidad masculina de ranchero y protegiendo también el honor de la familia. Le dijo que ir con el pandillero no se veía bien. No obstante Magda no sentía que hubiera peligro ya que conocía a estos jóvenes desde su infancia, y había estado saliendo y divirtiéndose con ellos toda la semana por sí sola, específicamente con este joven. Magda también nos dijo a Sara y a mí por separado que se había quedado a propósito en el zócalo después que Toño tuvo esas confrontaciones, me describió su posición de esta forma: “nunca me iría hasta que mi hermano su fuera a dormir. Toda la casa (familia) lo vigilaría... mi papá no fue al baile el día 25 porque tenía una pierna lastimada. Lo desperté para llevarlo al zócalo”. Describió cómo en Nueva York su padre llama desde su trabajo para saber acerca de Toño, y les pregunta a Toño y a sus hermanas cómo se está portando; Xóchitl confirma ésta práctica. Tomás me dijo: “me levanté a las cinco de la mañana para vigilar a mi hijo en Ticuani”, diciendo que quería equilibrar entre dejarlo que tuviera libertad y su diversión en Ticuani con desear asegurarse de que no se arriesgaría a través de conflictos. De ahí que Toño asuma las responsabilidades que él siente le corresponden como al hermano mayor –y que le corresponden según la ideología de género expresada por su padre– al intentar hacer que sus hermanas y su novia se fueran a casa “por su propio bien”. De este modo afirma también su poder masculino. Pero él es además el blanco de un complot familiar para protegerlo de los peligros de su propia masculinidad ranchera. En palabras de Magda, toda su familia está “en alerta” para protegerlo de sí mismo. Esta protección grupal de los jóvenes machos se hizo notar entre otros a los que observamos, tanto dentro de las familias como dentro de los grupos de amistad de los jóvenes sin adultos. Es fascinante que se den di-

<sup>182</sup>Notas de trabajo de campo en Ticuani, Sara Guerrero-Rippberger, G. Pérez, R. Smith, 2000.

námicas de géneros simultáneas: mientras que Toño afirma su poder masculino al reclamar la autoridad para enviar a casa a sus hermanas, ellas no solo se niegan, sino que colaboran con sus padres en un ejercicio por parte de toda la familia para mantenerlo seguro de su propia masculinidad. De ahí que a la vez expresen su deseo de afirmar su poder masculino y lo traten como un niño al, secretamente, "protegerlo de sí mismo". Hasta donde sé los miembros de la familia no le dijeron que estaban coludidos para protegerlo de sí mismo, aun cuando sus padres le habían dicho que no lo dejarían ir solo a Ticuani.

La interpretación de Julia de estos acontecimientos muestra las negociaciones en su arreglo de género en Ticuani. Estaba enojada con Toño por tratarla mal frente a sus amigos, incluidos los miembros de nuestro equipo de investigación, en especial Sara, de la que se había hecho amiga. Ella entendía que Toño le dijera que se fuera a casa "por su propio bien" porque siente que las mujeres no deberían estar fuera hasta altas horas de la noche bebiendo, aun cuando sea con sus amigas. Le dijo a Sara que se fue con él no porque estuviera de acuerdo, sino por el padre de Toño —ella "se sentía avergonzada de que pudiera pensar mal de ella si no dejaba de tomar y se iba de la fiesta cuando Toño le dijera", una vergüenza que se intensificó porque Tomás "ni siquiera la miraría" sino que sólo lo siguió todo el camino a casa desde cierta distancia. El uso que hace Toño del contexto y la hábil exageración de los riesgos percibidos para la persona y el honor de Julia, y el silencio de Tomás se combinan para hacerla sentir tal vergüenza que es incapaz de responderle. Se muestra sumisa ante su afirmación de autoridad masculina, aun cuando no quería hacerlo. Mis conversaciones posteriores con Tomás indican que estaba intentando no inmiscuirse pero también de evitar que su hijo se metiera en problemas, como lo observé hacer de nuevo en 2001. Según su percepción, vigilaba a su hijo desde distancia. Tomás habría intervenido si la situación se hubiera agravado en el terreno físico con Julia o con otros, pero él veía el asunto como uno que competía a la pareja. Cuando un miembro del equipo de investigación le preguntó a Julia al día siguiente si se había sentido segura al permitir que Toño la condujera a casa bajo estas circunstancias ella se rió de la pregunta.

Después de dejar a Julia en casa, Toño regresó al zócalo, pasando junto a su padre y dirigiéndole un dedo le dijo "vete a casa" rápida y directamente, casi como un desafío. Tomás pasó por alto el gesto, pero continuó vigilando mientras Toño se reunía con sus amigos que comían tacos, tomaban cerveza y bromaban en el zócalo hasta pasado el amanecer. Es interesante que Toño tratara de poner en práctica un código de conducta para sus hermanas, que era más estricto y tradicional que el código aparente que su padre tenía para ellas. Después de todo, la presencia de Tomás Maestro en el zócalo parecía sugerir que no veía nada malo en que sus hijas estuvieran ahí a esas horas de la madrugada-

da; pero el que no lograra limitar los intentos de su hijo por controlarlas sugiere que tampoco estaba en completo desacuerdo con esos intentos. De ahí que Tomás también parece estar en una posición ambigua en cuanto a las ideologías y prácticas de género. Con su esposa practica una forma ranchera de masculinidad más estricta que la que practica con sus hijas, cuya relación también está negociada dentro de una narrativa de movilidad ascendente para la segunda generación, lo que requiere de una ideología y una práctica de género más igualitarias. Con sus hijos equilibra apoyar su masculinidad ranchera compartida con sus reflexiones para que su hijo tome con mayor seriedad la narrativa de la movilidad de la segunda generación.

La interpretación de estos acontecimientos por los amigos de Julia que residen en Ticuani, ofrece la oportunidad para reflexionar acerca de las ideologías de género locales y la difícil situación que le generan. Meche expresó su enojo porque Toño tratara a Julia de este modo y se mostró sorprendida de que ella se lo permitiera. Añadió: “¡y ni siquiera la deja salir con sus amigos?! Ésa no es manera de tratar a la novia, porque no es tu esposa”. Su hermana añadió: “Ésta no es la manera de tratar a tu novia, porque no es tu esposa” y luego completó, “no deberías tratar así a tu esposa tampoco, pero es diferente”. Esto implica claramente que tales restricciones por parte de un hombre serían más aceptables para una esposa, pero Toño traspasaba el límite al insistir en ese control antes del matrimonio. También esperaban que, como neoyorquina independiente, educada y con un empleo de profesionista, Julia fuera capaz de negociar su relación con el novio para tener mayor libertad. No obstante, esta libertad y autonomía se contradecían con lo que ellos asumían sería el destino de Julia como esposa de Toño. De ahí que la gente espera que se convierta en la obediente esposa de Toño, pero se sentirán desilusionados si así sucede, porque también esperan que se convierta en una mujer independiente, autónoma, de Nueva York –lo que Sara Guerrero-Rippberger acertadamente denomina una “nueva ticuanense”.<sup>183</sup> Julia está atrapada en un callejón sin salida: expresa sentimientos “inapropiados” en cualquiera de las opciones. Es demasiado independiente para ser una ranchera, pero no lo es suficientemente para ser una mujer de Nueva York.

Estos conflictos constituían los vehículos ideales para que Toño mostrara dimensiones cruciales de su masculinidad ranchera. Primero, defendía el honor de “sus” mujeres al intentar hacer que “fueran a casa... por su propio bien”, con lo que descargaba su responsabilidad como hermano mayor. En su visión, un tono autoritario y posesivo hacia sus mujeres se justifica por su resistencia a

<sup>183</sup>También los hombres se daban cuenta de esta dinámica. Un joven de Ticuani que ahora vive en Nueva York me dijo que si él tuviera una novia como Julia no pasaría tanto tiempo lejos de ella.

la autoridad que él posee gracias a su responsabilidad para cuidar de ellas. En segundo lugar, no sólo afirma su autoridad sobre las mujeres, sino que lo hace al entrar en un conflicto violento, aunque interrumpido, con alguien que tiene reputación de peligroso, con un pandillero. Más tarde reafirmó su masculinidad al pelear con un pandillero que le pidió el número de teléfono a Julia. Estas confrontaciones muestran que Toño, aunque pequeño en estatura, tenía “valor” (*heart*) –el coraje para pelear con cualquiera que le faltara al respeto a él o a su novia o hermanas. Este coraje –y la ira de Julia ante su combatividad– parecía aún mayor cuando la amenaza aparentaba persistir en el momento que los miembros de la pandilla pintaron con aerosol las letras de la pandilla en la casa de la abuela de Julia. En tercero, peleó mientras había ingerido mucho alcohol, “como un ticuanense de verdad”, cuyo comportamiento puede alcanzar excesos durante la fiesta, así como la “sangre” de Ticuani se calienta en la política por los hombres mayores. Para Toño, este comportamiento no sólo es defendible como hombre y hermano mayor, sino que es también una reafirmación de su autenticidad como ticuanense y como mexicano.

### La ostentación de género y los otros jóvenes

Toño también ostentaba el género por medio de una serie de conflictos respecto a quién “baja la mirada” ante quién –o, como lo enmarca el sociólogo Jack Katz, qué hombre puede hacerse respetar y generar temor y miedo en los otros.<sup>184</sup> Durante la fiesta en 2001, Toño se involucró en un conjunto más amplio de conflictos entre su grupo de primos, los Zavala, y otro grupo, los Buendía. Estuvo envuelto en algunos problemas físicos y también estuvo presente en un conjunto tenso de negociaciones entre los líderes del grupo durante la última noche de la fiesta. Las negociaciones fueron dentro del cobertizo en que se alberga la pelea de gallos y concluyeron en las primeras horas de la mañana. Al salir de la calle una vez que el problema había pasado, Toño me dijo que: “simplemente soy un hombre violento (*thug*)... que lleva una vida violenta” (*thug life*), con sus manos extendidas al estilo rapero, con los dedos de los extremos señalando hacia ángulos distintos. De inmediato pensé en su entrevista de 1997, en la que me habló de su admiración por los raperos Puffy Combs y Biggie Smalls. Para él, participar en estas negociaciones y confrontaciones le daba una sensación de ser fuerte y peligroso, un hombre que había que respetar –alguien como un mexicano real o un rapero real, al que se le ignora a riesgo propio. Aunque existen diferencias significativas entre la masculinidad ranchera y la masculinidad rapera –por ejemplo, esta última enfatiza mucho más

<sup>184</sup> Katz, 1988.

el dinero— son similares en su imaginación de tener poder sobre las mujeres, temeridad si otros hombres los desafían y potencial para la violencia si se viola el honor propio —si alguien “te falta al respeto”.

Estos encuentros también ilustran claramente la naturaleza acelerada e intensificada de esas confrontaciones situadas en la vida transnacional de Ticuani. Casi todos los jóvenes Buendía y Zavala nacieron o fueron criados en Nueva York y habían desarrollado reglas de participación en sus conflictos de adolescentes basados tanto en las redes de Nueva York como en las de parentesco que sus padres migrantes habían traído con ellos. También encuentran eco en la violencia política *ranchera* que vimos en capítulos anteriores de este libro. El estar cotidianamente en Ticuani durante dos semanas acelera el ciclo evolutivo de los conflictos, ya que se modifica en tiempos muy cortos e implica a otros. Regreso a esta dinámica y a incidentes relacionados en capítulos posteriores.

## Conclusión

La segunda generación renegocia sus arreglos y estrategias de género en diferentes contextos físicos y relacionales en Nueva York y Ticuani. Julia adopta los rituales mexicanos en sus propios términos, pero debe hacerlo dentro del contexto de un novio que quiere ella sea más tradicionalmente “mexicana” y que utiliza a Ticuani como un lugar en el que ejerce presión para que ella lo haga. Sus apremios encuentran eco en una poderosa memoria del género en un pasado machista y *ranchero* de Ticuani que se perdió con la migración. En su negociación, Toño también invoca las imágenes del rapero que no teme a nadie y conquista a todas las mujeres —un jugador (*player*). Ticuani es un terreno rarificado, una especie de espacio secular sagrado para renegociar los arreglos y las ideologías de género.<sup>185</sup> Genera un “tiempo social acelerado” al juntar en una intensa, extensa y cerrada interacción social, a gente cuyas relaciones sociales por lo general se dan a través de periodos más largos en locales dispersos. La intensidad y lo que está en juego en esta dinámica se ven reforzadas por la urgencia de la identidad adolescente y la función de reautenticación que Ticuani ha asumido en las vidas de muchos jóvenes de retorno, además, el hecho de que brinda la oportunidad para la propiedad social de un espacio público mexicano para quienes raramente poseen uno semejante en Nueva York.

Ticuani se ha convertido en espacio crucial para la práctica y el desarrollo de las estrategias de género. Ofrece la oportunidad de ejercer una masculinidad ranchera machista hipervigorosa. Los jóvenes pueden gozar de las costum-

<sup>185</sup> Flores y Renaldo (1997) citan a Gottdiener (1985) en su discusión de una noción diferente pero, en cierto sentido, cercana, de los lugares que se tornan en sacros aun sin tener significados religiosos.

bres tradicionales como el rodeo o los gallos con otros hombres, incluidos los parientes más viejos, con los que toman o se confrontan. Los pandilleros que retornan han aumentado tanto el peligro como el atractivo de tales confrontaciones. Para los jóvenes como Toño, plantean un peligro para el honor de las mujeres y ofrecen a los jóvenes la oportunidad de demostrar su propio honor y valor al negarse a huir del conflicto con ellos o “bajar la mirada” ante los pandilleros. La realidad de género de Ticuani se aproxima más estrechamente a las imágenes de masculinidad que algunos como Toño visualizan han gozado sus padres, lo que les ofrece un descanso de la necesidad de competir con los hermanos u otros jóvenes de la segunda generación a los que les ha ido mejor en la escuela y en el empleo, comparados con ellos. El hecho irónico en este contexto es que Toño, como graduado universitario, en lo educativo está muy por encima de sus compañeros varones. Pero en el contexto de su familia, a sus hermanas les ha ido mejor en la narrativa inmigrante de movilidad ascendente. De ahí que actúe de manera más machistamente en Ticuani que en Nueva York, utilizando este comportamiento para probar su masculinidad y renegociar su arreglo de género con Julia. También invoca simultáneamente las imágenes del macho mexicano y del rapero temerario. Al confrontar a un pandillero que le ha faltado al respeto al pedirle el número de teléfono de Julia, se convierte en un primo de Emiliano Zapata, quien hizo que los poderosos respetaran a los campesinos en la Revolución mexicana; al mismo tiempo de Puffy Combs y Biggie Smalls, quienes a nadie le temen y consiguen “todas las mujeres” y “todo el dinero”.

El regreso de Julia a Ticuani está más cargado de conflicto por su estrategia de género de Nueva York, donde debe negociar las contradicciones en su ideología de género, pero en términos de lo que otros esperan resultan irreconciliables. En Ticuani, siempre hay alguien que no está contento con el comportamiento de género de Julia. Mientras que Toño encuentra apoyo para su ideología ranchera de género, Julia confronta una serie de ideologías de género contradictorias en Nueva York y Ticuani. Es juzgada por Toño como demasiado autónoma para ser una mujer mexicana, pero también por sus amigas de Ticuani como demasiado complaciente para ser una mujer de Nueva York. De igual forma es difícil para ella ser más “mexicana” en el contexto de la familia de Toño: se siente presionada para convertirse en una mujer con mayor sumisión –léase “mexicana”– y luego en esposa de Toño, para esconder sus sentimientos inapropiados. Su desempeño del trabajo de género al hacerse cargo de Toño porque lo ama, se ve nublado por el sentimiento de sentirse presionada por las expectativas de los otros y la influencia de él en tales expectativas. Por ello se adapta a la conducción de Toño –por ejemplo, al ir a casa cuando él lo exige de forma agresiva– lo cual contradice su futuro imaginado como mujer

independiente de Nueva York y heredera de la autonomía de su madre, tan “poco mexicana” y una mujer migrante pionera. Él quiere una mujer que lo apoye, sea sumisa ante su autoridad, lo que le da poder para mandarla a casa y proteger así tanto el honor de ella como su masculinidad.

Son interesantes las reacciones inconsistentes de Julia ante los intentos de Toño por renegociar su arreglo de género. Ella negociaba con mayor facilidad las exigencias de Toño cuando estaban en situaciones de diálogo en las que la familia de él no estaba implicada de manera estrecha. Un ejemplo lo constituye su rechazo a la petición que él le hace de que le dé más dinero para apostar en las peleas de gallos. Pero también cede ante sus exigencias e incluso tolera sus temores irracionales, por ejemplo al quedarse con él mientras se arregla después de que él la acusó de ser infiel, cuando en realidad había salido con sus amigas. También se sintió claramente presionada para ceder a sus demandas en presencia de su propia familia, en especial del padre de Toño, cuyo silencio interpreta como una expresión de esa misma lógica ranchera. No obstante, la familia de Toño no constituía un frente unido que le imponga a ella ese arreglo de género. Julia se había unido ya bastante bien con las dos hermanas de Toño y su madre, quienes se apoyaban entre sí en sus ánimos de independencia y rechazaban la ideología de género más burda de Toño. Cuando finalmente Julia y Toño rompieron, las tres mujeres en la familia sintieron que habían perdido a una de ellas. Yo especulo que además de su sentimiento de mayor presión ante la presencia del padre de Toño, Julia intentaba encontrar formas de hacer que funcionara la relación al adaptarse a él en momentos que no quería hacerlo —y que las relaciones afectuosas que tenía con la familia de él le hacían esforzarse más— pero luego acabó por resentir y reaccionar en contra de estos compromisos.

La vida transnacional está estructurada en parte por estas renegociaciones de los arreglos de género en Nueva York y Ticuani, basándose en distintos idiomas de género mexicanos y estadounidenses. La renegociación de Julia y Toño de sus arreglos de género se hace más interesante y compleja porque ambos utilizan a Ticuani para “reautenticar” su mexicanidad pero también deben hacer que entren en juego nociones aprendidas en Nueva York. Además, en las confrontaciones de la madrugada en el zócalo, Toño pretende una masculinidad más “machista” con sus hermanas en Ticuani, en comparación con su padre, precisamente porque ése es un lugar crucial para demostrar su masculinidad. Al ser rechazado en su intento de obtener más dinero para los gallos de parte de “su” mujer y desear que ella se vaya a casa, Toño vuelve hacia sus hermanas para afirmar su autoridad masculina al decirles que se vayan a casa. Su furia cuando ellas se rehúsan refleja el miedo de que ninguna de las personas que se supone debiera respetar su autoridad masculina, lo haga. Entonces uti-

liza el contexto de Ticuani –la presencia de su padre, los temores de la abuela de Julia después de que él toca en la ventana– para poner en práctica su arreglo de género sobre Julia y mandarla a casa en cumplimiento silencioso, vergonzoso y protestando ante una norma de género que ella resiente y rechaza.

La vida transnacional también está estructurada por la interacción entre la narrativa de la segunda generación de la movilidad ascendente y las diversas ideologías de género que entran en competencia. De ahí que Tomás maestro afirme un control más estrecho sobre su hijo en Nueva York y le dé más libertad “para divertirse” en México, pero con ello también quiere significar que algunas veces la falta de esfuerzo de éste para lograr el éxito de la segunda generación pone en peligro la autoridad masculina a la que tiene derecho por su estatus como hijo mayor según dicta la masculinidad ranchera. Finalmente, la manera en que Julia, Toño y sus padres modelan y renegocian los roles de género resuenan, a la vez que son disonantes con las imágenes de la “cuerda floja familiar” o el “cierre del abismo” entre las nuevas y las viejas culturas.<sup>186</sup> Como esposa de Tomás, Xóchitl vive en una familia relativamente tradicional y continúa mostrando deferencia ante su marido incluso en Nueva York. No trabaja fuera de casa ni utiliza el poder económico para renegociar las relaciones de poder con su marido, como plantea la literatura que se genera el impulso para la renegociación. Pero tampoco está subordinada; en efecto, se ríe abiertamente de él, aun sin desafiarlo de manera explícita. La educación de la madre de Julia no encuentra sentido en el uso de estas imágenes, incluso cuando la experiencia de Julia sí lo hace. Su madre no intenta favorecer de la misma forma las costumbres tradicionales y modernas. Básicamente se ha formado sola. Pero Julia intenta adoptar aspectos de su cultura “mexicana” en Ticuani, al mismo tiempo que preserva su autonomía. De igual manera, Toño no lucha en contra de las restricciones de la cultura mexicana a favor de una cultura estadounidense más libre. En cambio, busca utilizar las dimensiones de la cultura ranchera mexicana para alterar el arreglo de género más “americanizado” que Julia ha establecido junto con él.

<sup>186</sup>Véanse Zhou y Bankston, 1998, y Kibria, 1993.

## “Padre Jesús, cuídeme”: adolescencia, religión y ubicación social en Nueva York y Ticuani

*En Nueva York no encajas porque eres mexicano.  
A Ticuani no perteneces porque no eres lo suficientemente mexicano.*

WILLIE, estudiante universitario de 22 años de edad,  
nacido y criado en Estados Unidos, que trabaja en la  
industria de las finanzas, en Ticuani, tras de correr la Antorcha.

### **Un contexto complejo para la identidad adolescente, el sentimiento de pertenencia y las relaciones con los padres**

LAS PALABRAS de Willie captan parte de la complejidad con la que se enfrentan la segunda generación y la generación y media de ticuanenses que regresan a Ticuani. Aunque muchos miembros de la segunda generación sueñan con regresar a Ticuani, no siempre se les trata como hijos e hijas ausentes, algo que sí son sus padres. Aun cuando la mayor parte de los ticuanenses los reciben con los brazos abiertos, otros los ven, al menos en algunas ocasiones, como “turistas”: *presumidos*, *pochos* que realmente no pertenecen plenamente a ninguno de los dos lugares, “neoyorquinos” o, más peyorativamente, “neoyorguenses”, un término que mezcla los de “ticuanenses” con “neoyorquinos” en *espanglish*, con lo que implícitamente se pone en duda su “ticuanesidad”. Estas ambigüedades generan un contexto de llamativas tensiones en las experiencias de la vida transnacional y de Ticuani para los miembros de la segunda generación. Dado que toda su vida se les ha dicho que son mexicanos y ticuanenses y han participado en los rituales de Ticuani con amigos de allí que han conservado desde la infancia, es comprensible que se desconcierten cuando se les trata como forasteros. Aunque estas tensiones por lo general se manejan adecuadamente por las partes involucradas, la concesión o negativa selectiva a reconocerles autenticidad por quienes residen en Ticuani, a menudo se enfrenta con reclamos de superioridad y modernidad por los que retornan. Después de todo, sus padres salieron de allí porque Ticuani no podía ofrecerles medios para sostenerse y

parece que toda la gente de Ticuani se va, o quiere ir a Nueva York, la metrópolis de mundo.

A pesar de esas tensiones, el regreso a Ticuani y la participación en sus rituales religiosos es un medio para salvar las divisiones de los diversos mundos sociales de la segunda generación. El retorno transnacionaliza la adolescencia misma al afectar las relaciones con los padres, con la identidad étnica y racial y con Dios, cuya presencia, dicen ellos, es más fácil de sentir aquí. Correr la Antorcha, por ejemplo, demuestra la propia autenticidad como ticuanense y puede contribuir de manera positiva a redefinir la mexicanidad como una identidad étnica y no racial, asociada con el éxito educativo y laboral, en vez de los malos empleos, la impotencia social y el poder negativo de las pandillas. Esa participación también contribuye a generar un terreno compartido entre la segunda generación y sus padres en el contexto de vidas que están atravesadas por líneas generacionales, de nacimiento, educativas, culturales y otras más. La “experiencia encarnada”<sup>187</sup> de estos rituales produce a la vez sentimientos físicos y emocionales que los padres y los hijos pueden compartir y, más tarde, recordar, y que no requieren que se hable explícitamente de las cosas que los dividen. Los padres también cumplen con su papel de manera más laxa porque sienten que es un lugar más seguro que Nueva York y abre espacios tanto para la libertad de los adolescentes como para relaciones más fluidas entre padres e hijos; en contraste con lo que muchos adolescentes describen como un virtual “encierro” (*lock down*) para muchos en Nueva York. Finalmente, estos jóvenes de retorno se sienten más cercanos a Dios en Ticuani, cosa que ellos perciben como algo que los hace más auténticamente ticuanenses. De ahí que la participación en los rituales religiosos transnacionalice la adolescencia, ayude a negociar la identidad étnica y racial y hace de Dios una parte más palpable de las vidas de la segunda generación. A partir del análisis realizado en el capítulo 5 en cuanto a la manera en que la segunda generación renegocia el género en un contexto transnacional, el presente capítulo describe por qué y cómo su participación en los rituales religiosos transnacionaliza la adolescencia.

Tres reflexiones psicológicas y sociológicas guían mi examen de la transnacionalización de la adolescencia de los miembros de la segunda generación. En primer lugar, sigo a la mayor parte de los psicólogos y sociólogos que plantean la adolescencia como una época que no es de Sturm und Drang (inquietud y tensión), de conflicto y alejamiento de los padres, sino como una época de transiciones con resultados inciertos. Esta perspectiva la ve como una época en que los adolescentes deben tomar decisiones difíciles y, al crecer, es más probable que tengan que “vivir con” estas decisiones. En esta visión, los adolescentes quieren más libertad, pero también que los padres y otros adultos estén “a la mano cuando se les

<sup>187</sup>“Embodied experience.” Me baso en Klawiter, 1999, sobre la experiencia encarnada, y en Katz 1999.

necesita"<sup>188</sup> al tomar decisiones sobre los grupos de amigos, la escuela, el trabajo o el romance. Además, señala el sociólogo Frank Furstenberg y sus colegas, no es la adolescencia por sí misma la que produce vidas de éxito o fracaso para los adolescentes, sino el "ajuste" entre sus necesidades y sus ambientes y que los efectos de los peores barrios se hacen mayores para aquellos jóvenes de mayor edad, lo que coincide precisamente con la edad de los jóvenes ticuanenses descritos aquí.<sup>189</sup> En segundo lugar, pero relacionado con lo anterior, los psicólogos han encontrado que las prácticas de crianza de los hijos y las posteriores relaciones entre los adolescentes y sus padres se ven alteradas por los barrios en que viven las familias.<sup>190</sup> En las áreas que se perciben como peligrosas, los padres recurren a prácticas de mayor rigor, a las que siguen relaciones más conflictivas, mientras que las áreas más seguras promueven una mejor imagen y mayor autonomía de los adolescentes, además de mejores relaciones entre éstos y sus padres. En tercer lugar, argumenta Ricardo Ainsle en términos psicoanalíticos, la adolescencia representa una segunda individuación respecto a los padres, por medio de la cual los jóvenes aprenden a ser miembros adultos de una comunidad más amplia. Esto implica poner a prueba los límites de los padres y puede ser difícil o peligroso bajo condiciones de migración, pobreza o alto riesgo.<sup>191</sup> El regreso a Ticuani fortalece la individuación adolescente y la comprensión recíproca entre padres y adolescentes a través de los rituales religiosos y las prácticas encarnadas. Asimismo, permite a los padres ofrecer lo que ellos ven como un nuevo ambiente, diferente y más adecuado para los niños, al menos durante un tiempo.<sup>192</sup> A partir de estas reflexiones, mi análisis de la vida transnacional se sitúa en una teoría más amplia de la adolescencia.

<sup>188</sup>Véase Comer, 1993:205.

<sup>189</sup>Este consenso emergente acerca de la adolescencia como un periodo durante el cual los jóvenes que requieren que se les guíe en una transición difícil contradice la noción popular de que se trata de una época de conflicto necesario e inherente con los padres y la autoridad, derivada del trabajo de Anna Freud, 1965 y Stanley G. Hall (1904). El énfasis en la transición se basa en la teoría de las etapas de Erikson (1963), el modelo de identidades de status de Marcia (1980) y el modelo de la identidad étnica en tres etapas de Phinney (1993). Yo veo a la adolescencia como una transición potencialmente muy positiva o muy peligrosa, en la que son importantes la guía de los padres o de otras figuras, además de los contextos estructurales. El trabajo analítico inmediato no requiere que yo tenga una posición fija en cuanto a una teoría de la adolescencia *per se*; en cambio, la utilizo para mostrar cómo se transnacionaliza la adolescencia. He aprovechado los trabajos de Suárez-Orozco, 1995, 2001; Ainsle, 2002; Furstenberg *et al.*, 1999; Eccles *et al.*, 1993, 1997; Furstenberg (2000), y Montemayor *et al.*, 1990, 2000, y 1998. Furstenberg (2001) y Kmec y Furstenberg (2002) muestran que los efectos del barrio se hacen más importantes en la adolescencia tardía que en la temprana.

<sup>190</sup>Me baso en Taylor *et al.* (2000), Furstenberg (1993) y Furstenberg *et al.*, 1999, Dormbusch *et al.*, 1991 y Dormbusch *et al.*, 1987, Baldwin *et al.*, 1990, Lamborn *et al.*, 1996 y Lamborn *et al.*, 1991, Anderson, 1991.

<sup>191</sup>Comer, 1993; Montemayor, 2000; Ainslie, 2002.

<sup>192</sup>Furstenberg y sus colegas (1999) reconocen que los padres pueden controlar una parte más reducida del ambiente de sus hijos durante la adolescencia, pero argumentan que también toman decisiones trascendentes acerca de las escuelas, los barrios y los programas extraescolares. Enviar a los hijos a Ticuani es una intervención factible, congruente con la aproximación de Furstenberg.

## Los rituales religiosos de ticuani en los contextos históricos, migrantes y transnacionales

Los rituales religiosos en los que participa la segunda generación también se han visto transnacionalizados y adaptan elementos del pasado indígena en Ticuani a su presente migrante. Una práctica crucial es la devoción al Padre Jesús entre los ticuanenses y, en un grado sorprendente, entre sus hijos de la segunda generación en Nueva York. Esta devoción muestra de que modo la práctica y la creencia religiosas contribuyen a crear y sostener la vida transnacional, lo que nos permite saber no sólo la forma en que ésta opera, sino también por qué la gente participa en ella. La imagen física del Padre Jesús de Ticuani es una estatua de tamaño casi natural de Jesús cargando la cruz, que llegó a Ticuani a mediados de la primera década del siglo XIX, cuando los peregrinos que iban de Oaxaca a la ciudad de México se detuvieron a pasar la noche y al siguiente día ya no pudieron levantar la imagen. Los ticuanenses tomaron esto como un signo de que el Padre Jesús había escogido Ticuani como su hogar. La devoción hacia el “Padrecito” es al propio Ticuani, que se actualiza en las prácticas públicas y privadas en Estados Unidos y México, y va desde ofrecer misas hasta organizar grandes eventos en su honor, ya sea en Estados Unidos o en México, que requiere además meses de trabajo. La práctica privada de mayor importancia es el diálogo interno que realizan los jóvenes con el Padre Jesús en circunstancias extremas o cotidianas. Por ejemplo, mientras manejaba haciendo entregas del negocio familiar en Nueva York, Nacho, nacido en Nueva York, me dijo que tenía que ir a Ticuani este invierno porque había “prometido al Padre Jesús” que le pagaría su promesa. Marisol, nacida en Nueva York y estudiante de educación media, me dijo que rezaba con regularidad al Padre Jesús al salir de su casa o antes de presentar un examen. Las adolescentes ticuanenses nacidas en Estados Unidos, algunas veces se dejan crecer el pelo mientras están en Nueva York para donarlo luego para las pelucas que se le tejen a las múltiples imágenes del Padrecito. Las chicas dicen que esto lo hacen tanto “por mi madre” como “por el Padre Jesús”. El resultado es que estas imágenes religiosas mexicanas de 150 años de edad están adornadas con pelo que ha crecido en Brooklyn, al que se le han hecho tratamientos de permanente e incluso de blanqueado.<sup>193</sup>

La fiesta en Ticuani se desarrolla durante dos fines de semana y toda la semana intermedia, a fines de enero. La observancia es tanto religiosa como secular. La observancia religiosa consiste en varias misas en honor al Padre Jesús, incluida la más importante, en la que se da la bienvenida a casa a los jóvenes que corren en La Antorcha a mitad de la semana. También hay varias procesiones, de mayor o

<sup>193</sup> El crédito por hacerme notar esto es de Sara Guerrero-Rippberger.

menor escala, en honor al Padre Jesús. Estas van desde las procesiones más pequeñas en torno a una sección particular del pueblo y duran aproximadamente una hora y participan tan sólo los de esa parte del pueblo, hasta las más grandes que rodean a todo el pueblo y consumen cinco a seis horas y participa gente de todo el pueblo. Además, cada noche hay fiestas, algunas abiertas para todos, algunas privadas, y una serie de acontecimientos y diversiones de carácter público. Entre éstos se encuentran paseos en diversiones mecánicas para los niños, hasta una de mis favoritas, la charreada (*rodeo*); estas dos atracciones se trasladan como un circo viajero de pueblo a pueblo, para celebrar sus fiestas. El mayor acontecimiento secular es el Gran Baile, de la que se dice que atrae el mayor número de espectadores, entre ellos a muchos de los pueblos circunvecinos. Es típico que se contrate a una banda bien conocida en la región para que atraiga una gran multitud y la Fiesta en su conjunto se evalúa en parte por lo exitosos que hayan sido esos acontecimientos. El éxito de la Fiesta se dota de tal importancia en la conversación, que parecería que la suma de esos acontecimientos se conciba como un reflejo de la salud y como una imagen de la propia comunidad de Ticuani.

La organización de la fiesta se ha visto transformada por la migración y los cambios asociados en la trayectoria de vida de los migrantes y sus hijos. El honor de ser mayordomo de la fiesta se concede cada vez con mayor frecuencia a los neoyorquinos o sus parientes en Ticuani que pueden pagar los costos en aumento al fungir como mayordomo. Los migrantes de retorno quieren que la Fiesta sea "cada vez más grande", como lo declaró un líder de Ticuani; el mayordomo pasa ahora un año coordinando la gran cantidad de actividades del Consejo de la fiesta, incluido el comité de la Antorcha. En 1980, la muerte del hombre que fuera mayordomo durante 20 años, llevó a don Chucho, el entonces presidente, a abrir el sistema a otras personas, incluidos los emigrados a Nueva York. Tras haber pasado una década en Nueva York, Don Chucho sabía que los neoyorquinos podrían recabar más dinero. También esperaba satisfacer sus crecientes demandas de inclusión, que se habían desatado en parte por el tránsito de los migrantes pioneros hacia la edad madura, lo que generaba a muchos ingresos más altos, la residencia permanente en Estados Unidos, que les permitía viajar y el hecho de que los hijos mayores necesitaran menos tiempo, todo lo cual facilitó las actividades orientadas a Ticuani.

La Antorcha, que es una carrera en la que se porta una antorcha en honor del Padre Jesús, constituye quizás el más importante ritual de reincorporación, en forma de peregrinación religiosa.<sup>194</sup> Don Manuel, el presidente del comité, reporta que la primera Antorcha de Ticuani, en 1963, se dio como resultado de

<sup>194</sup> Las peregrinaciones como la Antorcha son comunes en el centro de México, y funcionan a manera de actos de devoción religiosa, reafirmación de la membresía y protestas contra la subordinación en



Fotografías 5 y 6. Vistas frontal y posterior de la imagen del Padre Jesús, adornada con una cabellera con "permanente" hecho, como promesa, por una chica neoyorquina de origen ticuaneño, 2000.



Fotografía 7. Después de 36 horas en la pista, los corredores de la Antorcha, ascienden los últimos arduos tramos a la iglesia de Ticuani, para la misa por el Padre Jesús, 2000.

la competencia con El Ganado, y que los corredores soportaban el frío de la noche en la parte posterior de un camión abierto entre un relevo y otro (los oriundos de El Ganado, más ricos, rentaban un autobús). Comenzó con unos 20 corredores, luego había unos 100 a finales de los años ochenta y desde principios de los noventa la han corrido más de 200, la mitad de los cuales es migrante de la primera o segunda generaciones. La Antorcha misma se organiza transnacionalmente. Los ticuanenses en Nueva York imprimen y venden boletos, anuncian la Antorcha y donan las camisetas de los corredores, las que son llevadas en maletas directamente, desde una fábrica en Brooklyn propiedad de ticuanenses, por los corredores que retornan a Ticuani. En Ticuani, los profesores rentan los autobuses, aseguran los permisos y ajustan las cuentas con los de Nueva York.

La tecnología facilita esta organización transnacional. Por ejemplo, los videos documentan el trabajo en cada lado. Los profesores en Ticuani graban cada uno de los pasos de La Antorcha, desde que sale de Ticuani hasta la misa en la catedral de la Virgen en la ciudad de México, y luego el retorno triunfante a Ticuani 30 horas después. Periódicamente hacen pausas en la grabación para decir a los corredores que recuerden a los ticuanenses en Nueva York durante la peregrinación porque ellos se han acordado de Ticuani al hacer las camisetas, realizar una rifa y mandar dinero para la renta de los autobuses, haciendo posible el acontecimiento en su conjunto. Estos reconocimientos ayudan a generar buena volun-

tad en Nueva York y enseñan a los migrantes a ver a los recién llegados a Nueva York como ticuanenses cuyo sacrificio merece reconocimiento. Los ticuanenses en Nueva York utilizan estas cintas para verificar que se les reconoce. Es común que vean el principio de un video que con frecuencia es largo, luego charlen, tomen y que se acallen a raíz de un llamado de los profesores a que se reconozca su sacrificio. Por ejemplo, en un caso, al escuchar esto un líder del comité dijo “lo logró”, y los otros asintieron. Satisfechos de su membresía confirmada, continuaron tomando y riendo, gustosos por esta simultaneidad retrasada: aunque no estaban en Ticuani para recibir el reconocimiento, lo habían experimentado, en un tiempo retardado, pero juntos como varones ticuanenses en Brooklyn, gracias a una comprensión diferida del tiempo y el espacio.

Desde principios de la década de los noventa, los ticuanenses han recreado cada vez más los rituales de la Fiesta del Padre Jesús, con la intención explícita, por parte de los ticuanenses de mayor edad, de cultivar la identidad ticuanense entre sus hijos. El origen del movimiento puede situarse a partir de la realización de un breve documental grabado en video por parte de un pequeño grupo de profesores en Ticuani y de migrantes provenientes de Nueva York, incluido Leobardo, quien organizó la primera carrera de La Antorcha. La película se realizó en “pueblo viejo” y surgió a partir de una sensación de que la gente joven, debido a la fuerte emigración, estaba perdiendo sus lazos con el pasado de Ticuani. Estos profesores y migrantes decidieron hacer una película que mostrara el pasado indígena de Ticuani. Reunieron a un grupo de jóvenes de Ticuani para que subieran, en medio del fresco rocío del atardecer, hacia las montañas que rodean a Ticuani para que actuaran ante la cámara de video con la puesta de sol. El propio video muestra a estos jóvenes en ropa nativa y presenta la voz de un narrador y entrevistas; se vendieron docenas de copias en Ticuani y Nueva York y éstas circularon ampliamente. La entrevista más prolongada es con un anciano, don Camilo, de quien en esa época se decía que era el último que sabía cómo tocar la música para la Danza de los *Tecuanes*. Se lamentaba: ¿qué pasaría una vez que él muriera? ¿Se perdería la canción, la expresión del pasado de Ticuani se perdería? Conmovidos por estas preguntas, estos migrantes y los profesores se organizaron para que don Camilo enseñara a un joven en Ticuani cómo tocar la canción. Éste aprendió y, como sucede con la mayor parte de los jóvenes, más tarde emigró a Nueva York, en donde dio lecciones a otros jóvenes y les enseñó la canción.

Este temor de que sus hijos perdieran sus raíces en Ticuani parte de una motivación primordial a favor de estas recuperaciones de viejas tradiciones y de su importación a Nueva York. Un migrante que participaba en este esfuerzo me comentó que éstos son nuestros hijos y ni siquiera saben de qué trata la Danza de los *Tecuanes*. Enseñarles la Danza era, pensaba él, una buena mane-

ra de preservar la identidad de Ticuani, en especial en su forma pura, indígena, hacia la cual los ticuaneneses sienten que tienen un derecho especial. Aun cuando la mayor parte de los jóvenes de la segunda generación no sepa acerca de las historias que subyacen a la Danza (una que relata acerca de los campesinos que superan a la naturaleza al matarla, la otra que implica burlarse de los españoles), cuentan con algún relato de ella y disfrutan de la Danza, e incluso algunos la bailan junto a sus padres. A lo largo de varios años he visto que los mismos progenitores bailan como Tecuanes con sus hijos pequeños. La Danza y la canción que la acompaña son cruciales porque proporcionan la música al ritmo de la cual bailan los *Tecuanes* mientras desfilan entusiastas por las calles de Ticuani, o alrededor del sótano de la iglesia en Nueva York, en donde realizan un banquete en celebración de la Fiesta.

El siguiente paso consistió en la organización de la primera Fiesta del Padre Jesús, que incluyó una misa y una carrera de La Antorcha en Nueva York en 1997. A la misa asistieron más de 1,500 personas, con el sacerdote a la cabeza, cuyo templo por lo general está atestado permitiendo sólo la posición de pie, quien se enjugaba las lágrimas y pedía perdón por no haber abierto la sección del coro. La Antorcha se corrió atravesando Brooklyn hasta Manhattan. En Ticuani, La Antorcha es especialmente importante porque constituye una peregrinación en la que los jóvenes de un pueblo se dedican ellos mismos a su santo patrono y a Dios. De tal forma, constituía un emotivo acontecimiento para los ticuaneneses mayores el ver a más de 200 jóvenes ticuanenses, todos residentes y nacidos en Nueva York, correr con sudaderas que llevaban la imagen del Padre Jesús. La primera Antorcha se corrió atravesando Brooklyn hasta un templo en el centro de Manhattan. En años posteriores, los ticuaneneses en Nueva York pagaban el boleto de avión del sacerdote de Ticuani hasta Nueva York para que pudiera celebrar la Fiesta ahí con ellos durante el fin de semana previo a aquel en que se realizaría en Ticuani.

Desde el año 2000, La Antorcha se ha corrido desde un templo diferente en el centro de Manhattan hasta un templo en el centro de Brooklyn, en donde el sacerdote ha sido un gran apoyo para la comunidad mexicana, en especial para los ticuaneneses en su parroquia. La Antorcha continúa atrayendo a más de 200 corredores, en su mayoría jóvenes, con algunos adultos más esforzados. Quizá el desarrollo de mayor importancia fue la instalación, en enero de 2005, de una réplica de tamaño natural del icono del Padre Jesús en un balcón frente a ésta, la realización de un proyecto largamente acariciado de hacer que se construyera y trajera hasta Nueva York una copia de la imagen del Chuchito, tan amado por los ticuaneneses. El templo tiene estatuas de tamaño natural de otras figuras religiosas. El hecho de que el sacerdote haya dejado un espacio permanente para el Padre Jesús les da a los ticuaneneses un espacio sagrado que es además geográfico y

es al menos en el ámbito de la parroquia, un reconocimiento de la creciente importancia de los mexicanos en la iglesia católica en Nueva York. Aun cuando todavía es demasiado pronto para saber qué efecto tendrá ello en la vida de los ticuanenses en Nueva York, la respuesta en la misa y la fiesta por el Padre Jesús de 2005 fue muy emotiva, con muchas lágrimas, rezos y ofrendas hechas al Padrecito (la réplica la pagaron por completo los ticuanenses en Nueva York). Leobardo me dijo que traer a Chuchito a Brooklyn era sobre todo un “logro espiritual para los ticuanenses...”. En segundo lugar, era “por nuestros hijos, para que puedan decir en el futuro: «mira lo que nos dejaron, lo que hicieron para nosotros» “. Finalmente, fue también pensando en los ticuanenses indocumentados que no pueden regresar a Ticuani para ver al Padre Jesús, entre ellos una mujer de la que Leobardo me dijo que no lo había visto en quince años. Leobardo dijo también, con satisfacción, que un conocido le contó que antes no iba a la iglesia, pero que ahora lo hace “para ver al Padre Jesús”. “Esos”, dijo Leobardo, “son los resultados”.

### **Significados cuestionados y redefinidos de la mexicanidad en Nueva York y Ticuani**

#### *Negación de la autenticidad ticuanense y mexicana*

Aun cuando los rituales de Ticuani se practican cada vez más en Nueva York, el regreso a Ticuani todavía constituye una parte central de la adolescencia de muchos jóvenes de la segunda generación. Estos miembros de la segunda generación que retornan a Ticuani se encuentran en una lucha en un doble frente en torno a la autenticidad mexicana y en torno a los términos de la asimilación estadounidense...

El retorno de la segunda generación a Ticuani es una batalla en dos frentes en torno a la autenticidad mexicana y los términos de la asimilación estadounidense. El regreso a Ticuani ayuda a algunos a redefinir su mexicanidad a partir de su significado negativo en Nueva York, pero también los ayuda a confrontarla en el grado que sienten que en Ticuani, para decirlo con las palabras de Willie, “no son suficientemente mexicanos”. Se sienten simultáneamente incluidos y juzgados, tienen un sentimiento de pertenencia y alienación tanto en Nueva York como en Ticuani. Muchos ticuanenses en Ticuani creen que no aman al pueblo como lo hacen los “verdaderos” ticuanenses, que están demasiado “americanizados” en sus muestras de riqueza y que han afectado de manera negativa a los jóvenes de aquel lugar. Don Andrés dice que aquellos nacidos en Nueva York:

Ellos tienen otra cultura, ven diferente a Ticuani, no lo quieren como lo quieren los adultos, ¿no? Lógico es como ya nacieron allá pues sienten que son americanos... Los jóvenes que son muy dados a imitar a ciertos jóvenes que



Fotografía 8. Jóvenes ticuanenses aguardan, en Manhattan, el inicio de la Antorcha de Nueva York en un helado día de enero de 2004.



Fotografía 9. Jóvenes ticuanenses corren sobre el puente de Manhattan hacia Brooklyn en la Antorcha de Nueva York, por el Padre Jesús, 2004.



Fotografía 10. Joven ticuanense representando a “la loba” en la Danza de los Tecuanis, 2004.



Fotografía 11. Una de las entrevistadas para este libro y su hijo, en la Fiesta del Padre Jesús, en Nueva York, 2004.



Fotografía 12. Escultura de tamaño real del Padre Jesús, costeadada por ticuanenses de Nueva York, instalada en una iglesia de Brooklyn en enero de 2005. Al fondo se ve una imagen del original en Ticuani.

no conviven con ellos permanentemente... Algunos chavos vienen con sus cadenas de oro así gruesas, que allá no las usan, sí, y que solamente las vienen a usar acá. Vuelven y les enseñan fotografías de algunos paisajes, del mar... Entonces los chavos se van, se ilusionan y quieren ser parte de esa gente ¿no?

Don Andrés percibe vanidad en el retorno de la segunda generación al hacer notar, y yo creo al exagerar, el grosor de las cadenas, cuyo significado para los que retornan él no comprende, ya que nunca ha sido un migrante. Pero capta un importante sentimiento entre los ticuanenses adultos en el sentido de que los migrantes de retorno han influido de manera negativa en la cultura juvenil de Ticuani. Una expresión conflictiva de bienvenida y resentimiento hacia los que retornan se da por los nativos de Ticuani en su tercera década, cuyas largas amistades con los miembros de la segunda generación que retornan se presentan intermitentemente con el contraste entre su aparente desahogo y la situación de dificultad financiera de sus propias familias. En efecto, muchos ticuanenses locales, en especial aquellos que viven en circunstancias económicas difíciles, parecen irritarse por el hecho de que quienes vienen de Nueva York dan por sentada la posibilidad de ir y venir como les plazca, mientras que ellos siguen estancados en una situación precaria aun cuando ésta no es culpa de ellos.<sup>195</sup> Se

<sup>195</sup>Véase Massey y Jess (1995) acerca del poder para salir de un lugar.

trata de una expresión del poder de los neoyorquinos que ellos mismos no reconocen. Ana responde más adelante a mi pregunta: “¿Existe algún tipo de conflicto o de malentendido entre los neoyorquinos que regresan y los jóvenes y otros ticuanenses que viven aquí todo el año?”

Mira, no es conflicto. Es que depende de qué grupo de jóvenes tú hables, porque mira si ves un grupo de jóvenes vamos con (nombres) al contrario, te sientes a gusto de que estás conviviendo con ellos... Pero otro conflicto es, por ejemplo, que vienen bandas de Estados Unidos que pertenecen a una banda y que hay gente aquí en Ticuani, ticuanenses que también que a lo mejor pertenecen a una banda... O otro de los conflictos es que de aquí hay gente y luego vienen jóvenes y como que ya estuvieron en Nueva York y se crean así que hay que Polo y que Nautica y como te lo presumen, y esto, y es cuando los ¡Pinches Presumidos! En lugar que vengan a convivir con su gente vienen como que a tratar de pisar, y luego tú les dices, sus padres están lavando platos, están haciendo y los otros ya vienen aquí a icreerse los reyes! O sea son los conflictos.

Este elocuente y doloroso pasaje reconstruye la negociación de una joven nativa de Ticuani sobre el reingreso de la segunda generación en Ticuani. Aunque al principio niega que haya algún conflicto, Ana luego señala dos tipos –con los pandilleros y con la “ipinche gente presumida!” cuyos “padres están lavando trastos” en Nueva York pero que piensa que son mejores que quienes se quedan en Ticuani porque traen camisas Polo y Náutica. Sus estudios universitarios trancos en México contrastan con la facilidad con la que pasan la vida los miembros de la segunda generación a los que ve en Ticuani; nunca ve sus esfuerzos como estudiantes universitarios en Nueva York. Ana es amiga cercana de varios de los retornados de la segunda generación y probablemente se les unirá en Nueva York cuando termine sus estudios universitarios. Esta realidad aunada al hecho de que la simplicidad y la humildad son características muy valoradas entre los ticuanenses, hacen que le sea más intolerable la arrogancia que ella percibe en muchos de los retornados de la segunda generación. Su percepción de esto y el sentimiento que tienen los miembros de la segunda generación de ser percibidos de manera inexacta, constituyen las dos caras de la moneda de los malentendidos culturales e ilustran cómo conviven en este contexto transnacional los sentimientos de pertenencia y alienación. La segunda generación lo experimenta como una autenticidad que se les niega en la manera en que se celebra la fiesta.

Por ejemplo, los ticuanenses en Nueva York recabaron menos dinero del que anticipaban en su rifa a beneficio de la Antorcha en 1992, lo que requirió que se consultara a los profesores en Ticuani y se impusiera una cuota de 50,000 pesos (unos 18 dólares) en vez de la originalmente anunciada de 20,000 (unos 7 dóla-

res). Los corredores que regresaron y habían vendido boletos de la rifa en Nueva York, o que habían comprado algunos extra, sentían que se les hacía pagar de manera injusta una cuota más alta que la aportada por los de Ticuani. Este tema se planteó en un grupo mixto de hombres de Ticuani y Nueva York que se reunió, avanzada la noche, en el zócalo bajo una lluvia ligera, mientras tomaban cerveza. Algunos de los que venían de Nueva York insinuaban que los profesores se habían robado los 30,000 pesos de diferencia y amenazaban con "decirles a los *chavos grandes*" en Nueva York. Pero Aníbal, un estudiante universitario ticuanense que vive en la ciudad de Puebla y que había estado en Nueva York y había asistido a las reuniones del comité en torno a la organización de la Antorcha, dijo que la cuota extraordinaria había sido aprobada en ellas. Los de Nueva York decían que tenía sentido organizar la Antorcha en ésta porque el dinero estaba allá, pero que los ticuanenses deberían reconocer su sacrificio. Otros dijeron airados: ¡No deberíamos pagar en absoluto!, porque nosotros metemos nuestro dinero y nuestro esfuerzo al hacer la rifa, ¡un sacrificio mucho mayor que la escasa cuota de 50,000 pesos! ¡Deberíamos ir gratis!

De repente, Eduardo, quien vive permanentemente en Ticuani pero trabajó en Nueva York, le espetó algunas frases a Carlos. Envalentonado por la cerveza gritó: "¿Y dónde vives tú? Tú vives en Nueva York, y vienes únicamente por la Antorcha. ¡Pero la Antorcha es de aquí! ¡De aquí! ¡Está en Ticuani, no Nueva York! Si queríamos, podríamos hacer nuestra Antorcha propia, con dinero solamente de acá. No te necesitamos en Nueva York."

Dijo que Carlos podría confrontar a los profesores acerca del asunto si no confiaba en ellos, en vez de simplemente andarse con rumores. Aníbal rechazó la crítica que Eduardo hizo de Carlos diciendo "Sí tiene derecho (a decírselos) porque es un ticuanense". Aníbal repitió varias veces su frase tratando de establecer un principio de control y tranquilizar la discusión. También atacó a Eduardo: "Hablamos en confianza y te portas como un niño. No te portes así y no podremos hablar en confianza frente a ti. Vamos a desconfiar de ti". Eduardo dejó su furia pero repitió sus declaraciones de manera más tranquila. A su vez, los neoyorquinos preguntaron cómo podría hacerse la Antorcha con tan sólo el dinero de Ticuani. Podría ser, dijeron, pero queda claro que se hace mejor con el dinero de Nueva York, señalando que el marcado incremento en el número de corredores se hizo posible gracias a un mayor financiamiento y al regreso de los neoyorquinos.

Esta discusión encaja con los temas más amplios de la membresía y la autenticidad que se suscitan en la vida transnacional de Ticuani. Los neoyorquinos reclaman su pertenencia y su membresía al exigir que se les reconozca su sacrificio y afirman su poder económico al reírse de que se plantee la posibilidad de realizar la Antorcha sin su apoyo. Eduardo no les reconoce su sacrificio ni su autenticidad como ticuanenses recordándoles que su poder económico no pue-

de comprarles un lugar en Ticuani y que si se usa imprudentemente puede ponerlo en peligro. Al trazar esta línea también deja de lado la verdad que le enseñó la experiencia de estar seis años en Nueva York —que la Antorcha necesita el apoyo proveniente de Nueva York. En este intercambio, los neoyorquinos afirman su visión de una membresía ticuanense ampliada, mientras que Eduardo pone en duda su derecho a proponer ese modelo, independientemente de la realidad económica que ambos entienden.

Los ticuanenses también afirmaron su “soberanía social” al negarse, en años recientes, a invitar a chicas de Nueva York para competir en la Reina de la Misa, cuya ganadora se presenta en los actos de la fiesta y dirige un discurso especial a los corredores de la Antorcha durante la misa. Al no invitar a las muchachas nacidas o residentes en Nueva York al concurso por esta posición simbólica en 1999-2003, se desviaba de la práctica de fines de las décadas de los ochenta y noventa, en que ganaron varias de ellas. Los que estaban en Ticuani decían que era difícil organizar las invitaciones para las chicas de Nueva York en esos años, pero también admiten que las chicas locales de Ticuani no querían competir contra las de Nueva York porque percibían que los hombres locales las preferían. Un funcionario local que trabaja en el concurso me dijo: “ya ves, todo el trabajo y el polvo en Ticuani hace que las chicas locales sean menos atractivas, mientras que las neoyorquinas saben mejor cómo vestirse, caminar y hablar”. Cuando Alicia, de Brooklyn, fue seleccionada como reina en 1998, las muchachas locales de Ticuani se quejaron de que su belleza física y su “aspecto (*look*) de Nueva York” las ponía en desventaja. Las chicas de Ticuani y sus padres desde entonces han peleado con éxito para excluir a las neoyorquinas de la competencia.

Escuché a otros repetir el comentario del “trabajo y el polvo”, lo que refleja una concepción más difundida de que las muchachas de Nueva York son más bellas, glamorosas y sexualmente atractivas que las locales. En esta competencia, organizada originalmente por la iglesia para promover el orgullo cultural, la belleza física se ha convertido en una cualidad primordial para participar. Ciertamente, uno de los fundadores describe cómo se hacen las invitaciones: si es una muchacha de mayor edad, digamos cerca de los 30 años, “pero se ve bien y no demasiado grande y quiere entrar, le quitamos unos cuantos años (al presentarla ante la audiencia). Si la muchacha está bien formada (hace curvas en el aire con las manos) y se ve más grande de lo que es, pero tiene trece años, le añadimos años” al presentarla (los comentarios entre paréntesis son míos). La apariencia física y el porte frente a una multitud son la clave para ganar, lo que los organizadores dicen que les duele “a las chicas locales (que) están avergonzadas” de hablar y caminar frente a otras. La vergüenza es un elemento central de la feminidad ranchera y enfatiza la deferencia de la mujer para con su esposo y respecto a los otros hombres en su vida.

Alicia, quien es considerada por los demás como una mujer muy bella, no retira la mirada ni evita el contacto visual con los hombres, como hacen la mayor parte de las chicas locales. Su belleza, "aspecto" (*look*) y ausencia de vergüenza le hicieron ganar la competencia, pero también le valieron críticas. Como reina, regresó a Ticuani para coronar a su sucesora pero se negó a bailar con hombres tomados aunque sí se atrevía a bailar con otro durante la misma pieza —con la notable vergüenza que ello produciría a una chica local. Si hubiera esperado hasta la siguiente pieza, como una muchacha que tuviera el sentido adecuado de vergüenza, habría estado dentro del marco de la feminidad ranchera y habría podido dar el pretexto de que estaba "demasiado cansada" para bailar esa pieza y necesitaba descansar, ahorrándole así al hombre que rechaza la necesidad de enfrentar la implicación o la evidencia de que no quería bailar con él. También hizo mofa de esto cuando algunos de nosotros la acompañábamos a su casa esa noche. Incluso se negó a bailar con el organizador, que estaba tomado y al que antes nos referimos cuando habló del problema de las chicas locales con "el trabajo y el polvo". Enojado, le gritó: "¡ya verás! (como reina) se supone que debes bailar con todos. ¡Con todos!" Intervine en esta situación ofreciéndole al hombre una bebida. Llegué y me paré junto a él, diciéndole "vamos, hay más cerveza, te invito una". Estaba enojado, pero accedió y se alejó conmigo. Fue la única respuesta que se me ocurrió en ese momento. Quería acabar con lo que yo veía como un abuso airado en contra de una adolescente, pero al intervenir directamente fui imprudente ya porque él estaba borracho ya porque podía considerarse que me salía de mi lugar. Ofrecerle una bebida fue un acto que adoptó la forma de amistad masculina, pero que tuvo el efecto de alejarlo del intercambio con Alicia. Yo estaba parado en la misma zona cuando él empezó a gritarle y esperé a que otros intervinieran primero, pero nadie lo hizo. Según recuerdo, los otros que estaban cerca eran adolescentes o jóvenes apenas pasados los 20 años, de Nueva York y Ticuani; los hombres de mayor edad no podían oírlo aunque estaba gritando, por el volumen tan alto de la música. De ahí que aparentemente, si yo no intervenía de manera directa, Alicia hubiera tenido que lidiar sola con esto. Cuando el hombre siguió gritando intervine para ofrecerle una bebida.

Es interesante hacer notar que es precisamente la presencia de la vergüenza, es decir, de ésta tan adecuada emoción ranchera, en las chicas locales, lo que las hace menos deseables para los hombres locales en el contexto de este concurso, pero es la ausencia de ella la que enfurece al organizador del concurso que quiso bailar con ella. Si el sociólogo Jack Katz está en lo correcto al decir que un propósito de la masculinidad callejera es generar temor y miedo en otros hombres, podemos decir que un propósito de la masculinidad ranchera es generar vergüenza y deferencia en las mujeres. La autonomía de Alicia en su trato con esos hombres sin duda fortaleció la posición de los hombres que querían

excluir a las muchachas de Nueva York. No obstante, a pesar de su entereza, cuando más tarde hablé con ella, me dijo que “había querido llorar” cuando él le gritó. En cierto nivel, experimentó vergüenza porque no pudo responderle; simplemente se sentó, con la sonrisa congelada, la mirada perdida en la distancia y esperó la siguiente pieza. Aun cuando ella fuera de Nueva York, no dejaba de ser una adolescente y él seguía siendo un hombre grande y tomado.

### *El rechazo de que se les niegue autenticidad*

La segunda generación no sólo afirma que su sacrificio les da derecho a que se les vea como ticuanenses en Ticuani, sino que también, sin empacho alguno, afirman que son “auténticos mexicanos de Nueva York” –“Nueva York” modifica a propósito el sustantivo “mexicano”. Ciertamente, argumentan que son *más* mexicanos porque han sido criados y luego escogidos para vivir como mexicanos *en Nueva York*. El intercambio que sigue inicia cuando les pregunto: “¿Qué piensan ustedes de... la gente que vive en Ticuani que dice *ahí vienen los turistas* ticuanenses?... Jericó levanta los ojos con gesto de que eso le molesta mucho”. Jericó no tenía noticia previa de esto.

Jericó: Bueno... de algún modo me molesta, ¿ves? Porque ya sabes de dónde vengo. Sé dónde están mis raíces, así que no necesito que tú me digas<sup>196</sup> que soy un turista, ves. Soy mexicano... OK, sí, crecí en Nueva York, nací en Nueva York, pero mis antecedentes son de Ticuani... No me olvidé de las tradiciones y eso.

Napoleón: ...Sólo porque nací aquí no me hace menos mexicano que tú... Deberías estar contento de que yo vaya, porque eso muestra que estoy orgulloso... Soy mexicano... no estoy avergonzado de mi país... Me siento más mexicano que americano... aunque nací aquí –soy tan americano como cualquier americano– pero si alguien me pregunta por una bandera... primero pongo la mexicana que la americana.

Jericó: Ésa es también la manera en que yo crecí... crees en nuestra bandera, al ser de antecedentes mexicanos, comer mole, tortillas, ya sabes, adobo. Por supuesto, no crecí comiendo hamburguesas, pizzas y hot dogs... todo se remonta (a)... cómo te criaron tus padres.

El que Jericó no sepa que a los que retornan se les llama turistas refleja la magnitud con que le es ajeno el mundo social de Ticuani, aun cuando a la vez

<sup>196</sup>Jericó y Napoleón no se dirigen a mí cuando dicen “tú” en este pasaje, sino a un ticuanense imaginario que les ha llamado “turistas”.

sean recibidos afectuosamente por los ticuanenses. Pero el enterarse de ello implica para él hacer contacto con sus sentimientos de alienación y resentimiento por la manera en que los ticuanenses matizan esta pertenencia. Jericó y Napoleón reaccionan afirmando su mexicanidad, vinculándola de manera desafiante y positiva con su vida en Nueva York. El ser mexicano no significa que debas permanecer en México, sino que comas platillos mexicanos, conozcas las tradiciones mexicanas y estés orgulloso de ser un mexicano en Nueva York. Tal esfuerzo les motiva a realizar un reclamo especial por su mexicanidad. Continué y les pregunté acerca de la relación que tienen con los muchachos que residen en Ticuani que les "ven con la mirada dura..." (*hard looks*).

Jericó: Pienso que los ticuanenses de allá tienen esta especie de estereotipo de que dicen, oh, míralo... nació allá, trae todas esas ropas bonita y todo así... te miran feo porque están pensando... que eres tan engreído... que me molesta... Sólo porque traigo zapatos tenis de 100 dólares y una cadena de oro de 700 dólares, no me juzguen... Están pensando que tú (en español) *que ya te crees tanto... tú eres de Nueva York, ya sabes hablar inglés y todo eso. Pero yo no me lo creo.*

RS: Así que, ¿qué crees que crean ellos de alguien que trae una cadena de oro de 700 dólares y zapatos tenis de cien dólares?

Jericó: Creo que piensan que somos muy presumidos... que creemos que somos mucho mejores que ellos... Traigo una cadena de oro de 700 dólares... o sea, sí, sí, tengo una cadena de oro, me la voy a poner, pero la voy a presumir y enseñar enfrente de toda la gente.

RS: Así que, ¿qué significa para ti el traer tus... zapatos y... tu cadena cuando vas allá?

Jericó: Ah, realmente no significa nada, es simplemente lo que uso todos los días, así que ¿por qué me lo voy a cambiar porque estoy en Ticuani?... Aunque soy mexicano, nací en Nueva York, así que ya sabes, fui criado... con el estilo y todo, el peinado. Pero no voy a cambiarlo sólo porque esté en Ticuani. Ya sabes, soy mexicano, actúo como mexicano todos los días.

Contrastar las palabras de don Andrés, nativo de Ticuani, con las de Jericó y Napoleón de la segunda generación de retorno, hace evidente la manera en que se pone en duda la pertenencia y los reclamos de autenticidad de estos últimos. Aunque no sabía que se le veía como "turista", comprendía que los nativos ven su cadena de oro como una muestra ostentosa de riqueza y una afirmación de ser "mejor que" los ticuanenses nativos. Aunque no le mencioné a Jericó el comentario que hizo don Andrés acerca de las cadenas de oro, pare-

cía defenderse de él. Es notable la consistencia entre las creencias de los ticuanenses nativos y las percepciones de los miembros de la segunda generación cuando retornan, en el sentido de que se les ve como presunción arrogante. Además, mientras que los retornados de la segunda generación niegan a los ticuanenses nativos el poder de rechazar sus reclamos de autenticidad como mexicanos, también se rehúsan a reconocer algún significado especial a traer sus cadenas y sus zapatos caros. Jericó ve su modo de vestir como una forma tan sólo, de expresión de su mexicanidad de Nueva York y que no necesita una explicación, con lo que insinúa que no es una manifestación de modernidad y superioridad del tipo que a veces realiza en otros contextos. En cambio, su vestimenta —cadena de oro, zapatos tenis y pantalones holgados— son efectivamente mexicanos, aun cuando sean mexicanos de Nueva York. De ahí la exigencia de reconocimiento de su versión de la autenticidad mexicana. Concluye de manera desafiante y asertiva que no cambiará en Ticuani porque “actúo como mexicano todos los días, ves”. Como veremos, esta posición refleja una cultura juvenil emergente y transnacionalizada entre Nueva York y Ticuani.

### **Ticuani y la identidad mexicana en Nueva York: ¿un grupo étnico entre otras minorías racializadas?**

La participación de la segunda generación en la vida transnacional no sólo se afirma como auténticamente ticuanense, sino que pone en duda dos posturas e imágenes sociales negativas en Nueva York. Tales prácticas niegan la imagen de los mexicanos como vulnerables, carentes de educación y documentos, diferenciándolos de los puertorriqueños y los negros, a quienes los mexicanos identifican rápidamente como la parte más baja de las jerarquías económica, racial y social. Muchos están de acuerdo, aunque algunos cuestionan las exigencias de superioridad frente a estos grupos. Otros intentan utilizar estas nuevas definiciones de la mexicanidad para mejorar su propia vida. Esta toma de partido por la superioridad mexicana muestra de que forma la raza juega un papel importante en la definición de una asimilación segmentada de movilidad ascendente; como buena parte de la vida estadounidense, incluso estos resultados positivos se ven contaminados por el pecado original del racismo en Estados Unidos.

La imagen de los mexicanos como carentes de poder y víctimas en Nueva York, fue bastante marcada desde finales de los ochenta hasta mediados de los noventa, cuando se convirtieron por primera vez en un grupo visible y atrajeron la atención de los principales medios de comunicación al igual que de los medios en español. Quizá la imagen más perdurable fue la de Don Sixto Santiago Morales, un vendedor de flores, de origen mexicano, que murió de un paro cardíaco después de sufrir un ataque de jóvenes puertorriqueños y domi-

nicanos que el día del padre de 1991, le robaron sus flores y su dinero, cuando él había salido a trabajar en la madrugada. Don Sixto llegó a representar la nobleza y la vulnerabilidad que sentían muchos mexicanos: trabajamos muy duro pero hay quienes se aprovechan de nosotros y nadie nos protege. Una intensa cobertura por parte de los medios de comunicación y los intentos infructuosos del consulado mexicano para movilizar la ayuda de la segunda generación para ayudar a los vendedores reforzaron la imagen de desamparo de los mexicanos. Los miembros del grupo juvenil me dijeron que no les gustaba que los vendedores de flores fueran la única imagen que difundieran los medios sobre los mexicanos; querían imágenes de profesionistas mexicanos. Algunos jóvenes se habían deslindado de ser mexicanos. Juana me dijo que “no quería ser mexicana” cuando era niña y en silencio asentía con la cabeza si alguien le preguntaba si era puertorriqueña. Para ella, ser mexicano denotaba la vulnerabilidad y el retraso que ella veía en sus padres.

Juana: Tenía una mala imagen (de los mexicanos)... Cuando era chica... un día la Inmigración agarró a mi padre... y tuvimos que salir corriendo de la casa... y yo odiaba eso... ¿Por qué teníamos que pasar por eso? Estaba chica pero me daba cuenta de lo que pasaba. Y solía escuchar a la gente fuera de la casa, incluso lo hacen ahora... –Oh, la Inmigración viene por ti... por eso yo me ponía como que, yo no soy mexicana. Soy otra cosa. Simplemente no decía en la escuela que era mexicana. Estaba como avergonzada de decir que era mexicana –porque había gente muy bajita y a veces se vestía chistoso.

Aunque otros tenían historias menos dramáticas y mostraban mayor orgullo por ser mexicanos cuando eran niños, escuché recurrentemente un tema en las historias de vida, el de la lucha por conservar una imagen positiva de mexicanidad al enfrentarse con una realidad externa que les decía que como mexicanos se carece de importancia. Por ejemplo, los estudiantes, los vendedores de flores y los amigos, coinciden en decirme que algunos extraños les gritan “¡México!” en la calle. La difundida práctica de utilizar “México” como una forma genérica de interpelación o de ataque dirigida a personas desconocidas estrecha el vínculo entre la mexicanidad, la vulnerabilidad y la ausencia de poder en Nueva York.

Nuestra reacción a esta vulnerabilidad es adoptar la analogía del inmigrante que afirma que los inmigrantes son diferentes y superiores respecto a los estadounidenses negros. Como se discutió en el capítulo 1, esta narrativa –puede que no seamos mucho, pero somos mejores que los negros, que eran esclavos y todavía no están preparados para la membresía plena– ha canalizado la imagi-

nación de su lugar de los inmigrantes en el orden social de Estados Unidos desde la década de 1840.<sup>197</sup> En Nueva York, los puertorriqueños, que con frecuencia son fenotípicamente similares están clasificados en las categorías más bajas y estigmatizadas junto a los negros.<sup>198</sup> Sobre esta base, muchos mexicanos de la primera y la segunda generación afirman su superioridad sobre estos otros grupos con los que comparten las escuelas, los barrios y los parques, reclamando así una identidad como buenos inmigrantes “étnicos”, en contraposición con las malas minorías “racializadas”, aun cuando algunos están en desacuerdo.<sup>199</sup> Adoptar esta posición de superioridad ofrece a muchos una base racial para una movilidad ascendente étnicamente segmentada. Hace lo que la socióloga Michelle Lamont denomina el “trabajo de frontera” por el que las categorías relacionales de blancos y negros adoptan un significado. En este caso, los ticuanenses buscan trazar un mapa racializado que los diferencia de las minorías “menos deseables”, así como los blancos estadounidenses entrevistados por Lamont lo trazaban frente a los negros, los franceses lo hicieron con los inmigrantes islámicos varones.<sup>200</sup>

#### *La Organización de la Defensa de la Raza (ODR) y el Grupo Juvenil de Ticuani*

Esta dinámica se expresa con claridad en otras dos organizaciones bastante distintas: el Grupo Juvenil de Ticuani y la Organización de la Defensa de la Raza (ODR), una de las primeras pandillas mexicanas en Nueva York. El Grupo Juvenil organizaba torneos deportivos para recabar dinero con el objeto de remodelar una capilla en Ticuani, mientras que la ODR patrullaba las calles para castigar a las minorías nativas o a otros a quienes atraparan perpetrando algún acto de violencia contra los mexicanos. No obstante, ambos grupos intentaban generar “buenas” posiciones sociales no racializadas para los mexicanos en Nueva York.

Según algunos de sus fundadores y de sus primeros miembros, la ODR se fundó en 1985 para “defender a la raza hispana” frente a los ataques de los negros y puertorriqueños y, con menor frecuencia, los dominicanos. Para la ODR, el problema consistía en que los menores de edad puertorriqueños y negros de las pandillas atacaban con frecuencia a los mexicanos que andaban solos o en

<sup>197</sup>Omi y Winant, 1986, a partir de las ideas de Blauner, 1972, escriben que la analogía del inmigrante es la “suposición, crítica en el pensamiento contemporáneo, de que no hay diferencias esenciales en el largo plazo –en relación con la sociedad más amplia– entre las minorías del tercer mundo o las raciales y los grupos étnicos europeos” (pág. 10). Véase también Roediger, 1991, Feagin, 1994.

<sup>198</sup>Massey y Denton, 1993; Massey, 1987.

<sup>199</sup>Véase Smith, 1995, 1996 y otros.

<sup>200</sup>Véase Lamont, 2000.

pequeños grupos por la calle, mientras que la policía nunca los detenía. Abraham, un fundador de ambos grupos, ODR y el Grupo juvenil, declaraba que la solución evidente era formar pandillas mexicanas. Describe porqué se formó la ODR a partir de los “problemas en las calles”:

¡Gente endrogada, gente boricua, negros, no le dabas un peso, te pegaban. Abusaban de ti, pasaba y te gritaban, México----!... Y solamente unidos podíamos hacer algo. Respetamos. ... Se reían de todos los paisanos que pasaban, se burlaban... Si un mexicano compraba un paquete de cerveza, se lo querían quitar. Son todas tan abusivas porque creen que son humildes... Encontramos que a un paisano, le estaban quitando la ropa... Incluso por eso concentro lo que nosotros...

Esta narrativa de los mexicanos como presas fáciles es universal en las historias orales de los pandilleros y otros mexicanos de esa época. También expresa la vergüenza y la ira a raíz de la humillación de que eran objeto por ser mexicanos (un tema al que volveremos más adelante). Cuando le pregunté a Abraham acerca qué era lo que no había dicho en su respuesta citada antes, dijo “cosas que no quiero decir” porque son demasiado ofensivas. Además, la definición de la ODR de la “raza hispana” encuentra eco en la analogía de los inmigrantes y las jerarquías raciales de Nueva York al incluir a mexicanos, centroamericanos, sudamericanos y puertorriqueños nacidos en la isla, y que excluye a los negros y puertorriqueños nacidos en Estados Unidos. Los intentos de la ODR por defender a la raza en contra de los peligrosos negros y puertorriqueños nacidos en Nueva York hacen contrastar claramente a los buenos mexicanos étnicos con las malas minorías raciales. Cuando se le elabora plenamente, esta analogía también tiene textos subyacentes. En primer lugar, a los afroamericanos y los puertorriqueños se les percibe como flojos: a pesar de ser ciudadanos estadounidenses y hablar inglés, todos están desempleados y viven de la beneficencia pública. En segundo lugar, tienden a los vicios, como las drogas o el crimen. En tercer lugar, son inmorales pues dejan que sus chicas se embaracen sin estar casadas. Aunque tales expresiones de manera inevitable se asocian con la declaración de que también conocen a buenos puertorriqueños o buenos negros, estos últimos constituirían excepciones. En contraste, los mexicanos trabajan duro y son capaces de progresar sin hablar inglés o sin tener una visa; no se drogan ni cometen crímenes; además de no permitir que sus chicas salgan solas y se embaracen, o las hacen casarse si ello sucede.

El surgimiento de las pandillas mexicanas en Nueva York ha puesto en duda el supuesto contraste entre los buenos inmigrantes y las minorías nativas. De hecho, la ODR se desintegró después de que fueran encarcelados algunos de sus

miembros por ataques a otras pandillas mexicanas. Era notorio que esas acciones sorprendían y preocupaban a los miembros del comité, como don Manuel y don Emiliano, quienes exclamaban: “¡Mexicanos que se pelean contra otros mexicanos! Si han de pelear deberían hacerlo contra los puertorriqueños y los negros que los han estado atacando todos estos años”. Que las pandillas mexicanas pelearan sobre todo con otros jóvenes mexicanos no tenía sentido para los miembros del comité que entendían lo que eran los mexicanos en Nueva York. Pelear para defenderse es una virtud, pero pelear contra otros mexicanos sin causa aparente contradice la imagen de los buenos inmigrantes étnicos y la narrativa inmigrante de la movilidad ascendente, y se acercaba demasiado a la imagen de las minorías raciales peligrosas.

El Grupo Juvenil de Ticuani se formó más o menos en la misma época en que se desintegraba la ODR. Contaba con 30 personas, de las cuales unas seis (20 por ciento) eran mexicoamericanos nacidos en Estados Unidos, unos 15 (50 por ciento) migrantes adolescentes y unos nueve (30 por ciento) gente de la generación y media, nacida en México pero criados desde antes de los 10 años de edad en Estados Unidos y habían asistido a las escuelas de ese país. El Grupo Juvenil contrastaba demasiado en el ámbito racial a los mexicanos frente a las minorías nativas en su misión. Mientras observábamos un torneo de voleibol organizado por el Grupo juvenil, su presidente señaló a los jugadores y espectadores de Ticuani y me comentó: los negros y los puertorriqueños tienen todo tipo de problemas como drogas, crímenes, embarazos en la adolescencia, desobediencia a los padres, muchachas que andan solas en la noche... Mira ahora ese otro grupo, dijo, señalando a los ticuanenses. ¿Crees que los puertorriqueños y los negros tienen esta clase de comunidad? No, no la tienen, me dijo, y ése es el problema. Para él, el Grupo Juvenil de Ticuani y el torneo constituían evidencias de que la cultura de los mexicanos es mejor y que gracias a ella pudieron resistir los vicios ante los que negros y puertorriqueños cayeron presos. Prevenir esos vicios ha constituido parte de la misión del grupo y una forma de mostrar que el Padre Jesús protegía a los mexicanos incluso en la ciudad de Nueva York. Varias veces me topé con este argumento, entre ellas durante una entrevista en 1997, cuando le pedí a una persona que me explicara su argumento en torno a los problemas de los negros y los puertorriqueños por el hecho de poseer una cultura diferente a la mexicana. Me dijo:

Para vivir en esta vida, Robert, uno necesita morales. Morales, cultura, y necesita una hoya para tu gente... sí –¿de quién vas aprender? Yo gracias a Dios con mis padres me han puesto muy buenos morales... (RS: Los negros y los puertorriqueños que son abajo –¿es eso lo que le falta?) No tiene cultura porque no la conocen. Sus padres no le han inculcado... Yo me acuer-

do desde mi bisabuela y mi abuela me enseñaron con las mismas ideas. Siempre enseñaron a ser honesto, a trabajar, y vivir bien. Y yo creo que es una mentalidad de muchos pueblos en Latino América, de muchos pueblos, no solamente de México.

Varios elementos en esta narrativa son recurrentes y nos ayudan a vincular el ambiente de Nueva York con la participación en la vida transnacional por la primera generación, de la generación y media y de la segunda. Pero tanto la ODR como el Grupo Juvenil respondieron a las amenazas planteadas por Nueva York a los mexicanos y su bienestar, y ante las percepciones negativas —que sentían motivadas por sus atacantes en el sentido de que los mexicanos eran vulnerables. Pero también ven que es peligrosa la exposición física frente a los negros y puertorriqueños, por lo que tratan de “curar en salud” a los mexicanos con la celebración de la religión y la cultura mexicanas, expresando de esta forma una creencia en la asimilación étnicamente segmentada, con fundamento racial. Abraham también contrasta la virtud mexicana con el vicio de las minorías al invocar a la raza hispana y señalar que esta mentalidad de trabajo duro se daba en “muchas gente en América Latina”, con lo que excluye de nuevo a los puertorriqueños y los negros. Estas posturas se repiten en muchos otros jóvenes de la segunda generación y de la generación y media con los que hablé. Juana, una mujer miembro del Grupo Juvenil, nacida en Brooklyn, me dijo en otra entrevista que estaba de acuerdo con la explicación de Abraham de por qué a los mexicanos les va mejor.

Yo creo lo mismo, y mucho. Aunque estemos aquí y se nos enseñen ciertas cosas como, ya sabes, que el sexo es muy abierto... Pero en casa, todavía tenemos esos mismos valores... Las chicas estadounidenses toman con tanta naturalidad el irse a vivir con “sus novios”,<sup>201</sup> y todavía con sus novios, no sus esposos... En una familia mexicana, te vas a vivir con tu novio se convierte en tu marido, porque duermes con él. Quizá tengamos muchachas que se embaracen... pero eso no se toma con tanta ligereza... Veo a las puertorriqueñas y es simplemente como... un embarazo tras otro. Van a abortar o simplemente viven de la beneficencia... Cuando yo era más pequeña, teníamos carne en la mesa pero sólo una o dos veces (a la semana), pero nunca acudimos a la beneficencia. Es un asunto de orgullo. Los puertorriqueños se han americanizado... y nosotros (los mexicanos) todavía tenemos valores fuertes de allá...

<sup>201</sup> Ella se refiere a “salir de la casa de tus padres y cambiarte a vivir *en* el mismo lugar que tu novio”.

Una evidencia más de que la segunda generación quiere establecer distancia social entre ellos y los “otros”, los negros y los puertorriqueños, se da en la respuesta de Juana ante mi petición de que explique porqué piensa que adoptó tan fuertemente las tradiciones mexicanas en su adolescencia haciéndose, según ella, más “tradicional” incluso que su madre:

Tenemos que conservarnos así, ¿sabes? No tanto que cerremos nuestras mentes a lo que hay fuera, pero lo suficiente para conservar... nuestros valores en perspectiva, como “no te embaraces, no te drogues” (RS: ¿y qué pasaría si ustedes no fueran tan tradicionales? ¿Cuál es el peligro?) Entonces seríamos como todos los demás... Como aquellos de los programas de televisión (*talk shows*) en los que tu madre duerme con el esposo de tu hermana, nomás piensa en ello... No sé cómo creció esa gente en sus casas...

Juana amplía su análisis de las fuentes de peligro para los mexicanos y los mexicoamericanos para incluir la cultura popular estadounidense, lo que haría a los mexicanos “simplemente como todos los demás” como en lo *talk shows*. Los valores mexicanos constituyen una defensa frente a esa ruptura y deben ser conservados celosamente. Es claro que esta preocupación encuentra eco en el sentimiento anterior de Juana de que ser mexicano significaba ser de baja estatura, vulnerable y “vestirse raro”. Esos temores acerca de la posición con frecuencia subyacen a la creencia de la superioridad mexicana frente a los negros y los puertorriqueños en una jerarquía racializada como la que existe en Nueva York.

No todos los miembros del Grupo Juvenil de Ticuani aceptaban esta racialización. Efectivamente, en una entrevista por separado, Nora, miembro del grupo, nacida en Estados Unidos, critica abiertamente esta visión, pero también confirma que tal es el conocimiento recibido proveniente de sus compañeros. Responde a mi pregunta acerca de cómo el Grupo Juvenil de Ticuani diferenció a los mexicanos respecto a los puertorriqueños: “¿Crees que los mexicanos tratan de definirse por no ser negros o no ser puertorriqueños? ¿Es eso una parte de lo que significa ser mexicano en Nueva York?”

Nora: Creo que sí... De hecho, ellos piensan que son mejores que los puertorriqueños y los negros porque los puertorriqueños roban... y los negros roban... Pero ellos... hacen lo mismo. ¿Por qué han de tener una pandilla? Se supone que son sólo negros y puertorriqueños. ¿Y por qué tienen que andar por ahí bebiendo “cuarentas”, las botellas grandes de cerveza? –...Yo creo que quieren verse mejor... Quiero decir, es gente que

trabaja duro, pero... creen que son superiores... porque trabajan por el dinero que sea... (mientras) los negros y los puertorriqueños... no trabajan por lo que sea... (pero los mexicanos nacidos en Estados Unidos) también se aseguran de que se les pague tanto como se supone que debe pagárseles.

La reflexión de Nora confirma de qué manera los mexicanos y los mexicoamericanos se perciben a sí mismos como mejores personas que los negros y los puertorriqueños. Descarta la “prueba” que dan de esa superioridad –que los primeros grupos roban a la gente y el último trabaja duro a cambio de salarios bajos pero también al observar que “en México los ves robar”. Comenta que los mexicanos nacidos en Estados Unidos sólo trabajan por “lo que se cree que deben pagarles” (es decir, un salario legal más alto) y que también tienen pandillas y beben “cuarentas”, que se supone son actividades de puertorriqueños o de negros. Nora rechaza la lógica de racialización de la analogía inmigrante por medio de sus observaciones de la forma en que la asimilación en Estados Unidos está transformando a los mexicanos en Nueva York. Esta en desacuerdo y dice: “yo creo que toda la gente es igual”.

*La redefinición de la mexicanidad y trayectorias de vida cambiantes en Ticuani*

La participación en la vida transnacional puede cambiar positivamente las trayectorias de vida, en dos etapas. Regresar a Ticuani ayuda a redefinir la mexicanidad, con lo que da a los miembros de la segunda generación que retornan una comprensión más profunda de la cultura mexicana. Este alterado significado de la etnicidad ayuda a su vez, a los que retornan, en una tarea clave de la adolescencia,<sup>202</sup> que es la selección de grupos de compañeros que alimentarán y no destruirán sus posibilidades futuras.

Toño, a quien llegamos a conocer muy bien en el capítulo 5, sirve como un ejemplo dramático. A pocos años de alcanzar los 20 de edad, veía a la minoría mexicana dentro de una vida que era muy similar a la de las otras minorías y, según su experiencia, llevaban buenas relaciones. De sí mismo y de sus amigos mexicanos, declara: “pensábamos que éramos parte de los negros y los puertorriqueños. Hablábamos como ellos, nos vestíamos como ellos, actuábamos como ellos...” y añadió, “fracasábamos como ellos, pensando que «sólo los blancos» eran «inteligentes» y «progresaban»”. Se metió en una banda mexicana y también en una pandilla mezcla de inmigrantes negros, puertorriqueños y mexica-

<sup>202</sup>Véase Comer, 1993.

nos. Como ya discutimos, se salió de las pandillas por temor a que le dispararan, y la intervención estratégica de sus padres al mandarlo a México. Al reflexionar acerca de cómo lo afectó el regreso a Ticuani, dijo: “Era un tipo diferente de conocimiento... una gente distinta –más madura... regresé sintiéndome más maduro”. Ser mexicano significaba ahora ya tener respeto sin pelear. Ahora evalúa su vida en la pandilla como sigue: “Sí, estaba como... en el fondo... no tenía vida. Me consideraba un vago. Simplemente andar en las calles, sin hacer nada”. La identificación de Toño con los negros y los puertorriqueños y su participación en las pandillas estaban vinculadas con una visión pesimista de su vida y una concepción negativa de la mexicanidad. Ir a Ticuani le ayudó a modificar su sentido, de ser un “vago” a convertirse en un joven mexicano que estudia para ser profesionista. Tras su regreso, dejó a sus amigos de antes y, de manera crucial, empezó a cultivar amistades con mexicanos de mayor movilidad ascendente que estaban en la universidad en Nueva York. Su vida social se centra ahora en su familia y en su novia. Se graduó de la universidad en el 2002. En su caso, el regreso a Ticuani le ayudó a cambiar su vida de manera positiva y duradera. Éste no fue simplemente una “bala mágica” que actuara en solitario. La intervención de sus padres y su propio miedo –“tenía miedo a morir”– fueron elementos cruciales. Pero las prácticas por las que cambió las proporcionó sobre todo el repertorio de rituales religiosos y adolescentes de Ticuani, lo cual le dio la oportunidad de experimentar la mexicanidad como algo vinculado al crecimiento personal y profesional. También dijo que salir del mundo social de la pandilla por un tiempo hizo más fácil regresar a Brooklyn y seguir fuera de ese ámbito.

La mexicanidad y la trayectoria de vida de Juana también cambiaron gracias a sus visitas a Ticuani y a su trabajo en el Grupo Juvenil de Ticuani. De un punto en que negaba su mexicanidad, cuando niña, pasó a ser miembro de una banda a principios de la adolescencia, ausentándose de la escuela en gran cantidad de ocasiones con el objeto de estar con su novio, un pandillero cuya violencia la ponía nerviosa. Su vida cambió a los quince años, “cuando vine aquí” a Ticuani y sentí que “había encontrado a mi gente”. Darse cuenta de que el ser mexicano no tiene que significar ser “indio chaparro y feo”, sino que podía ser también obtener el “respeto” que muestra la gente de Ticuani. Dijo que el “Grupo Juvenil me quitó muchas cosas malas... andaba en pandillas... vine (a Ticuani) por una semana... encontré gente como yo.” Además, dijo, los miembros del Grupo Juvenil tenían empleos, estaban en la universidad y parecían tener un futuro con vidas positivas. En el grupo notó a un miembro específico cuya vida le había gustado. Dijo: “vi a la gente hacer cosas. Y vi que esa persona tenía su dinero y quería eso para mí y para mis hijos, que mi vida fuera más fácil. Después de su primer viaje a Ticuani, Juana pasaba menos tiempo con sus amigos de las pandillas y más con el Grupo, asistía regularmente a la escuela y

se graduó. Llegó a describir a la pandilla como un montón de "pequeños niños perdidos" –sobre todo los migrantes adolescentes– y prefería la compañía de "personas iguales que yo" que luchaban por su educación como sentido de la forma de vida de los mexicanos. Desde entonces, Juana se graduó de la universidad y trabaja en un empleo de responsabilidad. Tanto para ella como para Toño, no era sólo el regreso a Ticuani que se encontraba en la base de esta diferencia, sino que además habían cruzado fronteras simbólicas y sociales, echando mano de los rituales religiosos y adolescentes que Ticuani proporcionaba para cambiar el significado de la mexicanidad. Ambos se han unido a las filas de quienes pasan por un proceso de movilidad ascendente étnicamente segmentado, en parte a través de su participación en la vida transnacional. La transnacionalización de la adolescencia los ayudó en tareas críticas, como la selección de sus grupos de pertenencia y los trayectos de vida que éstos implican.

### Vida adolescente, rituales y cuidados de los padres en Ticuani y Nueva York

La diferencia en la manera en que los adolescentes ticuanenses experimentan Ticuani y Nueva York impulsa la transnacionalización de los rituales adolescentes. Describen la vida en Nueva York como algo que les da la sensación de estar "atrapados", "en la cárcel", "en una jaula", "encerrados", a la ciudad se le calificaba de "peligrosa" y "tensa", mientras que de Ticuani decían: "me siento más cerca de Dios", "se está seguro", "puedes olvidarte de tus problemas" y, de manera más enfática: "Ticuani significa libertad". Estas experiencias diferentes son parcialmente funcionales: Ticuani es un lugar para las vacaciones y el ocio, Nueva York un lugar para la escuela y el trabajo. Pero las condiciones y las opciones también difieren marcadamente. En Nueva York, la mayor parte de los ticuanenses de la segunda generación vive hacinada en pequeños apartamentos, tiene padres que trabajan demasiadas horas al día a cambio de un sueldo muy bajo y vivir en un barrio o asistir a una escuela en la que los mexicanos son vistos como una novedad e incluso el hecho de ser mexicano deben explicarse con regularidad, lo cual puede provocar violencia de otros grupos étnicos o incluso de otros mexicanos, en especial si se trata de hombres jóvenes. Muchas jovencitas se encuentran en "completo encierro", lo que significa que al salir de la escuela regresan directo a su casa y no salen de ella sin la supervisión de parientes de más edad –lo que llaman "muchachas de la casa" o, en palabras de la psicóloga Carolina Suárez Orozco, "las encerradas".<sup>203</sup> La segunda generación se queja de que se les encierra y se les enjaula, y no sólo metafóricamen-

<sup>203</sup> Carolina Suárez-Orozco, 1999, ponencia presentada en la American Psychological Association.

te, sino que ello refleja los peligros reales e imaginados que tanto ellos como sus padres perciben en Nueva York. No es de sorprender que la tarea de la “segunda individuación” de los adolescentes, su separación psicológica de los padres, sea más fácil en Ticuani.

En contraste, en Ticuani la segunda generación tenía por lo general la posibilidad (al menos todavía a finales de los años noventa) de andar por la calle sin miedo a ser confrontados y sentía que ese espacio era física y culturalmente suyo. Mientras que su autenticidad como mexicanos a veces se pone en duda, no tienen que explicarla ni sienten que ello los convierta en una minoría vulnerable entre las otras minorías, como sucede en Nueva York. En cambio, Ticuani les da todo un conjunto de prácticas y condiciones para hacer posible una experiencia alternativa de la adolescencia, la etnicidad mexicana, el género, las relaciones con los padres y la clase. Al retornar, los miembros de la segunda generación entran a Ticuani en la parte alta de la jerarquía social y utilizan sus dólares para participar en los rituales y usar ropa al estilo de Estados Unidos, misma que distingue a la élite de Ticuani frente a los pobres. Viven en casas que con frecuencia son muy grandes, bellas y espaciosas en comparación con sus hacinados apartamentos en Nueva York y están rodeadas por una clara y amplia belleza natural en vez de un panorama urbano abrumador. Finalmente, tienen un espacio público seguro en Ticuani –tanto en espacios abiertos, por ejemplo el zócalo, como cerrados, por ejemplo sus casas– pero no en Nueva York, lo que afecta profundamente el tipo de rituales adolescentes que son posibles. Por ejemplo, en Ticuani un adolescente de retorno de la segunda generación puede pasar toda la noche en el zócalo con sus amigos, o tomar en una fiesta y bailar sin sentirse incómodo jamás. En Nueva York, los mexicanos controlan una porción muy pequeña del espacio público y escasas instituciones, quedarse fuera de casa toda la noche, viendo las estrellas del cielo como en Ticuani, no es algo seguro. El control del espacio geográfico en Ticuani hace posible un desempeño más confiado de la masculinidad y la feminidad concebidas como formas de autenticar la *mexicanidad* y la *ticuanesidad* en comparación con lo que es posible en Nueva York.

### **La transnacionalización del mundo social de la juventud ticuanense en la ciudad de Nueva York**

La confluencia de los peligros de la adolescencia en Nueva York, con la relativa libertad de Ticuani, se extiende hasta el mundo social primario de muchos adolescentes ticuanenses, en especial para las muchachas. Los padres relajan sus responsabilidades cuando sus hijos están en Ticuani y al mismo tiempo se ofrece a los adolescentes un repertorio más amplio de rituales y prácticas para

negociar su adolescencia como ticuanenses. Los padres sienten la seguridad de que pueden dar a sus hijos una mayor libertad y los dejan ir a divertirse sin establecer una hora límite, acudir a los bailes e incluso salir sin sus parientes mayores de Ticuani, mientras que eso estaría prohibido en Nueva York, sobre todo para las chicas. Además, muchos padres envían a sus hijos adolescentes a Ticuani durante las vacaciones de invierno o de verano, con lo que dejan a un grupo de adolescentes a cargo de los abuelos en Ticuani sin un control estricto y sin un adulto de Nueva York. No es de sorprender que los adolescentes de retorno pertenecientes a la segunda generación asocien a Ticuani con la libertad.

Linda, la quinceañera de Brooklyn cuya experiencia ensoñadora en Ticuani cité al principio del libro, contrasta de este modo los niveles de libertad en Ticuani con los de Nueva York:

Como que aquí (en Nueva York) no puedo salir. Si salgo tiene que ser con algún pariente o hermano. Si no, no puedo salir. Mi madre no me deja salir con mis amigos... Como andar en la calle. Ira al boliche, ya sabes. (RS: No puedes ir al boliche sin tu hermano). No puedo ir, pero es necesario que vaya mi primo... un primo... que mi madre conoce. (RS: Así que, si tuvieras una amiga con la que quisieras salir, ¿tu madre no te dejaría salir?) Sí (RS: ¿Y allá?) Allá sí puedo salir. Porque mis padres no van a México... Como este año, me mandaron con mi hermano, era como que estábamos puros adolescentes, sin padres. Sólo fue una tía. Solíamos llegar a casa como a las 2 o 3 de la mañana... Sí, solíamos ir a los gallos.

Estas condiciones producen un mapa del mundo social para muchos de los retornados de la segunda generación en el que Ticuani ocupa una parte importante. Indudablemente, muchos de quienes retornan esperan todo el año para ir a Ticuani y suelen conservar estos amigos como anclajes sociales cuando menos a lo largo de la primera adultez, lo cual se estudia más adelante. Una razón para la predominancia de Ticuani es que lo sitúa a uno dentro de una red extensa de primos que constituye una reserva aceptable de amistades desde el punto de vista de los padres. En efecto, cada año Linda "conoce nuevos primos" al descubrir que conocidos del pasado resultan ser sus primos. Un mapa del mundo social incluiría a su barrio, su apartamento y los apartamentos de algunos de los primos en Brooklyn, además de Ticuani. Si se les dibujara en una escala que representara su importancia social, Ticuani ocuparía un espacio más amplio que el de la ciudad de Nueva York. La imagen sería una inversión de la famosa portada de la revista *The New Yorker* de los años setenta en que se mostraba un panorama desde las ventanas de las oficinas, con la Décima Avenida y Manhattan en primer plano, con el medio oeste sin características nota-

bles y Los Ángeles y puntos más allá trazados con claridad, pero muy pequeño. En el mapa de Linda, la topografía social tendría a su casa y sus primos ocupando una importante porción y tan sólo Ticuani ocuparía un nivel similar mientras que el resto del mundo sería plano y desdibujado. Describe este mundo en una entrevista en la que tomó parte Griscelda Pérez:

RS:... ¿Ves a tus amigos, a la gente con que te juntas en Ticuani, cuando estás aquí?

Linda: No, aquí no. No nos vemos aquí... No los veo. Sólo allá...

GP:... ¿Por qué no ves a tus amigos aquí?

Linda: Porque todos viven endiabladamente lejos (*mad far*). Hay que viajar por el *expressway* para ir a verlos, unos de ellos viven como por la calle 42 y la décima avenida (en Manhattan). Así que, ya sabes, aquí no salgo, así que no los veo. Y mi hermano los ve porque van a fiestas. Cuando mi hermano va a las fiestas a veces ellos van. Así es la vida.

RS:... Así que si fueras a las fiestas del *sonido* los verías también, pero no los ves porque --

Linda: --Algunos viven en Manhattan, por eso.

El contraste de la descripción de Linda de cómo sus amigos y primos que viven cerca de la calle 42 en Manhattan --a unos 25 minutos de distancia en el metro desde su casa-- viven "endiabladamente lejos" (*mad far*) con el hecho de que nunca mencionara, en todas las horas de entrevistas y etnografía, lo lejos que está Ticuani, es revelador. En este mundo transnacionalizado, para ella Ticuani está situado socialmente más cerca de Brooklyn que el centro de Manhattan.

#### *El matiz de género de las libertades y prácticas de crianza en Nueva York y Ticuani*

Que el hermano de Linda pueda salir en Nueva York pero ella no plantea la cuestión de cómo el género afecta a la adolescencia de la segunda generación y su transnacionalización. En todos los pares hermano-hermana que entrevistamos y seguimos en este estudio, a los jóvenes se les daba mayor libertad a una edad más temprana en Nueva York, en comparación con las chicas, lo que hace a Ticuani especialmente importante para las muchachas. La percepción de Linda respecto a que sus padres tenían reglas para cada género se confirma por su padre, Bernardo, quien llegó a casa mientras Griscelda Pérez y yo entrevistábamos a Linda. Yo tenía ya una década de conocer a Bernardo de manera amistosa y se unió a la conversación. Discutimos cómo a su hijo Bennie no le gustaba la escuela, mientras que a su hija sí, además de las

diferencias generales entre niños y niñas, incluido el tema de quién sale de la casa y a qué edad. Tras mencionar que las mujeres son más “tranquilas” y los hombres más “corajudos con sus padres” y que ambos deben pedir permiso para salir, continuó:

Bernardo: ...en los hombres, se va a una fiesta, le piden permiso uno y va. Pero una hija no deje uno ir, sólo si van con la familia... Hasta ahorita ya nunca la deja ir a las fiestas sola. No.

RS: Ella no. ¿Pero Bennie?

Bernardo: Sí. Y a la edad que ella tenía él iba a las fiestas solo.

RS: Y no tenía miedo, no preocupaba ustedes por él como iba preocupar para ella? ¿Es otra cosa?

Bernardo: Es un poco diferente. Simplemente la preocupación uno siempre tiene son las peleas que se hacían en los clubes o en las calles entre ellos, entre los mismos paisanos.

Cuando Griscelda Pérez preguntó acerca de este “doble parámetro” y Linda dijo que pensaba que era injusto y que no le gustaba, Bernardo enfatizó que las pandillas hacían que estas fiestas fueran peligrosas. Le pregunté acerca de la aparente contradicción entre el hecho de que Bernardo dijera que las pandillas hacían que estas fiestas fueran peligrosas y dejar que fuera Bennie pero no Linda.

RS: Déjame preguntarte –si el problema principal es las peleas de las pandillas, que son de los puros hombres, entonces me parece que el peligro sea más para los hombres que para las mujeres, ¿no?

Bernardo: (riendo). Bueno, tengo que decir que es verdad, pues. Pero ya es. Sea que el hombre siempre se cuida por sí mismo, y la mujer también lo hace, pues, ves, pero porque es el sexo débil, uno se cuida más por la mujer, como padre, pues.

Después de que salió el padre, Linda mencionó la parte faltante de su argumento –que ella pensaba que los padres siempre temen que las chicas se embaracen y por tal razón no dejan que sus hijas salgan solas. Todo ese intercambio ofrece cierto atisbo de cómo el género estructura la vida de Linda en Nueva York.<sup>204</sup> Bernardo aceptaba abiertamente la descripción de Griscelda Pérez acerca de que sus reglas implicaban un “doble parámetro” y al confrontársele con un análisis alternativo –que las fiestas planteaban un mayor peligro para

<sup>204</sup>Esa forma de pensar no sólo es “mexicana”. Es bastante común también en los hogares de los estadounidenses blancos. Pero entendemos esas reglas como étnica y culturalmente distintivas –“ésa es la manera”.

los hombres a causa de las pandillas— reconoció que tal era “la verdad”. Pero defendía sus prácticas de crianza al recurrir de nuevo a la biología y en que las mujeres fueran el “sexo débil”. Linda mostraba su desacuerdo abiertamente. Estas reglas de género hacen que el retorno a Ticuani sea más importante para las muchachas —una montaña más grande en su topografía social— lo que conduce a los sueños de Linda acerca de Ticuani.

Napoleón y Ceydi, también hermanos, tenían similares reglas de género. Mientras que el hermano de Linda es mayor, Napoleón es cuatro años más joven que Ceydi. No obstante, sus padres le permitían a él en su adolescencia que anduviera en la calle hasta las 10 de la noche, o incluso hasta la medianoche, mientras que Ceydi no podía salir de la casa a menos que la acompañara su hermano y sólo en caso de que no hubiera clases. A Ceydi se le veía tan raramente que los vecinos no la conocían, como se describe en la entrevista que hicimos Sara Guerrero-Rippberger y yo:

Napoleón: A ella la dejaban salir sólo en el verano, pero únicamente si yo salía... Mi madre decía ‘ey, échale un ojo’... Crecí, como a los trece o catorce (y)... gente nueva se cambiaba al barrio y como que “¿quién es?”... ni siquiera sabían que era mi hermana.

Ceydi: Ni siquiera sabían que vivía en la cuadra.

SGR: Guáu —¿porque estabas adentro la mayor parte del tiempo?

Ceydi: Sip. Otra excusa para que yo saliera fue cuando nació mi hermano menor. Decía. “sí, voy a sacarlo”. Era la única manera de que yo pudiera salir... Estaba encerrada. Estaba seriamente encerrada. Estaba seriamente encerrada.

Esta última frase —“estar encerrada” (*lock down*)— era utilizada ampliamente entre los miembros de la segunda generación, en especial las chicas, evocando conscientemente la analogía de una prisión. La posición de segunda clase de Ceydi significa que debía responder ante su hermano menor cuando estaba fuera de casa. Él les había dicho a otros muchachos de la cuadra que no hablaran con su hermana y a su hermana que se fuera a la casa si llamaba la atención de los muchachos que él no aprobaba. Sus padres reforzaban la autoridad de Napoleón sobre Ceydi, tratándola como “el sexo débil” aun cuando ella era mayor que él y más exitosa en la escuela y el trabajo. En efecto, a Toño se le enseñó a vigilar a Ceydi, obedeciendo así a una versión de Brooklyn de los roles de género de ranchero y ranchera. En este contexto, tiene sentido que Ticuani se torne en algo tan importante en las vidas de las chicas como Ceydi.

Dada la manera en que la percepción del peligro refuerza prácticas más rígidas de vigilancia de los padres en Nueva York, el ir a Ticuani es como situar-

se provisionalmente en un mejor barrio, lo que abre nuevas posibilidades para que los padres relajen la presión sobre sus hijos adolescentes y para que los adolescentes, en especial las chicas, se perciban a sí mismas como competentes y autónomas; percepción muy diferente de la adolescencia en Nueva York. Esos sentimientos son causa y resultado de la transnacionalización de la adolescencia y afectan de manera positiva las relaciones entre los adolescentes y los padres. Linda respondió a mi pregunta sobre: “¿cómo te sientes cuando vas” a Ticuani?, al decir: “Me gusta porque allá puedo hacer de todo. Salir y que mis padres no me digan nada. Pero, aquí salgo y «¿a dónde vas?, ¿con quién vas?, ¿a qué hora regresas?» Allá simplemente salgo con mis primos, mis amigos y no me dicen nada. Vuelvo a la casa a la hora que quiero. Por eso.”

Muchos otros jóvenes de la segunda generación, en especial las chicas, confirmaban este sentimiento. En 1992, cuando Juana tenía 17 años, me dijo que sus padres la trataban más como una adulta cuando estaban en Ticuani. Sus padres sentían que estaría más segura en Ticuani, aun sin su compañía a los 15 años de edad, de lo que estaría en Nueva York:

Sabes, mis papás no tenían miedo de que fuera sola. Había... tanta confianza. No tanto en mí... (sino que) estaban seguros de que nada me pasaría. Ves, tenían toda esa seguridad. Y aquí (en Nueva York) hasta cuando estoy en mi casa, mi madre me llama para ver si todo va bien. Y allá, todas las puertas están abiertas, simplemente salgo... (En Nueva York) ya sabías, no estaba segura. Todavía ahora no se está seguro en el tren, a cualquier hora, incluso a la luz del día.

Juana reportó que no sólo sus padres sienten que ella está más segura en Ticuani, sino que ella siente lo mismo. Describió cuán diferente se siente Ticuani respecto a Nueva York en su primera visita independiente: “Estaba silencioso, calmado... si hubieras llegado a casa a las tres de la mañana, como que no te arriesgabas a que algo pasara. Era como más libertad. Sin que nadie te diga nada, puedes hacer lo que quieras a cualquier hora que quieras.” Este sentimiento de competencia, poder y autonomía en el mundo tiene efectos positivos en las relaciones entre los adolescentes y sus padres y en el desarrollo general de los adolescentes, lo cual ayuda a explicar por qué el regreso a Ticuani es tan atractivo en las vidas de los miembros de la segunda generación. Dado este contexto, la segunda individuación, que el psicoanalista Ricardo Ainsle plantea como un esfuerzo crucial durante la adolescencia, parece posible en Ticuani de modos que serían imposibles en Nueva York.

Los padres y los abuelos también me dijeron que sus prácticas de crianza son más laxas en Ticuani. Doña María, una migrante pionera de Ticuani, que

se hace cargo de su nieta de 14 años y sus hermanos menores en Nueva York y Ticuani, mientras sus padres trabajan, describe así la diferencia en sus prácticas de control paternal en los dos lugares:

Acá, los niños gozan más, tienen más libertad, no trabajan por lo mismo de que viene a las vacaciones... Allá no más están... encerrados con llave, y uno adentro. (RS: ¿Y usted lo ve como peligroso allá?) También aquí hay peligro... Pero es más peligroso allá. Se los llevan. Los violan, aquí también hay, pero muy poco se ve eso... Aquí anda hasta medianoche solos... Por eso se les da chanza para que salgan, pues. (RS: ¿Y usted no se preocupaba?) Sí, porque como están grandes, no me gusta andar por la noche. Pero, después, de no les pasa nada. Y ella sola se sabe cuidar.

El lenguaje que utiliza doña María para describir la vida de la segunda generación en Nueva York resuena con el que ellos mismos utilizan –estar “encerrados” parece bastante cercano a estar “bien encerrados con llave”, lo que, sugiere, es la manera en que ella también se siente, ya que invariablemente está “adentro” en Nueva York. Enumera peligros serios –ser raptadas o violadas– de manera inmediata cuando surge el tema, cual si regularmente se preocupara por esos asuntos en Nueva York. Contrastar la forma en que se trata a estas chicas en Nueva York y en Ticuani ofrece algunas reflexiones. Linda, Ceydi y muchas otras eran tratadas por sus familias como elementos del “sexo débil”, incapaces de cuidarse a sí mismas en Nueva York. No obstante, doña María dice que su nieta de 14 años “sabe cómo cuidarse” en Ticuani, y Ceydi, Juana y otras también reciben más este trato en Ticuani. No es que todas las reglas, que son diferentes para cada género, se suspendan en Ticuani –lo que no pasa, como veremos– pero las restricciones que se imponen a las mujeres son más laxas ahí, lo que desemboca en una experiencia más liberadora y un mayor sentimiento de confianza en sí en el pueblo que en Nueva York. Esos sentimientos de adquisición de poder y libertad subyacen a los deseos de la segunda generación de ir a Ticuani, participar en sus rituales y fortalecer la imaginación de la adolescencia transnacional.

A pesar del poder que les da el retorno a Ticuani, la mayor parte de ellos ve su estancia estrictamente limitada en tiempo y espacio. Ticuani es un lugar de vacaciones donde ven a sus amigos y vuelven a conectarse con sus raíces mexicanas, pero sólo una minoría se queda por más de un mes en cada ocasión. Ésta incluye una cifra pequeña pero creciente de jóvenes de la segunda generación que han sido trasladados a Ticuani por sus padres en contra de su propia voluntad, que se han trasladado junto con ellos o, algunos cuantos que incluso han convencido a sus padres para regresar. Aproximadamente un 6 por ciento de los

estudiantes de la escuela media en Ticuani nació en Estados Unidos. Los varones utilizan Ticuani para esconderse durante meses de las pandillas de Nueva York, o regresan a conseguir trabajo para “calmarlos”, lo que les da un espacio seguro para madurar. Pero los miembros del Grupo Juvenil de Ticuani que me dijeron a principios de los noventa que querían regresar a Ticuani para ofrecer sus servicios no lo han hecho. Y la mayor parte de quienes retornan sólo pretenden permanecer unas cuantas semanas cada vez, en especial cuando ya están en la universidad y trabajando. Linda dijo que su límite en Ticuani era de una duración similar a la que tenía la permanencia de los demás neoyorquinos ahí. En respuesta a una pregunta acerca de cuánto se queda en Ticuani:

Voy una semana o dos, y ya. No puedo estar un mes... Este año... la fiesta se acabó alrededor del 3 de febrero, así que ésa fue la última fiesta y fui a ella y entonces tuve que estar tres días más y me aburrí. Porque no hay nadie en el centro, todos están en casa. Y yo solía andar con mi prima, pero tenía que irse pronto a casa... a las nueve, y luego solía estar en la pizzería de mi tío... hasta que cerraron.

Además del aburrimiento, Linda hace notar las condiciones sanitarias de Ticuani, la falta de agua y los diferentes hábitos de alimentación como obstáculos para estancias más prolongadas en Ticuani. Describió su lucha diaria con su abuelita por los enormes desayunos que ésta le preparaba. Linda contrasta el “bagel y el café” que come en Nueva York con la “carne de res con tortillas... demasiada comida” que su abuela la obliga a comer.

*Promesas: prácticas incorporadas que vinculan los puntos transnacionales y los abismos generacionales*

Ticuani proporciona otro poderoso ritual que ayuda a estos jóvenes a compartir experiencias significativas con sus padres y a transnacionalizar su adolescencia. Las promesas se hacen en el sentido de realizar ciertos actos para demostrar su devoción o gratitud al Padre Jesús o a la Virgen por su intervención en algún asunto. Por lo general tienen que ver con actos físicos como correr una carrera, dejarse crecer el pelo para ponerlo después en una estatua del Padre Jesús, o caminar en una procesión. Debido a que estos actos son simultáneamente físicos, sociales y espirituales, ofrecen un lugar particularmente rico para investigar cómo operan las emociones y se reforma el ser a través de procesos sociales y corporales. En la siguiente sección se analiza en dos pasos el modo en que las promesas figuran en la vida transnacional de la segunda generación. Primero, ofrecen lo que la socióloga Maren Klawiter denomina una “experien-

cia encarnada" (*embodied experience*) o una "práctica encarnada": se siente algo en el cuerpo a la vez que en la mente y el alma cuando se les realiza, y cuando se vuelven a efectuar se reviven esos sentimientos. Mientras que la experiencia incorporada describe la relación entre el cuerpo y las propias emociones, adapto la obra del neurólogo Oliver Sacks acerca de la propiocepción física al ámbito social como "propiocepción social" para describir en que forma se experimentan conjuntamente el propio cuerpo y las emociones en relación con otras personas y lugares específicos. Me baso aquí en las reflexiones del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty en el sentido de que necesitamos ver a los otros cuando nos ven, para experimentar una mayor conciencia de nuestros cuerpos. El sociólogo Jack Katz ilustra esto al señalar que la percepción de nosotros mismos en los espejos de feria, que distorsionan las imágenes, se hacen atractivas y profundamente graciosas cuando vemos a otros mientras nos ven a nosotros que vemos nuestro distorsionado reflejo.<sup>205</sup> Merleau-Ponty capta así la dimensión necesariamente social de nuestra experiencia corporal de las emociones y de nosotros mismos.<sup>206</sup> En los capítulos 8 y 9 regreso a estos conceptos de la emoción encarnada y la propiocepción social para explorar el modo en que los pandilleros experimentan sus seres de cholos y cómo los jóvenes de la segunda generación que retornan experimentan a un Ticuani transformado por la presencia de los miembros de las bandas.

En el caso de las promesas, la fuerza de la memoria emocional de las prácticas encarnadas encuentra un eco en una cita de Pascal: "arrodíllate, mueve tus labios en un rezo y creerás".<sup>207</sup> Llevar a cabo esas prácticas encarnadas en Ticuani hace que los ticuanenses de la segunda generación se sientan más cercanos a Dios y muestra su sorprendente grado de devoción no sólo hacia Dios sino específicamente al Padre Jesús. Algunas promesas también requieren atención sostenida durante un largo periodo, o estar alejados de sus padres temporalmente, como al hacer la Antorcha. De ahí que las promesas puedan a la vez facilitar que los adolescentes se sientan competentes y autónomos y fortalecer el amor por las mismas tradiciones aprendidas por los padres. Además, las promesas generan experiencias compartidas y significativas que no requieren que los padres y sus adolescentes de la segunda generación *hablen* acerca de su relación. Es precisamente este contexto, que se genera por la par-

<sup>205</sup> Véase Katz, 1999: 104. La concepción de Katz de que la experiencia de nuestros cuerpos y emociones está mediada por nuestras percepciones y por el hecho de que otros nos vean y es por tanto profundamente social, completó el rompecabezas teórico que había empezado a discernir para analizar los datos de mis informantes a partir del concepto de Klawiter de emoción incorporada (*embodied emotion*) y dando nueva forma a lo que Sacks llama la propiocepción de la vida social. También agradezco a Taylor Carmen, experto en Merleau-Ponty, por su agilidad y generosidad intelectuales.

<sup>206</sup> Véanse también Denzin, 1985 y Fine, 1992.

<sup>207</sup> Klawiter, 1999: 122; Katz, 1999.

participación en la misma actividad física, el que permite a cada una de las partes una experiencia profundamente auténtica que depende de la presencia física del otro. Esta dinámica se ilustra adecuadamente por los casos de Napoleón, Ceydi y Jericó.<sup>208</sup> Ceydi describe cómo ella y su madre han conservado siempre cierta distancia en su relación, lo que se ha dado en parte por sus largas ausencias debido al trabajo, hasta que cambió de empleo, cuando Ceydi tenía ocho años.

Hace pocos días, mi mamá se sentó conmigo y... simplemente se quedó aburrida. Y dice, "¿sabes en qué he estado pensando últimamente?... En que nunca estuve realmente ahí contigo cuando eras más chica... hasta como a los ocho años". Llegaba tarde a casa, como a las seis de la tarde... (Algunas veces) ni nos hacía caso porque tenía que cocinar... simplemente comía, dormía, veía un poco la TV y... nos mandaba a dormir como a las nueve de la noche... eso era todo... No tuve una mala niñez, pero... simplemente tuve que crecer sola... Como que nadie estaba ahí... para ayudarme con la tarea.

Este pasaje describe las dolorosas limitaciones de tiempo con las que se enfrentan los padres y ello me hizo encrisparme ante el prospecto de que mis propios hijos pudieran sentirse así algún día. Esta situación es peor para los inmigrantes u otros padres de bajos ingresos, quienes tienen menos control de sus horas de trabajo y deben laborar durante más tiempo por lo escaso de su paga.<sup>209</sup> Los comentarios de Ceydi ofrecen un telón de fondo para apreciar la experiencia compartida que hacen posible las promesas. Tanto Jericó como Napoleón han hecho promesas "para el Padre Jesús" y "para mi madre", lo que ha implicado correr la Antorcha o cargar objetos religiosos utilizados para celebrar al Padre Jesús, que van desde pesadas estatuas a cruces, pasando por tiestos de flores de 10 kilos para adornar el altar. Napoleón dice primero que él piensa que con las promesas "nuestros padres nos muestran una forma de retribuir a Dios". Describe de esta manera su experiencia:

<sup>208</sup> Este proyecto sirvió para desarrollar una relación a largo plazo con Ceydi. Sara Guerrero Ripberger hizo entrevistas personales con ella y su hermano y siguió a Ceydi en la escuela. Por separado o en conjunto, Sara y yo nos reunimos con Ceydi y sus amigos en fiestas, casa, escuela y la acompañamos a Ticuani. Hicimos el mismo trabajo con Jericó y Napoleón (a excepción de la escuela) y realizamos una entrevista por separado con cada uno de ellos. Llegamos a conocerlos bastante bien, a ellos y sus familias, tras dos años y medio de trabajar juntos. Durante una entrevista de cinco horas con Ceydi y Napoleón, y otra con Napoleón y Jericó, nos describieron cómo el hacer promesas ayuda a generar un espacio compartido por ellos y sus padres, algo que es difícil lograr para los adolescentes y sus padres, en especial si son padres emigrados. Además, aunque ninguno de ellos se describió como extremadamente religioso sentían que realizar una promesa en Ticuani los hacía sentir la presencia de Dios con más fuerza que en Nueva York.

<sup>209</sup> Véase Hondagneu-Sotelo y Messner, 1996.

Me divertí como loco al hacerlo aunque el tiesto de flores estaba muy pesado y me estaba molestando... se sentía bien porque... la gente volteaba a verme, como si, ¡válgame!... No puedo creer que él esté cargando eso... y finalmente lo bajé... y me sentí como, sí, le retribuí algo a Dios... Creo que no se habría visto bien si yo no la hubiera cargado... ¿qué clase de hijo soy? Así que... quería mostrar que... no soy sólo... uno de esos muchachos que no quieren hacer nada... Mi tío (preguntó) “¿quieres que cargue eso por ti?” y yo, como que, no, está bien, puedo llevarla por mí mismo... Luego mi madre me ve... está como, “¿no necesitas ayuda?” y yo como, “No, no necesito ayuda”.

Cuando Napoleón y Jericó recordaban sus promesas, su narrativa enfatizaba la experiencia física de cargar artículos religiosos o de correr la Antorcha. Esta referencia al físico es una parte esencial de sus promesas, como lo es el significado social de ser vistos por otros en Ticuani al hacerlo –demostrar que tipo de hijo se es– al igual que una relación más estrecha con su padre y su madre, con los que no es raro que tenga conflictos en Nueva York. Además, se experimenta a sí mismo como poderoso y competente, sabe que su madre lo ve de ese modo cuando rechaza la ayuda del tío para cargar el tiesto de flores. Todas estas experiencias se dan como parte de una relación con Dios que es específicamente mexicana, con lo que se vuelve a autenticar su mexicanidad. Napoleón se esfuerza para cargar el tiesto de flores pero se revela en la percepción de su esfuerzo físico y en la evaluación que su madre y otros hacen de su competencia moral, incluso su victoria, al desempeñar este acto para Dios. Su descripción suena como si el mismo filósofo Merleau-Ponty la hubiera escrito.

El hacer una promesa permitió a Ceydi y su madre compartir tácitamente algo importante. En un patrón que se ha observado con otros –que deja fuera a Pascal– al principio Ceydi hace una promesa como un favor a su madre, pero se sorprende de cuánto obtiene de haberlo hecho. Describe la reacción de su madre al hacer la promesa, durante la cual caminaron juntas varias horas en la misma procesión religiosa que Napoleón y Jericó.

Ceydi: ...Como que ella estaba simplemente feliz de que yo la ayudara... orgullosa de que siguiera la religión... (Hacer feliz a mi mamá) también me dejó una satisfacción. Porque es importante para mí estar, pues, *que estés bien con tus papás, portado* (en español).

RS: Al principio de la entrevista, cuando hablabas de cómo te sientes como si hubieras crecido mucho tú sola –¿era ésta una manera de intentar dejar atrás esos problemas y hacer una especie de vínculo con tu madre?

Ceydi: Eso es algo que hablo con Dios –porque algunas personas no se dan cuenta de que nunca tuvimos una buena relación porque sus puntos de vis-



Fotografía 13. Procesión en honor de Padre Jesús, en Ticuani, en el invierno de 2000.



Fotografía 14. Jóvenes cargando la pesada imagen de Padre Jesús, en la procesión de seis horas a través de Ticuani, en el invierno de 2000.

ta hasta este momento a veces entran en conflicto con los míos. (La promesa) fue como dos fuerzas que se unían, ya sabe, ser bueno con uno... es impactante. Es algo que no se puede explicar...

RS: ¿Tú y tu madre han hablado alguna vez acerca de la promesa?

Ceydi: No... ella estaba simplemente feliz conmigo. Ella sólo, pues, sonreía.

RS: ¿O sea que no decía mucho, pero tú sabías por la manera en que te miraba?

Ceydi: Yo sabía, mm ajá.

La promesa no tuvo como resultado una relación completamente nueva entre Ceydi y su madre. Me dijo que sólo se sentía “un poco” más cerca de su madre, pero luego describió su satisfacción al hacerla feliz, asegurarse de que estaba bien con sus padres y continuar con las costumbres de Ticuani. Esta vinculación probablemente no habría ocurrido de no haberse dado la promesa en la que ambas pudieron participar. El que Ceydi y su madre nunca hablaran después sobre el asunto nada más acentúa la importancia de que se haya realizado este vínculo en la promesa, en un contexto en el que ya tenían un guión preparado, con una tarea física que realizar y no había que negociar verbalmente las dificultades de su relación. Estas experiencias corporales y sociales de vinculación con otros son poderosas y sostenidas, como se muestra en los trabajos recientes sobre la emoción y la participación en los movimientos sociales.<sup>210</sup> Esas recompensas proporcionan una razón más por la cual la vida transnacional es tan atractiva para tantos de la segunda generación.

Ceydi describió también en detalle cómo hacer la promesa y estar en Ticuani cambia su relación con Dios. Siente que está más abierta a Él en Ticuani, que ambos pueden escucharse mutuamente mejor ahí que en Nueva York. Contestó de este modo cuando le pregunté si se sentía cerca de Dios al hacer la promesa:

Ceydi: Era... como, gúau, realmente estoy haciendo una promesa... Me sentía maravillosamente y emotiva por dentro... Es como un encuentro personal con Dios al mismo tiempo. No cualquiera, creo, tiene la oportunidad de hacer una promesa como ésa...

RS:...¿Dios te escucha mejor allá?

Ceydi: Allá es más fácil... Allá todo eso de la iglesia es mucho más fuerte... Como, con sólo verlo, al Padre Jesús... comienzo a llorar. Es difícil para mí no llorar, porque pienso... en la gente que he perdido... que quisiera no haber llegado a... darles el último adiós... Es un sentimiento de... cosas de las que no puedo hablar con nadie más, podría hablar de eso con Dios, simplemente dejarlo salir todo.

<sup>210</sup>Véase Goodwin, Jasper y Polletta, 2001.

RS: ...Así que...¿no hay nada que te separe de Dios cuando estás en una *promesa* en Ticuani... y en Nueva York es como que hay algo entre tú y Dios, cosas que estorban?

Ceydi: Hay cosas que estorban... A veces pienso que estoy tan ocupada que ni siquiera tengo tiempo para pensar en Dios... Y no lo justifico. No voy a la iglesia... con tanta frecuencia como la mayor parte de la gente.

Para Ceydi, hacer la promesa le llevó a un encuentro espiritual "personal" con Dios –el primero que tuvo, me dijo– que contrastaba marcadamente con la vida de ocupaciones de Nueva York, donde dice que ni siquiera es usual que vaya al templo. En Ticuani siente que Dios realmente la escucha. De ahí que el regreso a Ticuani profundizara su relación no sólo con su madre, sino con Dios. Lo más notable es que las promesas en Ticuani le proporcionaron los rituales para que estas relaciones se profundizaran y que las experimentara social y corporalmente de maneras que no es normal que se den en Nueva York. El ajetreo de la vida, la falta de rituales que posean el requerido poder emocional y espiritual, la falta de posesión de un espacio geográfico y social indiscutiblemente mexicano, funcionan todos en contra de este tipo de experiencia profunda con el propio ser auténtico y mexicano. Además, la profundidad del sentimiento que reportan estos jóvenes en sus promesas es bastante avasalladora. El ritual de las promesas ofrece a estos jóvenes que retornan, miembros de la segunda generación, pasos concretos para hacer la transición por medio de la cual su adolescencia, incluida la relación con sus padres, se hace más fácil y se practica transnacionalmente.

Puedo aportar algunas reflexiones personales sobre la experiencia encarada y la propiocepción social que reflejan mi propia condición intermedia como ticuanense ficticio y etnógrafo estadounidense. Mi experiencia cambió con el tiempo a medida que llegué a sentirme y a ser visto por muchos, como un ticuanense honorario. La experiencia de mi participación en diversos rituales se alteró con el tiempo. La primera vez que corrí en la Antorcha, participé con un interés muy vivo y todo mundo vigilaba mis reacciones a cada paso. Estaba muy consciente de que se me observaba y sentí que debía poner una cara que comunicara a la vez curiosidad y apreciación del privilegio que significaba que compartieran conmigo esos rituales. Este sentimiento de ser muy consciente de mí mismo cambió con el tiempo y en situaciones particulares, de maneras que con frecuencia promovían un sentido de pertenencia. Durante mi primera estancia larga en la fiesta del Padre Jesús, en 1990, un migrante de retorno me pidió que llevara a su padre enfermo en un carro, detrás de una procesión específica en honor del padrecito. Estaba gustoso por ayudar y compensar de algún modo las muchas gentilezas que me habían dirigido, pero no tenía idea, a nivel emocional, de por qué esta procesión era

tan importante. Aunque titubeo al escribirlo ahora, en ese entonces no sabía ni siquiera la palabra correcta para llamar a la estatua del Padre Jesús y decía “la muñeca grande” en vez de “el icono”, lo que hizo que apareciera primero una sonrisa y luego una carcajada sonora de parte de mi anfitrión migrante. Pero cuando don Emiliano me pidió 10 años después que caminara junto a él, cargando una gran cruz, en la misma procesión a la luz del día, sabía, intelectual y emocionalmente, el gran honor que se me concedía. Mi experiencia de pertenencia se dio en parte a este conocimiento, pero también a la manera en que la gente me miraba al caminar en la procesión y cargando la cruz con don Emiliano. Sabía que éramos amigos y que yo pertenecía porque él quería que estuviera ahí. Y aunque hubo rostros que reflejaban sorpresa al ver a un gringo haciendo eso, hubo muchos que sonreían silenciosamente o que me agitaban la mano, sabiendo exactamente porqué tenía sentido que yo estuviera ahí.

Otro ejemplo tiene que ver con contextos particulares: el regreso de la antorcha, de la ciudad de México a Ticuani, dura unas 36 horas y se corre en relevos. Un corredor sale del autobús para tomar la antorcha, luego quien la entrega espera a que lo recoja el segundo autobús. La espera puede ser de más de media hora, que puede convertirse en un lapso mayor durante las horas solitarias de la noche, en las cuales los perros sueltos de los pueblos por los que pasábamos pueden ocasionalmente formar una jauría que ladra y trata de morder a los peregrinos solitarios que esperan a que los recojan. Una noche, mientras esperaba que pasaran por mí, caminaba hacia Napoleón, quien era el siguiente en la carretera, cuando escuché el ladrido de los perros y a él que gritaba, delante mí. Corrí para alcanzarlo mientras que otros amigos corrían desde delante de él para encontrarlo. Juntos gritamos y les lanzamos piedras a los perros que merodeaban, que se retiraron; también avanzamos en nuestro camino, por temor a que se reagruparan. Esas experiencias ofrecen una camaradería cruda, sazónada con adrenalina, que me convirtió en parte de este grupo de adolescentes de una manera que no habría logrado sólo con las entrevistas. Me experimentaba a mí mismo como parte del grupo, fui a ayudar a un amigo amenazado y Napoleón estaba agradecido por mi apoyo. Después de ese evento, él y yo pudimos sentarnos y tener varias conversaciones prolongadas, sólo nosotros dos, acerca de tópicos que iban desde la escuela hasta el amor a Ticuani. Una serie de esas dramáticas experiencias de pertenencia conjunta, en combinación con interacciones más cotidianas y entrevistas charladas dieron como resultado un contexto emocional de mayor intimidad. Yo les parecía a ellos, y yo mismo me sentía, una persona más tridimensional que pertenecía a la juventud de Ticuani, aunque formalmente no era uno de ellos.

## Conclusión

Este capítulo describe la interacción entre los rituales religiosos, los procesos adolescentes y la cuestionada pertenencia de la segunda generación en Nueva York y Ticuani. Las prácticas religiosas de Ticuani proporcionan rituales adolescentes para quienes regresan, lo que les ayuda a negociar sus sentimientos de pertenencia y alienación en Ticuani y su posición social como inmigrantes étnicos y minorías raciales en la ciudad de Nueva York y su compromiso en un proceso de asimilación segmentada. El espacio y las prácticas que ofrece Ticuani ayudan a la segunda generación a negociar tareas adolescentes cruciales de manera más fácil que en Nueva York. Hacen factible una “segunda individuación” menos conflictiva, mayor autonomía del adolescente y mejores relaciones entre padres y adolescentes debido a su reubicación temporal en un “mejor barrio” –Ticuani– en el que se perciben más seguros que en Nueva York. Los casos de Juana y Toño demuestran también cómo el retorno y el ritual pueden ayudar a promover decisiones positivas en otra empresa adolescente fundamental, la de escoger entre grupos de amigos. Finalmente, compartir “prácticas incorporadas” como las promesas, ayuda a los padres inmigrantes y sus hijos de la segunda generación a trascender las desavenencias de nacimiento, la educación y la cultura que los dividen, sin necesidad de hablar directamente de estas divisiones. Al reconstruir cómo se realizan estos deberes de la adolescencia a través de los rituales de Ticuani, rehago la forma en que la adolescencia misma se transnacionaliza y se estructura la vida transnacional.

Una lección final de este capítulo es que el lugar importa. Ticuani es el espacio de una experiencia más liberada de la adolescencia, de considerarse más cerca de Dios, de sentir el poder y el placer de la posesión cultural y física de un espacio estrechamente vinculado con las identidades más queridas. Ticuani ofrece a la segunda generación, al mismo tiempo, una forma de vida externa a los límites de Nueva York y un mundo de posibilidades a medida que se insertan en un mundo social donde todos se ven como mexicanos y se dedican a celebrar una cosa –al Padre Jesús. Ticuani se ha convertido en un lugar sagrado para ellos. Su experiencia de la adolescencia se da en parte a través de las prácticas religiosas. Su relación más estrecha con Dios es un elemento esencial de su experiencia de ser ticuanense. Estas consideraciones ayudan a explicar los motivos por los cuales el retorno a Ticuani como un lugar físico es tan atractivo para la segunda generación y por qué y cómo la adolescencia se ha transnacionalizado.

## Regresaré el próximo año: la vida transnacional en el ámbito local a lo largo de la trayectoria de vida

AL VER a Alicia en Ticuani en 1999, cuando pasó su corona de reina de la misa a su sucesora, fue impactante, dado que cuando la conocí, cinco años antes, como la hermana menor de Juana, odiaba Ticuani. Decía que su español no era tan bueno, extrañaba comer en McDonald's y no se divertía en las fiestas de Ticuani. Nacida y criada en Brooklyn, había pasado de no gustarle siquiera visitar Ticuani, a buscar y obtener el más alto honor. Igualmente Juana y su grupo de amigos jóvenes de Ticuani, regresaban con menor frecuencia y durante periodos más cortos, en comparación a la manera en que lo hacían a principios de los noventa: los trabajos, los hijos, los cónyuges y otras responsabilidades de los adultos jóvenes complicaban su posibilidad de ir. Finalmente, algunos migrantes pioneros, en especial mujeres como doña María, regresaban con mayor frecuencia y por periodos más prolongados que a principios de los noventa, además traían consigo a sus nietos de la tercera generación. Retirados, tenían la libertad de regresar, asumían las responsabilidades del cuidado de los hijos de sus hijos. Noté estos cambios en parte por los que se daban en mi propia vida –obtener mi primer trabajo como profesor y el nacimiento de mis hijos– que habían limitado mi capacidad para volver. Me di cuenta de que estaba observando a los ticuanenses y sus hijos en el proceso de crecer o envejecer, mismo por el que yo estaba atravesando.<sup>211</sup>

El común denominador en cada una de estas historias es algo que los científicos sociales denominan la “trayectoria de vida”. Los estudios al respecto analizan el significado social del pasaje a través de etapas de vida, que incluyen el movimiento desde el nacimiento a la infancia, adolescencia, joven adultez, edad adulta, ancianidad y muerte. Algunos se centran en la forma en que las tendencias históricas como la guerra o la depresión afectan toda la trayectoria de vida, mientras que otros examinan las causas y efectos sociales de transiciones espe-

<sup>211</sup>La etnografía y el análisis de la trayectoria de vida rara vez se mezclan debido a la carga combinada que representa la observación en primera persona y el estudio a largo plazo. He podido unir estas estrategias gracias a que he vivido en Nueva York y me he reunido con regularidad con los ticuanenses desde que inicié mi posgrado, a principios de mi tercera década de vida.

cíficas, como el matrimonio.<sup>212</sup> Este capítulo recurre a las tres historias mencionadas para estudiar cómo tres movimientos en la trayectoria de vida afectan las prácticas y los significados de la vida transnacional.<sup>213</sup> En primer lugar utilizo a Juana y el grupo de jóvenes de Ticuani para analizar de qué modo el pasaje de la adolescencia a la joven adultez disminuyó y cambió su participación en la vida transnacional. En segundo lugar examino la forma en que el movimiento simultáneo de los migrantes pioneros hacia el retiro y el de el de sus hijos rumbo a la edad adulta plena han alterado las necesidades de cuidado, para posibilitar que los nietos regresen a Ticuani con sus abuelas pioneras. En tercero, narro la historia de Alicia para ilustrar cómo el paso de la preadolescencia a la adolescencia impulsa a algunos jóvenes a participar más en Ticuani y convertirlo en un elemento clave de su identidad. Para discernir el efecto de la trayectoria de vida en la vida transnacional también requiere que consideremos las condiciones de establecimiento en Nueva York, incluidos los ingresos limitados y las opciones de cuidado de los niños que muchos padres de la segunda generación enfrentan en Nueva York. Finalmente, reflexiono en torno a los límites y posibilidades de una vida transnacional duradera en el ámbito local.

### El Grupo de Jóvenes de Ticuani

Si el paso de Alicia por la adolescencia convirtió a Ticuani en algo más importante para ella, el pasaje hacia la edad adulta temprana para Juana, su hermana mayor, y para otros miembros del grupo juvenil de Ticuani tuvo efectos más complicados. Autores como Frank Furstenberg y Jeffrey Arnett han identificado una nueva etapa en la trayectoria de vida: la “edad adulta temprana” (*early adulthood*) a la que por lo general se le sitúa entre las edades de 18 a 25 años y que se distingue de la adolescencia y la edad adulta plena. Es típico que los adultos tempranos hayan logrado algunas de las metas de la edad adulta, como el haber terminado la educación formal, vivir independientes de sus progenitores y trabajar de tiempo completo, pero otras todavía no, como el casarse y tener sus propios hijos. Aun cuando algunos miembros del grupo juvenil de Ticuani pasan más rápidamente por la edad adulta temprana que otros, su ingreso en esa etapa de la vida inicia algunos cambios en la manera en que se relacionan con Ticuani y con la vida transnacional. Podemos pensar en el grupo juvenil como una invención adolescente que se prolongó pero que de manera

<sup>212</sup>Véase Erikson, 1968, 1963; Elder, 1985, 1999; Giele y Elder, 1998.

<sup>213</sup>Es escasa la literatura académica que analiza de qué forma la trayectoria de vida afecta la vida transnacional. Utilicé el concepto por primera vez en un trabajo presentado en un congreso organizado por Mary Waters y Peggy Levitt en Harvard, en 1998 o 1997. Levitt (2001a, b) utiliza el concepto en forma un tanto diferente a como lo hago yo.

irrevocable se transformó en la edad adulta temprana. Este punto queda más claro a partir de un examen de la historia del grupo juvenil.

Juana y sus amigos concebían al Grupo de Jóvenes de Ticuani como su versión del comité de solidaridad de Ticuani de los hombres adultos. Durante su periodo más activo, a principios de los noventa, este grupo recolectó dinero para las obras públicas en Ticuani. También hablaban abierta y entusiastamente sobre sus sueños de volver a Ticuani para trabajar como profesionistas. Carolina, por ejemplo, estudiaba enfermería y soñaba con regresar para llevar a cabo proyectos de salud pública en Ticuani; Juana tenía sueños igualmente orientados al servicio público, aunque menos específicos. El grupo constituía un intento por formar una institución transnacional de la segunda generación. En última instancia no lograron realizar su sueño más amplio, en parte por el traslado de los miembros del grupo de la adolescencia a la adultez joven, lo que cambió sus prioridades. Pero el grupo sí apoyó la práctica en el largo plazo del regreso a Ticuani y contribuyó a establecer amistades primarias en las que el regreso constituía una amistad compartida crucial.

El Grupo de Jóvenes se convirtió en parte de la historia de transición de sus miembros, y realizó dos tipos de trabajo de asimilación a medida que transitaban de la adolescencia a la adultez joven. Primero hizo un “trabajo de racialización” al ayudarles a diferenciarse de los negros y los puertorriqueños. Paralelamente realizó “trabajo generacional” al mostrar a sus padres que ellos conservarían el “arreglo inmigrante” por el que el sacrificio de los padres que dejan su hogar se compensa por el éxito de sus hijos en Estados Unidos. (Tanto la racionalización como el arreglo inmigrante se han discutido en capítulos previos pero aquí se utilizan para ayudar a explicar cómo la trayectoria de vida afecta la vida transnacional). Entre los miembros del grupo de jóvenes este arreglo significaba tener movilidad ascendente en el trabajo y la escuela, conservar vínculos con Ticuani y con las costumbres de los padres, y demostrar que no eran como otros mexicanos que escogían “el mal camino”. También participaban en la racialización cuando intentaban ayudar a otros jóvenes mexicanos a través de la creación, en sus torneos de voleibol y otros deportes o en sus fiestas, espacios mexicanos para aprender costumbres mexicanas y concebirlos en comparación con lo que ven como el espacio y las costumbres inseguras de los puertorriqueños y los negros. Los miembros del Grupo de Jóvenes mostraban a sus padres y al pueblo su devoción al Padre Jesús y a Ticuani al recolectar casi 20,000 dólares entre 1991 y 1993 para arreglar una capilla dedicada al Padre Jesús y para el jardín de niños de Ticuani. Abraham me describió el propósito del grupo en una entrevista realizada en Nueva York, en 1997:

Más que nada, el grupo fue para tratar de aportar para el pueblo. Desde de contribuir con tantito, para la gente grande se dieron cuenta que los jó-

venes estamos con los ojos abiertos. Y que queríamos hacer algo para nuestro pueblo. Que teníamos ganas. Porque somos ciudadanos ticuanenses, no importa si hayan nacido acá (Nueva York).

Además de demostrar su devoción por Ticuani, los miembros del grupo juvenil iban más lejos que la mayor parte de sus compañeros, pues todos ellos continuaban con su educación –muchos obtuvieron grados de asociados, otros de licenciatura y uno de maestría– o lograban éxito en su trabajo, y algunos abrieron sus propias empresas. Tal éxito se volvió aún más importante a finales de los años noventa, cuando el destino de un número creciente de mexicanos parecía más sombrío que nunca antes. Juana y Eliana explicaron su justificación para el grupo en términos congruentes con los acuerdos de los inmigrantes y el distanciamiento de sus contrapartes menos exitosas:

Juana: ...eres joven, puedes hacerla; deberías aprovecharte de ello... sus padres trabajaron tan duro, ¿por qué habrías de irte por el mal camino?... muchos... de nuestra generación, en vez de seguir... su educación –se casan, tienen hijos y dejan de ir a la escuela. Es el mismo círculo una y otra vez, y nunca saldremos de ello. Probablemente no hemos llegado a donde deseábamos estar, pero hemos ido mucho más lejos... y pienso que deberíamos de estar orgullosas... todas tenemos trabajos decentes, todas trabajamos –cómodamente... no en fábricas como nuestros padres... podemos viajar... eso es lo que ellos querían... para lo que ellos trabajaron tan duro, así que no haremos lo mismo... a mí me fue bien.

Más tarde en esa misma entrevista les pregunté a Juana y Eliana qué era para ellas el acuerdo de los inmigrantes, cuál su concepción de “arreglo” con sus padres. Juana contestó acerca de sus padres: “Supongo que nunca han pedido nada de parte nuestra... Sino sólo ir a la escuela, ya vez, y eso fue todo... como mi madre solía decirme «termina la escuela, logra algo que, cualquier cosa que te pase, te haga capaz de cuidar de ti misma, de obtener un empleo. Luego, después de eso, podrías casarte...».” Eliana lo describió de manera más simple: “tener una educación para nosotros. Ser capaz de sobrevivir...”, estas son descripciones adecuadas de cómo el grupo cumplía con diversas dimensiones del acuerdo de los inmigrantes para sus miembros. Les ayudaba a que cada uno lograra sus metas educativas y generaba un contexto donde podían hablar explícitamente acerca de la movilidad ascendente y vincularla con el sacrificio de los padres. Demostraban que habían tomado por el buen camino y redimían el sacrificio de sus padres a través de trabajos y estilos de vida más cómodos, que era lo que sus padres habían querido

para ellos.<sup>214</sup> Además también mostraban que no habían perdido su *ticuanidad* esencial porque también trabajaban y se sacrificaban por el pueblo y mostraban su devoción por el Padre Jesús, a quien daban el crédito por el éxito del grupo. Juana también se lamentaba de que no todos habían “obtenido grados de maestría” pero declaraba que aún así habían llegado más lejos que la mayor parte de sus compañeros. Estas actividades también eran prueba de que no se habían equivocado al racializarse como los puertorriqueños y los negros, preservando así la inversión de sus familias en la analogía inmigrante.

*Conflicto generacional, inercia en la trayectoria de vida y la disolución del Grupo Juvenil de Ticuani: la visión desde el 2002*

En la década transcurrida desde el origen del Grupo Juvenil, no se ha convertido en la institución transnacional duradera que algunos esperaban sería. Aunque sus miembros no dirían que realmente está muerto, no han organizado un solo acontecimiento en años y están demasiado ocupados para revivirlo. Los miembros del Grupo Juvenil y sus contemporáneos regresan con menos frecuencia a Ticuani en la actualidad y realizan un viaje después de varios años en vez de hacerlo una o más veces por año, como hacían antes. No obstante que el grupo no ha persistido en su forma original, ello no significa que sus miembros no participen en la vida transnacional. Lo hacen y el grupo desempeña un papel en ello. Además, la cohorte o clase de adolescentes que vienen detrás de ellos también han comenzado a ingresar en una adolescencia transnacionalizada y por las mismas razones.

¿Por qué y cómo el Grupo Juvenil de Ticuani perdió su energía y no logró institucionalizarse de la misma manera en que lo hizo el comité de Nueva York? Una razón que señalan sus miembros fue la relación con el comité que deseaba que el grupo funcionara como auxiliar de éste, bajo su autoridad. Por ejemplo, el grupo protestó cuando el comité le pidió que hicieran un censo de todos los ticuanenses, algo que sus miembros sentían que “no tenía ninguna utilidad!” Pensaban que los miembros del comité no entendían las limitaciones de tiempo que enfrentaban como jóvenes que “tenían sus propios negocios, que estaban en la universidad o tenían una profesión” y que la gente los trataría mal cuando fueran a sus casas en busca de información, según Abraham. Otro temor, que se manifestaba especialmente entre los miembros adolescentes de la

<sup>214</sup>Esta movilidad ascendente también implicó acusaciones de elitismo. Un crítico llamó al grupo un “montón de *pinches presumidos*”; otros me hacen notar en mis entrevistas que ellos no son parte de ese conjunto.

generación y media, o “uno y medios” (1.5eros) –nacidos en Estados Unidos pero que habían crecido en parte en Ticuani– era que trabajar con el comité los involucraría en lo que ellos veían como la política corrupta, no democrática y violenta de Ticuani. Si sus futuros lucían luminosos en Estados Unidos, ¿por qué entrar en eso? Al hablar antes de la elección de 1998 (que rompió el estrecho vínculo entre el ayuntamiento y el comité), un miembro del grupo describió cómo pensaba que el comité y las autoridades municipales estaban “trabajando juntos” y qué problemas generaba para el grupo el que cooperaran con ellos:

Ellos son que hacen las cooperaciones aquí, y manden el dinero allá... Lo que hacen solamente ellos saben... Ellos nunca los platicaron nada de que ellos decían, y inclusiva... el mismo pueblo de Ticuani... Allí no hay votación cuando se va hacer un presidente... Allí lo pone otro presidente y deciden cinco o seis que deciden quién va ser el presidente... Somos definitivamente parte... neutrales... con nadie.

Según estos jóvenes, la corrupción en la política de Ticuani constituye un impedimento absoluto para que participen más profundamente en la vida pública formal y contradice su compromiso con la democracia. Distinguían entre su falta de ganas de trabajar con el comité y con el ayuntamiento y su entusiasmo por trabajar a favor del pueblo, pero sólo de manera “muy independiente”.

Los miembros del grupo también percibían al comité como “muy machista”. Sentían que ni siquiera los escuchaban porque el grupo estaba compuesto sobre todo por mujeres y hombres jóvenes. Contrastaban la estructura progresista de su grupo –elegían dos presidentes, un hombre y una mujer– con la forma machista de organizar el comité –únicamente varones, con el mismo presidente durante toda su historia. También veían la salida de María Lanita –la única mujer que había ocupado un puesto de responsabilidad en el comité, como tesorera– a modo de una expulsión machista de una mujer que había intentado ser independiente, aun cuando ella misma se niega a calificar este acontecimiento de esa manera. En una entrevista durante el 2001 describían sus relaciones con el comité:

Son hombres más viejos y piensan diferente... Don Manuel no pensaba que fuéramos capaces. (El comité) estaba compuesto principalmente por hombres y nosotros (el grupo) la mayoría éramos mujeres... Siempre se oponían a nuestras ideas. A María Lanita la sacaron porque era mujer. *Ellos son muy poco liberales* (en español). idon Manuel ni siquiera dejaba que Eliana (la presidenta del Grupo) terminara sus oraciones! ¡Sí, él terminaba las frases de ella!... Los respetábamos demasiado. Pero mi padre me habría golpeado

por faltarle el respeto a un hombre más grande. El comité es muy machista... Teníamos un hombre y una mujer como presidentes... Todos teníamos una actitud decidida... Pero no nos dejamos dominar por los hombres.

Según lo que dicen, la estructura igualitaria del grupo y la juventud e independencia de sus miembros entraban en conflicto con el estilo macho del comité que, sentían, no los respetaba, en especial a las mujeres. Según ellos, idon Manuel no dejaba siquiera que la presidenta del grupo terminara sus propias oraciones!

El grupo también fue víctima de la trayectoria de vida a medida que sus miembros pasaban de la adolescencia a la adultez joven y se veían agobiados por sus responsabilidades de adultos. El Grupo Juvenil se formó cuando sus miembros estaban en la universidad o acababan de graduarse y fluctuaban entre menos de 20 años y mediados de la tercera década de edad. Desde entonces, la mayor parte se ha casado y tenido hijos, u obtenido empleos de más responsabilidad con horarios menos flexibles y compromisos temporales más grandes. Esto ha hecho que cambien el centro de sus vidas de Ticuani a la crianza de los hijos y el trabajo en Nueva York. Además, algunos miembros del grupo se casaron con gente que no procede de Ticuani, lo que los ha sacado de hecho de las actividades de Ticuani. En el 2001 describían así la disolución del grupo:

Al principio teníamos reuniones cada sábado o domingo y hacíamos los planes para el verano. Luego el grupo empezó a desintegrarse. Dos personas se casaron con gente de fuera de Ticuani... Era más difícil reunirse que cuando todos estábamos solteros. Poco a poco menos gente llegaba a las reuniones... Todos decíamos que aunque nos casáramos y tuviéramos hijos no dejaríamos de ir... Pero la gente empezó a dejar el grupo. Ana se casó con alguien de otro pueblo y como la gente se va con el grupo del marido, se separaron del Grupo...

Estos problemas reflejan los conflictos entre lo que es necesario para mantener la vida transnacional de los adolescentes y lo que se da como consecuencia del establecimiento y la asimilación de los jóvenes adultos, ya sean inmigrantes o de la segunda generación. Las mismas aspiraciones, la falta de tiempo y las ambiciones de autonomía de la segunda generación, que les permiten conservar los arreglos alcanzados con sus padres como inmigrantes, entran en conflicto con los requisitos de ingreso en la política de Ticuani y para sostener su nivel previo de actividad transnacional. El comité de Nueva York no se ha transnacionalizado y reproducido más allá de las generaciones, tampoco ha atraído una cifra considerable de miembros de las segunda generación ni ha

diseñado formas de trabajar con ellos. Y la orientación de los miembros del grupo hacia Nueva York hace que Ticuani sea menos central en la imaginación de sus futuros y la mayor parte de ellos lo ve sobre todo como un lugar para las vacaciones y la renovación étnica.

Los cambiantes arreglos de género de la segunda generación también limitan el grado al cual el comité puede servir de modelo para el grupo, tanto en sus vidas transnacionales como en Nueva York. Aunque la mayor parte de las esposas de la primera generación de los miembros del comité trabajaba, también se hacían responsables casi por completo de los deberes domésticos, con lo que los hombres quedaban libres para efectuar su servicio público. Pero la mayor parte de las mujeres de la segunda generación han renegociado esta división del trabajo y muchos hombres de la segunda generación también quieren que haya cambios, de tal manera que ni mujeres ni hombres están dispuestos a sacrificar tanto tiempo como sus padres por Ticuani. En particular las mujeres no sienten que también ellas señ un apoyo al quedarse en casa y esperar. Tampoco los atractivos del honor entre los ticuanenses son suficientes para llevarlos a un sacrificio de tiempo tan amplio entre la segunda generación como lo fue para la primera debido a que el mismo Ticuani ocupa mucho menos tiempo en la imaginación de su futuro. De ahí que la asimilación y la transnacionalización puedan operar de maneras complementarias –como se muestra en el mayor interés y capacidad de los miembros de la segunda generación, con movilidad ascendente, para participar en la vida transnacional– aunque también en propósitos combinados –como sucede en esas mismas vidas de movilidad ascendente que les permite menos tiempo o menor inclinación para la vida transnacional una vez que pasan a la adultez temprana.

*Efectos duraderos del Grupo Juvenil  
de Ticuani y de los retornos de otros  
miembros de la segunda generación*

El que la adultez temprana ocupe buena parte del tiempo que antes se dedicaba al grupo juvenil no evita que sus antiguos miembros participen de otros modos en la vida transnacional. Muchos miembros de la segunda generación que se encuentran en plena adultez temprana –casados, con hijos y trabajos– regresan a Ticuani para estar más cerca de Dios, ver a sus parientes y durante ocasiones especiales como el bautizo de sus hijos. La devoción al Padre Jesús, que surge para muchos en la adolescencia, continúa en la joven adultez. Eliana pasó un embarazo muy difícil y prometió al Padre Jesús que bautizaría a su hijo si nacía sano. Describe su experiencia:

Me infectaba del tracto urinario y se me inflamaba el riñón... Durante el embarazo tomaba antibióticos y le prometí al Padre Jesús que si todo salía bien bautizaría otra vez a Xavier (en Ticuani)... También cuando regresamos sentimos estar mucho más cerca de Dios... Lo primero que hacemos al llegar es agradecer a Dios por venir. Es simplemente que -ir a la iglesia en Nueva York es muy diferente... Estaba preocupada de que Xavier fuera a estar discapacitado, porque ése era uno de los riesgos (de los medicamentos). El doctor... incluso sugirió... un aborto... Yo estaba como, voy a tener el bebé y simplemente voy a rezarle al padrecito y espero que todo salga bien. Y fue cuando prometí que llevaría a Xavier (a Ticuani).

Cuando se vio bendecida con un hijo sano, toda la familia y muchos amigos regresaron desde Brooklyn para asistir al bautismo y la fiesta de Xavier en Ticuani. Aun cuando el bautismo no era un acontecimiento que se repitiera, como el retorno de Eliana en la adolescencia... ayudó a consolidar los lazos suyos, de su hijo y de sus familiares con Ticuani, como vemos más adelante.

Muchas de las amistades forjadas en el Grupo Juvenil han seguido como algo central en las vidas de esos amigos durante la década siguiente. En parte esto se debe a la intensidad del tipo de experiencias compartidas en Ticuani y en parte porque las compartieron como adolescentes, cuando esas amistades, que fortalecieron la identidad, se hacen especialmente poderosas. Juana describe su experiencia: "De ahí salí con amistades realmente buenas. Todavía son mis mejores amigos. La mamá de Carolina decía que yo era su *mugre*... la veo (a Carolina) casi todos los días..." Describió la amistad por medio de las actividades compartidas, lo que sugiere una familia extensa muy unida: "Quiero decir, los vemos, como cuando estamos listos para salir, los vemos, o cuando, como dije, cuando ellos cocinan (una comida para todos) en su casa, los vemos, o cuando hay un cumpleaños, todos nos reunimos. Todavía pasamos juntos la navidad. Sí, en navidad nos juntamos todos y para cosas así." Decir que Juana era la *mugre* de Carolina era una forma cariñosa de burlarse acerca del grado de cercanía de la amistad. El surgimiento de grupos de amistad primarios y duraderos, como los reportados aquí, se han detectado, con dinámicas similares, en estudios de los efectos de los campos y programas religiosos judíos y protestantes en la importancia sostenida de la religión y la etnicidad y anecdóticamente acerca de los efectos de la experiencia de los campos de verano judíos en las montañas Catskills,<sup>215</sup> como se discute más adelante.

Ticuani además ofrece a los jóvenes adultos la misma oportunidad de que vean a los amigos que casi no ven en Nueva York debido a que sus vidas están

<sup>215</sup>Véase Friedman y Davis, 1998; Richman, 1998; Stamm, 2001.

tan llenas de ocupaciones. Pueden regresar cada año y saben que se encontrarán con sus amigos e incluso podrán tener alguna pequeña reunión. Juana, que ahora tiene 26 años y un trabajo de tiempo completo, vive con su novio y en una entrevista durante el 2001 en el pueblo describía su intenso deseo de regresar a Ticuani después de una ausencia de tres años: "Regresar... significa mucho... Por tres años vi que mi gente regresaba y yo me quedaba (en Nueva York) y eso se sentía horrible. Pero ahora estoy fascinada. La noche que vine para acá no quise parar en Puebla o en la ciudad de México... Me vine directo del aeropuerto." Como hemos visto, Juana no tenía estos intensos vínculos emocionales con Ticuani y sus amigos mexicanos cuando era niña, sino que los formó gracias a su participación en los rituales adolescentes y en el Grupo Juvenil de Ticuani. Su apasionada declaración aporta un testimonio de la continuada importancia que tiene el pueblo para ella. Los jóvenes adultos que regresan también desempeñan papeles importantes en los rituales adolescentes de los parientes más jóvenes que retornan a Ticuani. Carolina ayuda a las niñas locales que desean participar en el concurso de belleza de Ticuani al enseñarles a caminar en forma adecuada, maquillarse y hablar en público, con la seguridad que les ofrece como mujer neoyorquina de mayor edad. Los solteros, hombres y mujeres, también regresan a Ticuani para conocer algunos posibles prospectos matrimoniales. La mayor parte de quienes regresan se sienten muy satisfechos de participar en los rituales religiosos, cívicos y en las ceremonias del Padrecito.

### **El retiro de la primera generación y la transnacionalización de la crianza de los hijos: ¿las raíces de la vida transnacional de la tercera generación?**

De la misma manera en que el tránsito de la adolescencia a la adultez temprana afectó la relación que Juana y sus amigos del Grupo Juvenil tenían con Ticuani, el retiro de doña María, migrante pionera, y sus amigos, afectó su relación con Ticuani, como haya sido el caso con el traslado de sus propios hijos hacia las obligaciones de sus empleos y de la edad adulta plena. Estos cambios estimulan de dos maneras el regreso a Ticuani y las experiencias transnacionales en una edad más temprana para los nietos de la tercera generación. La primera forma es que las mujeres pioneras retiradas se convierten en las principales encargadas del cuidado de los niños nacidos en Estados Unidos de padres de la segunda generación, es decir, nietos por parte de sus hijos nacidos en Nueva York, a quienes llevan de regreso a Ticuani por largos periodos. La segunda es que las migrantes pioneras se retiran a vivir a Ticuani y los hijos dejan con ellas a los nietos por un tiempo. Los vínculos entre estas tres genera-

ciones se dan tanto en las condiciones concretas de la vida en Nueva York como en los lazos cambiantes con Ticuani y México, los que en parte están determinados por el paso de los migrantes las diferentes etapas de la trayectoria de vida.

Durante la década de los noventa, muchas mujeres migrantes pioneras se retiraron con pequeñas pensiones que recibían gracias al sindicato de trabajadoras del vestido o a los esfuerzos de algún otro sindicato, a los cuales pertenecieron y como ciudadanas naturalizadas cuando empezaron a recibir ingresos gracias al seguro social o algún otro seguro suplementario. Como doña María, doña Florencia está retirada y cuida por tiempo completo a sus nietos, mientras que sus hijos adultos persiguen el sueño americano a través largas horas de trabajo y, en algunos casos, también estudian por las noches. Es frecuente que los hijos adultos, de la segunda generación, asuman el pago de un departamento barato que los padres empezaron a pagar años antes, o que ambas generaciones hagan la compra en conjunto. El que los padres se encarguen de los hijos, que pertenecen a la tercera generación (o a la segunda generación y media) permite que la familia ahorre en gastos por cuidado de los niños, al mismo tiempo que se aprovecha el cuidado diurno de los niños por parte de la familia, a la que prefieren por encima del de las guarderías. Sienten que sus hijos están más seguros y son mejor cuidados por sus propios padres que por “extraños”.<sup>216</sup> También libera a las abuelas migrantes pioneras de la necesidad de gastar sus limitados ingresos en la renta y la comida, dejándoles dinero para utilizar en sus viajes a Ticuani, que podrán ser más que en otras circunstancias.

Este arreglo sirve de apoyo a las relaciones cambiantes con Ticuani para las pioneras y sus nietos de la tercera generación, que también se ven afectadas por los cambios en sus trayectorias de vida. Muchas de estas pioneras retiradas pasan uno o dos meses, y a veces más, en Ticuani, en especial en invierno, cuando, de estar en Nueva York, estarían encerradas en casa ellas y los nietos. Además, muchas han heredado recientemente en Ticuani las casas de sus padres fallecidos o de otros parientes y por tanto deben regresar para asegurar el mantenimiento de la casa, cosa que ven como vital para su seguridad futura. Doña Florencia heredó una casa que dice conserva para ella y sus nietos. En la actualidad alguien que vive en una casa contigua cuida de las cosas y prende las luces por ella. En una entrevista realizada en Nueva York, describió cómo es que regresa para pagar los impuestos, las cuentas del agua y otros servicios. Respondió a mi pregunta respecto a las razones para regresar a pesar de ya no te-

<sup>216</sup>Las encuestas y las ciencias sociales muestran que en Estados Unidos tal es el caso, más para los latinos que para los negros y más para los negros que para los blancos.

ner parientes ahí. “Aquí de repente verdad con el tiempo que me haga daño, entre más el asma, y me voy a mi casa. Y allá no pago renta ni nada... No, porque más es para mí, sino que van todos mis hijos. Van a descansar... en agosto, enero, pues tienen donde ir allá, su casa.”

Doña Florencia percibe el hecho de ser dueña de una casa –su “propia propiedad”– como algo que le da seguridad emocional y un vínculo permanente con Ticuani para ella y sus hijos. Le ofrece un buen lugar de vacaciones y también, como comentó más tarde, un refugio frente al ambiente incierto de Estados Unidos. Esta conversación, que tuvo lugar en 1997, el año siguiente a que el Congreso estadounidense restringió en gran parte el acceso de los inmigrantes a una variedad de servicios y beneficios, incluidos la seguridad social, el seguro por desempleo y el ingreso de seguridad complementario. Como resultado, doña Florencia me dijo que obtendría su ciudadanía estadounidense, porque “no voy a dejar que me quiten el seguro social”.<sup>217</sup> También veía tener una casa en Ticuani como una red de seguridad: si no pudiera sobrevivir en Nueva York, dijo que se regresaría Ticuani. Además goza de un mejor estatus al vivir en su propia casa, sin tener que pagar renta como en Nueva York. Es frecuente que las familias económicamente exitosas en Nueva York construyan grandes casas en Ticuani, de modo que los abuelos que regresan y los nietos a su cargo no sólo vivan en un ambiente más amplio y menos tenso, sino en casas que otros admiran y envidian, las que se ven como prueba de su trabajo duro y sus virtudes en Nueva York.

Doña María vive en Nueva York con su hija y su yerno, quienes le han confiado el cuidado de sus cinco hijos, que van de los cinco a los catorce años de edad (en 2001). Relata cómo las exigencias de su trabajo la convierten en la principal cuidadora entre semana. Ambos padres se van muy temprano por la mañana y regresan a casa después de la cena. Detalla de esta manera los horarios de ellos y el suyo propio: “Él se va las cinco... La mamá se... va a las siete y media. Y ya, tienen todo el día, en los días, están conmigo los niños. Yo los cuido... se la arrancan y sustentan y ellos no quieren parar. Pero yo voy sin parar, y ya, se van a la escuela... a las tres la chiquita termina, los grandes llegan, las dos muchachas, y los dos niños. Y ya están conmigo toda la tarde. Llegan le doy algo de comer, si hay”.

Continuó diciendo todo el tiempo que ha llevado a los niños a Ticuani y qué efecto ha tenido eso. Es particularmente interesante que ella llevara a México a la niña más chica cuando tenía dos meses de edad y que la de catorce años quiera hacer su fiesta de quinceañera en Ticuani y casarse con un ticuanense.

<sup>217</sup>Esta cita la hago de memoria y puede no ser exacta.

(la niña de cinco años) tenía dos meses la primera vez le traigo, era chiquita, me traigo la botella, la medicina en el cargador y el carrito. Y siempre tiene sus vacaciones conmigo, porque la mamá caye cincuenta o setenta (horas) semanales. (RS: ¿Cómo usted está enseñando las costumbres de acá para que los niños entender lo que es Ticuani?) Ah, sí, les enseño, les explico todas las costumbres, y de la comida también, la comen. Yo les enseño mi misma de la pastilla, y cómo usa el chile, pero poquito. No muy ricosoto, pero se comen sus tacos. Como ahora, las almorzamos. Y (los grandes) se fueron a la carrera (de Antorcha) ... ellos por eso, ¿no?, también vienen. Porque les gustan. Por eso ellos vienen porque les gusta el pueblo, pues. La fiesta, las costumbres. Y (la de catorce años) dice “Ay, con un Ticuanense me quiero casar.” Y le va a celebrar sus quince años acá.

Doña María va a Ticuani en invierno por un mes o dos y durante el verano por dos meses. Como la principal encargada del cuidado de los niños, percibe que la vida es más fácil y mejor para ellos en Ticuani. Contrasta cómo viven los niños en Nueva York —encerrados en las casas, “los pobres”— mientras en Ticuani pueden andar libremente. La diferencia en la calidad de vida de los niños puede hacerse notar al contrastar la manera en que viven. En Nueva York, la familia habita en un pequeño departamento, en un edificio alto sobre la misma calle en la que se encuentra la escuela elemental a la que asisten los niños. Los cuatro cuartos del departamento no son suficientes para las ocho personas, pero siempre están llenos de los deliciosos aromas de lo que cocina doña María, y el ruido de los niños mientras juegan, o del volumen demasiado alto de la televisión. En México, vive en dos casas —su propia casa, heredada de sus padres, y la nueva casa construida luego por su hija y su yerno. Su casa es ahora una construcción regular de un piso, de ladrillos, con cuatro cuartos trazados en forma de “L”. Dos lados de esta “L” colindan con un jardín muy grande de unos 10 por 25 metros, en el que hay algunos pocos pollos, cerdos y otros animales, donde los niños pueden correr, escarbar, jugar libremente, meramente divertirse o tomar una siesta en la gran hamaca que cuelga bajo el gran árbol en mitad del jardín. Fuera de la casa tienen un sendero para caminar, por el que no pasan carros, que empieza en el zócalo y desemboca en la iglesia. La nueva casa, que está a unos cuantos metros de la de ella, comunicada por el mismo jardín, refleja el estilo de moda entre los migrantes de retorno. Tiene dos pisos, con un techo de dos aguas (no es plano como el resto de las casas de ladrillo anteriores) y ventanas de vidrios oscuros en la parte superior, para evitar la entrada del calor. (Estos nuevos estilos de construcción pueden ser un reflejo de los cambios en las preferencias debido a la migración; los casos de los italianos y los suecos durante la última gran migración muestra-

ban grandes cambios en los materiales y formas de construcción, usados como resultado de las preferencias de los migrantes de retorno).<sup>218</sup> Los niños disponen de tres o cuatro recámaras para compartir en vez de una sola además de la sala, como en Nueva York; hay una cocina grande con aparatos modernos, una sala para los adultos y grandes puertas corredizas de vidrio que dan hacia el jardín. Planean instalar aire acondicionado. Al comparar la mayor libertad y seguridad de que disfrutaban en Ticuani, la posibilidad de jugar al aire libre todo el tiempo, incluso durante el invierno y la disponibilidad superior de espacio y mejor calidad de la casa en Ticuani, que contrastan con las vidas “enjauladas” de los niños en Nueva York, queda claro el atractivo más grande que ejerce el pueblo.

Doña María también describe de qué modo los niños también aprenden acerca de las prácticas religiosas y las costumbres de Ticuani, como la devoción al Padre Jesús y la Antorcha. Que el nieto más grande de doña María corriera en la Antorcha y una nieta dijera que quiere tener su fiesta de quinceañera en Ticuani y casarse con un ticuanense, denota un vínculo mucho más fuerte que uno puramente casual, sin importar con quién acabe por casarse. La Antorcha requiere que se realice un viaje que mantiene a los hijos al menos una noche fuera de casa y hace participar en conjunto a los jóvenes en una intensa experiencia que se reconoce y promueve por los padres, que de igual forma enmarca y certifica su sentido de pertenencia como ticuanenses devotos del Padrecito. Además, pude observar a los nietos de doña María mientras participaban en una diversidad de procesiones religiosas y en las misas, al igual que en actividades seculares como presenciar los bailes y el rodeo en el pueblo o las otras diversiones (como los juegos de video, los juegos y los futbolitos) que llegan al pueblo durante la fiesta. En mis conversaciones con ellos parecían bastante familiarizados y participaban con entusiasmo en todas estas actividades.

El arreglo de llevar a los nietos de la tercera generación a Ticuani durante largos periodos es más común con los niños de preescolar, pero también se da periódicamente con niños más grandes de la tercera generación. Néstor, el nieto mayor, estudiante del último grado de la escuela preparatoria en Nueva York, llevó a su novia de visita a Ticuani durante dos meses y medio, mientras cursaba el último año. Es interesante que no se les tratara como a un par de jóvenes de viaje, sino como a una joven pareja. La madre de la novia autorizó el viaje y doña María hablaba de Néstor y Marlena, quien era puertorriqueña, como si estuvieran casados y ella fuera parte de la familia. Los dos elementos de la pareja, que ya llevaban tres años juntos, participaron en conjunto en muchos de los rituales de Ticuani y se le recibió con calidez.

<sup>218</sup>Véase Ostergren, 1988; Wyman, 1993.

Llevar a los hijos a Ticuani por periodos largos es algo que se da como resultado directo de las exigencias convergentes en las trayectorias de vida de los pioneros de la primera generación y de los hijos de la segunda generación. Estos últimos requieren tiempo para el trabajo y el estudio, por lo tanto, necesitan ayuda para cuidar a sus hijos si han de dedicar largas jornadas a su empleo como éste lo demanda. Los primeros disponen de tiempo para viajar y libertad para vivir en un lugar que les ofrece tanto a ellos como a sus nietos mayor libertad y seguridad de las que tienen en Nueva York.

Xavier, el hijo de cinco años de Eliana y Lázaro, ambos miembros del Grupo Juvenil, y nieto de los pioneros don Emiliano y doña Selena, ofrece una segunda forma en que se combinan las trayectorias de vida de la primera y la segunda generaciones para inculcar la vida transnacional en la tercera. Tras del duro embarazo de Eliana, Xavier tuvo algunos problemas de salud cuando era bebé. Incluso cuando éstos se resolvieron, se le seguía viendo como “demasiado flaco” y se le envió a vivir con sus abuelos por varios meses, para que “engordara” con una dieta mexicana. Créían que comer más carne lo fortalecería. Desde entonces ha visitado Ticuani cuando menos una vez al año y a veces va con una tía pero sin sus padres. Doña Selena y don Emiliano son tan sólo dos miembros de una población pequeña pero creciente de hombres y mujeres pioneros que regresan, se sostienen de la seguridad social o de sus pensiones y obtienen complementos en sus ingresos por los pequeños negocios que han abierto en Ticuani. Otros pasan parte del año en Ticuani, disfrutando del invierno menos crudo y huyendo del calor de verano al regresar a Nueva York. Como en el caso de Xavier, los padres de la segunda generación mandan a sus hijos a visitar a sus abuelos o vivir por un tiempo con ellos para conseguir algún propósito —mejorar su salud, que les enseñen cultura mexicana y ticuanense, cumplir una promesa al Padre Jesús o permitir al padre terminar su educación formal en Nueva York. Esto es más común para quienes han vivido largo tiempo en Ticuani durante su juventud.<sup>219</sup>

El caso de Xavier lo explican su madre y Juana en la cita que sigue. Es interesante cómo, en esta descripción, Ticuani se ha convertido en una parte regular y normal de la experiencia vivida por Xavier.

Eliana:... Le dije, “Xavier, vamos a México para el 25 de enero’ y comienza a brincar, ‘Oh Mamá, quiero ir a la procesión —quiero bailar como los tecuanes...” Sigue nuestra cultura —es otra, una nueva generación. Espero que venga cuando sea mayor... Ésa es mi esperanza, pero... voy a dejar que Xavier viva su vida... Por supuesto, siempre lo conduciré a lo correcto...

<sup>219</sup>Hondagneu-Sotelo y Ávila, 1997.

RS:... ¿Cuál quiere usted que sea su vida dentro de veinte años, en relación con este lugar?

Eliana: Quiero que vaya a la escuela, tenga un buen grado, una buena carrera... Para Ticuani –que conserve nuestras tradiciones, que haga algo por su pueblo– no su pueblo, sino el pueblo de su familia... Está creciendo con la idea de que desde que nació ha venido a Ticuani, en especial para la Fiesta del Padre Jesús... Le encanta, lo vive. ¿Sabe cuántas veces ha visto su bautizo? Dice “guau, Mami, eso fue en Ticuani, con el Padre Jesús” y, ya ve, está muy contento con eso. Sí, lo recuerda.

RS: ¿Y con qué frecuencia ve la película?

Eliana: Cada fin de semana; dos veces... Le encanta, simplemente le encanta... Una cosa que debe hacer cuando cumpla 25 años, es que debe venir conmigo a la procesión y caminar hasta la iglesia... Sabe que es una de las cosas principales para las que vino aquí.

Que Xavier camine en la procesión extiende la promesa hecha por su madre al Padre Jesús durante su difícil embarazo. La procesión implica caminar en la noche unas seis horas atravesando y rodeando el pueblo, mientras mucha gente carga pesadas veladoras, cruces u otros objetos devocionales. Los hombres compiten por obtener su turno para cargar la pesada imagen del Padre Jesús sobre su tro-



Fotografía 15. Lujosa casa de dos pisos en Ticuani, en 2004. Nótese las imágenes de Jesús y María en las ventanas del segundo piso.

no, en una cúpula de cristal. He caminado dos veces en la procesión junto a Xavier, su madre y su familia, en efecto se le ve entusiasmado y fiel al Padre Jesús. (Una parte de la procesión lo cargué en la espalda, no porque se quejara, sino porque yo echaba de menos a mis propios hijos). También en Nueva York habla acerca del Padre Jesús. Para él, pasar tiempo en Ticuani es tan natural como lo es que cualquier niño visite a sus abuelos y otros parientes. Aunque no es posible predecir el futuro con certeza, parece bastante probable que para Xavier y otros como él Ticuani sea siempre un segundo hogar. Aun si dejara de ir, ya lo ha influido fuertemente en la manera que se percibe a sí mismo y lo que significa para él ser mexicano en Ticuani y en Nueva York. Si en realidad vuelve regularmente con sus padres cuando tenga más edad posibilitará que la vida transnacional continúe a la cuarta generación para una minoría de los hijos de los migrantes ticuanenses.

Victoria, la hermana de Eliana, ha aplicado otra estrategia transnacional de crianza de los niños, muy similar a la que sus padres utilizaron con ella y sus hermanas. Ha dejado a sus dos hijos más chicos con sus padres en Ticuani mientras termina su maestría en Nueva York. Como estaban las cosas, no alcanzaba a ganar dinero suficiente para pagar el cuidado de los niños durante el día y su matrícula escolar, lo que la dejaba con la dolorosa decisión entre terminar su posgrado mientras dejaba a los hijos en México o renunciar a la maestría y conservar a sus hijos consigo. Sentía mucha presión de su familia para que terminara su maestría, ya que ésta sería un símbolo del éxito de todos ellos. En efecto, don Emiliano expresó su desilusión por el hecho de que hubiera tenido hijos antes de graduarse e incluso comentó en cierto momento que sentía que su hija los había traicionado y hecho sentir unos tontos al actuar así. Los padres le ofrecieron cuidar de sus hijos y su inversión en una carrera exitosa, en combinación con su propio deseo de terminar el posgrado y por su propio agotamiento al intentarlo; la convencieron de que dejara a sus hijos en Ticuani hasta que terminara. Ella agradecía a sus padres por su apoyo. Aquí nos tomamos con las presiones para que Victoria cumpla con el acuerdo de los inmigrantes, combinándolas con la libertad y las exigencias que representan respectivamente el retiro, la adultez temprana y el apoyo familiar para crear un contexto que amplía la vida transnacional hacia la tercera generación.

### **Convertirse en adolescente, en reina y en más mexicano**

La historia de Alicia nos proporciona un ejemplo final de la forma en que evoluciona la vida transnacional junto con los cambios en la trayectoria de vida. Es sorprendente que el pasaje de Alicia por la adolescencia se diera en Ticuani (como hicimos notar antes), dado lo mucho que le disgustaba el lugar antes de

ser adolescente. Pero un cuerpo extenso de investigación, que incluye desde el realizado por el psicólogo Erik Erikson en los años cincuenta y sesenta hasta el más actual de Marcelo y Carola Suárez Orozco, muestra que durante la adolescencia se hace más fuerte la necesidad de una identidad étnica segura, que a la vez dé una posición social con respecto a los demás.<sup>220</sup> Ticuani se ha convertido en un lugar central para los rituales adolescentes que confirman la auténtica identidad mexicana, en especial cuando los preadolescentes pasan a la adolescencia y entienden cada vez mejor los desafíos con los que se enfrentan en Nueva York en términos étnicos. Los rituales adolescentes en Ticuani dieron a Alicia un medio para cambiar de lo que ella describía como una “muchacha encerrada” en Nueva York a ser la reina de la misa en Ticuani –alguien conocido por los ticuanenses en Nueva York y en Ticuani, que puede salir con sus amigos y no sufrir las restricciones en la libertad que suelen imponerse a los preadolescentes. El caso de Alicia contribuye a analizar los procesos entrelazados de convertirse en adolescente y al mismo tiempo en más ticuanense y más mexicano. En 1999, tras entregar la corona a su sucesora en Ticuani, la entrevisté en su casa de Brooklyn. En respuesta a mi pregunta de por qué antes no le gustaba México, dijo que era una “muchacha encerrada” antes de convertirse en reina. Sólo podía salir con su hermana mayor, quien no la quería llevar porque sentía que era demasiado joven para ir a las fiestas. Tener la edad suficiente para convertirse en reina significaba que podría asistir a las funciones adolescentes clave, como las fiestas y los bailes, que en Ticuani se dan en abundancia. En la cita siguiente responde a la pregunta sobre su aversión anterior a Ticuani, a la que me refiero al principio del párrafo. Mi pregunta era, ¿así que cuando tenías 13 años –según la entrevista a tu hermana– no te gustaba México?

Alicia: Supongo que porque era más chica estaba más tiempo con mis papás. Mi hermana no quería que saliera (con ella) porque era más grande y yo realmente me quedaba atrapada con mis papás. Y yo creo que cuando ya crecí, como que ya me empezó a sacar y yo comencé a salir a las fiestas mexicanas y era divertida... (Y) no me gustaba la comida, las comidas picantes. Mi madre por lo general no cocina comida mexicana porque mi hermana y yo casi no la comíamos. Pero ahora, supongo que aprendimos más. Somos más grandes...

RS: Antes de ser la Reina, ¿cómo te sentías cuando ibas a las fiestas mexicanas?

Alicia: Me aburría... Y luego mi hermana me estaba enseñando a bailar *cumbia*, así que también eso cambió.

<sup>220</sup>Véase también el capítulo 6 y los trabajos de Erikson, Suárez Orozco, Ainsle, Montemayor y Phinney, como se refiere aquí.

Ser invitada y contender, para luego ser electa reina, fue “una gran cosa” para Alicia. Había visto competir a su prima y “le encantó la idea” de ser reina porque todos los ticuanenses en Ticuani y en Nueva York saben quién es la reina. También empezó a socializar con las chicas de Ticuani y a participar más en los acontecimientos de allá. Cuando recordó que era el “décimo aniversario (del concurso) y querían que compitieran las muchachas de Nueva York. Pero había un problema... que de Nueva York sólo estábamos mi prima y yo” y había 10 muchachas de Ticuani. Sus recuerdos muestran de qué forma su participación la hizo sentir más ticuanense y que tenía un lugar ahí, pero también hizo surgir el tema de qué tan “neoyorkina” se sentía en ese lugar. A la vez que se creía honrada de competir para reina de alguna manera también le gustaba ser una forastera.

Recuerdo que una vez mi prima... compitió ahí. Yo siempre quise hacerlo (también)... Así que cuando me dijeron (que yo estaba invitada) le dije “yeah”... Fue realmente divertido porque somos de aquí y pudimos socializar con más chicas de allá. Así que pudimos conocerlas... queríamos saber lo que se sentía estar en un pequeño concurso y simplemente divertirnos. No iba realmente a ganar, porque, ya ve, las chicas de allá tienen más derecho a ganar que nosotras. Porque nacimos aquí... Ellas participan más en Ticuani que nosotras. Vivimos aquí (así que) cualquier actividad a la que (nos) invitaran, es difícil para nosotras ir porque yo tenía que ir a la escuela. Y ellas nacieron allá.

Aunque dice que las chicas locales tenían “más derecho” a convertirse en la reina por ser de Ticuani, más adelante señala que es “tan” ticuanense como ellas, pero “también de Nueva York”. Enfatiza lo divertido de su experiencia de conocer a otras chicas y volverse una persona más social en el contexto que le proporcionó Ticuani. Siguió describiendo lo que significaba ser reina, relacionando este significado con haber crecido y su transición adolescente como señorita. Enseguida responde a mi pregunta: “¿qué significó para ti ser reina?”

Alicia: Significó mucho. Nací aquí y luego tengo la oportunidad de ser reina —es grandioso... Conocí más gente... Creo que eso cambió mi manera de ser. Antes era tímida... (ser reina) me hizo tener más contacto con las chicas y...es algo que quería hacer cuando era más chica. Todos saben quién es la reina. Cada año regresan.

RS: ¿Pensabas en lo que sería que todos pensarán “Alicia es la reina”?

Alicia: Sí. Fue divertido. Me encantó la idea...

RS: ¿Y te sientes que esto era parte de crecer o algo así?

Alicia: Sí. Creo que lo fue... Cambió... lo que yo era... Solía odiar ser tímida... (al ser reina) me di cuenta de dónde venía, que amaba ser mexicana. Que estaba orgullosa... (Antes) realmente no me había metido en eso, como ahora. Era más chica... En ese entonces no me gustaba ir a fiestas mexicanas y allá se siente la música, ¿ve?... Con sólo llegar allá ya se está feliz de estar allá y simplemente un buen sentimiento para sentir. Quiero decir, allá es donde nacieron mis padres, es lo que soy.

RS: ¿Sientes que no hay otro lugar en el que te sientas más como tú misma que allá?

Alicia: No... porque cuando estoy allá, no es como estar aquí. Aquí tengo que apurarme, tener mi rutina...Allá estoy de vacaciones. Allá es de donde soy... Allá, a quien sea, probablemente ni sepa quién es, puedo decirle buenos días, buenas noches, buenas tardes... Y aquí, hablar a un extraño es como que le voy a hacer algo. Aquí no tengo tiempo de ir a la iglesia. Allá... al llegar allá se siente todo. Se siente cercanía con Dios. Me siento más mexicana... (Mis padres) estaban orgullosos de saber que nací aquí y que realmente no me gustaba México y luego que dijera que quería ser la reina y luego, ya ve (ser escogida) –recuerdo a mi mamá, que al día siguiente quiso ir a decirle a mi abuelo. Y él estaba orgulloso.

Esta larga cita reconstruye de qué manera la experiencia de Alicia como reina le ayudó en su pasaje hacia la adolescencia y la edad adulta. Al participar en el concurso y ser elegida reina, Alicia se volvió menos tímida, más sociable y más mexicana. Su mayor seguridad en el sentimiento de ser mexicana le ayudó a superar su timidez y su temor al rechazo, lo que le permitió ser más sociable tanto en Ticuani como Nueva York. Después de ser reina, empezó a disfrutar al ir a las fiestas mexicanas en Nueva York, las que antes la “aburrían”. Convertirse en reina, aprender a bailar y asistir a las fiestas mexicanas constituyeron para ella los pasos para volverse y ser una adolescente. Su narrativa sobre la transición a una etapa de mayor madurez en Ticuani, se refuerza por la respuesta positiva que obtuvo de su familia. Saber que su madre, e incluso su abuelo, estaban orgullosos de ella, la hizo sentirse más auténticamente mexicana. Este orgullo y reconocimiento le llegaron al mismo tiempo que los cambios en las reglas de comportamiento en la relación con sus padres. Después de ser reina, sus padres retiraron el “toque de queda” en Ticuani y le permitieron salir en Nueva York sin estar acompañada por su hermana. De ahí que los rituales adolescentes de Ticuani, en especial el concurso para ser reina, se convirtieran en partes importantes de la experiencia y la narrativa de Alicia respecto a su adolescencia. Ticuani la atrajo hacia sus rituales adolescentes, promoviendo un vínculo más íntimo con México y le permi-

tió el paso de una existencia preadolescente de timidez hacia una existencia adolescente más sociable.

### Discusión y conclusión

Las historias de Alicia, Juana y del Grupo Juvenil de Ticuani, además de las historias de migrantes pioneras como la de doña María, documentan la forma en que tres transiciones en la trayectoria de vida –de la infancia a la adolescencia, de la adolescencia a la adultez temprana y de la edad madura al retiro– afectan la vida transnacional. Los migrantes y sus hijos utilizan el retorno a Ticuani y la participación en sus rituales de maneras distintas en diferentes etapas de sus vidas. Muchos jóvenes pasan de la preadolescencia a la adolescencia gracias al apoyo que les brinda utilizar a Ticuani con su espacio seguro y sus rituales para forjarse una identidad mexicana positiva. De ahí que su paso a la madurez temprana se dé en y por medio de Ticuani. Cuando los adolescentes pasan hacia la adultez participan de manera menos activa en la vida transnacional, tanto porque ya han resuelto muchas de las cuestiones de la identidad adolescente que subyacían a su participación anterior, como por las exigencias del trabajo y de sus propios hijos. No obstante, la mayor parte todavía regresa a Ticuani y conserva en un lugar primordial a las amistades forjadas ahí. Cuando los migrantes pioneros, en especial las mujeres, se retiran, gozan de la libertad suficiente para estar más tiempo en Ticuani y es frecuente que lleven consigo a los miembros de la tercera generación, para quienes son los principales responsables de su atención. Estos niños de la tercera generación gozan de un espacio más abierto y estilos de paternidad más laxos en Ticuani, aprenden las costumbres religiosas y cívicas de Ticuani, incluida la devoción al Padrecito, que puede persistir en etapas posteriores de sus vidas. Ticuani no es simplemente una historia familiar que se transmite de una generación a la siguiente, como sucede en el caso de muchos de los vínculos de los estadounidenses con sus tierras ancestrales, sino que constituye una experiencia vivida.

Deseo plantear dos cuestiones para brindar un contexto comparativo al que regresaré en la conclusión de este libro. La primera tiene que ver con los efectos duraderos de la participación en la vida transnacional. He documentado algunos efectos en el mediano plazo a lo largo de 15 años; sin embargo, es probable que haya efectos a un plazo más largo. Una fuente de comparación la constituyen los campamentos judíos de verano, que cada año sacaban del área de Nueva York a cerca de un millón de judíos rumbo a las montañas Catskills, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta principios de los años setenta, según documenta el sociólogo Phil Brown ([www.brown.edu/Research/Catskills\\_Institute/](http://www.brown.edu/Research/Catskills_Institute/)). La otra cuestión es la que constituye la Conferencia Nacional

de la Juventud de las Sinagogas (National Conference of Synagogue Youth –NCSY), creada por la Unión de Congregaciones Judías Ortodoxas en Estados Unidos (Union of Orthodox Jewish Congregations in America) en 1959, como una forma de reducir la salida de jóvenes judíos de las filas de la ortodoxia, la forma más estricta de judaísmo en Estados Unidos. Según mi colega de Barnard, la finada Nathalie Friedman, sus técnicas más efectivas incluían los campamentos juveniles en Israel, la observación de Sabbath durante fines de semana completos –denominados *shabbaton*– y reuniones organizadas para la oración. Los esfuerzos especiales también se centraban en los años de la educación media y universitarios, a los que se veía como de “compromiso o ruptura”, para fortalecer o debilitar la identidad y la práctica judía. Los resultados de los esfuerzos de la NCSY fueron impresionantes, incluyeron el avivamiento de la observancia religiosa en la edad adulta y fortalecieron el “funcionamiento latente” de facilitar el matrimonio entre judíos observantes.<sup>221</sup> El efecto a largo plazo del *shabbaton* se fortaleció, en especial para quienes asistían a las escuelas públicas, por el alto nivel de actividad,<sup>222</sup> la asistencia de los amigos y la oportunidad de asumir una posición de liderazgo a partir del trabajo con adolescentes más jóvenes.

De igual manera, al reflexionar sobre sus experiencias en las Catskills, los participantes reportan que su experiencia en el campamento anual había sido parte de su paso colectivo hacia la adultez temprana. En su relato en la página electrónica del Instituto Catskill, Alan Stamm, veterano del campamento, hace una narración conmovedora de cómo su estancia en las Catskills lo afectó a él y a su generación:

Sin hacerlo explícito, dimos pasos significativos... hacia el descubrimiento de lo que disfrutábamos, lo que hacíamos bien, quiénes éramos, lo que nos gustaría ser cuando creyéramos. Tuvimos la oportunidad de ponernos a prueba en la seguridad y la relativa seguridad de un mundo alternativo sin tareas en el hogar, lecciones de música, lecturas obligadas... y otras limitaciones... Pero llevábamos los valores –honestidad, respeto, trabajo en equipo, amor a la familia– que se nos reforzaban cuando preparábamos presentaciones musicales, competíamos en guerras de colores, escuchábamos los cuentos de

<sup>221</sup> Por ejemplo, sólo el 38 por ciento de quienes estuvieron en el estudio de la población nacional judía de 1990 declaró que asistía a la sinagoga, mientras que el 92 por ciento de los miembros de la NCSY lo hacía. Friedman reporta que “el 33 por ciento de los antiguos miembros de NCSY casados lo hicieron con otros miembros de NCSY y el 17 por ciento de hecho se conoció entre sí por medio de NCSY”. Mientras que el 52 por ciento de los matrimonios judíos en Estados Unidos tiene parejas no judías, el 98 por ciento de los miembros de la NCSY está casado con otros judíos. Friedman señala que conocer a su futuro cónyuge es una función latente de NCSY.

<sup>222</sup> El *shabbaton* constituye un intenso conjunto de prácticas religiosas, comidas en común y estudio de la Torah, en torno a lo cual se reúnen jóvenes judíos de lugares distantes. Los jóvenes se encuentran fuera de sus ambientes normales y se centran en los rituales religiosos realizarlos en conjunto.

moral de Sholem Alechem y aprendíamos lecciones para toda la vida. Valoramos nuestros meses en el campamento como un claro *tiempo dramático de transición de la adolescencia a la joven adultez* y hacia lo que nos hemos convertido ahora. Más que la escuela, *el esfuerzo concentrado e intenso de esas ocho semanas* fue el primer lugar en el que nos esforzamos, exploramos y experimentamos e incluso nos rebelamos un poco fuera del nido. Esto fue lo que obtuvieron nuestros padres a cambio de lo que pagaron (cursivas del autor).

Esta cita evoca bellamente la continuada importancia emocional de sus experiencias en las Catskills incluso en la edad madura o más allá y capta algunas de las nociones del sentido de pertenencia y de la transición adolescente similares a las de la segunda generación de ticuanenses. Algunos elementos de los campamentos de verano y la experiencia de la NCSY encuentran un eco en aquellos hijos de migrantes ticuanenses que retornan. Que los campamentos de migrantes duraran ocho semanas al año tiene un paralelo, en términos generales, en las estancias anuales de los jóvenes ticuanenses de retorno, aunque muchos regresan por periodos menos o más largos o con mayor frecuencia. La juventud ticuanense participa, también, durante varios años, en un intenso conjunto de rituales, tanto religiosos como comunitarios, con sus amigos que regresan. Si los datos de la NCSY son los correctos, esto debería hacer más duradero el efecto de Ticuani sobre su identidad. La metáfora de un “intenso esfuerzo de ocho semanas” que ayudaría a dar forma a la transición de la adolescencia a la adultez es muy acertada y resulta bastante adecuada para mi discusión. El grado al que gozan de la Antorcha quienes retornan, así como de los acontecimientos relacionados, es evidencia de que sucede algo importante y, según ellos mismos declaran, implica el paso a una etapa posterior de la vida como mexicanos en Nueva York, pero también de maneras críticas, en Ticuani.

Resulta instructivo comparar (si bien no equiparar) estas experiencias de los campamentos judíos con Ticuani. Aunque dudo que el área de Nueva York envíe alguna vez un millón de mexicanos de regreso a México cada verano, dado que hay más de 20 millones de mexicanos y mexicoamericanos en Estados Unidos, parece bastante probable que al menos un millón mexicanos regresen a sus comunidades de origen o a las de sus padres cada uno o dos años. Aun suponiendo que Ticuani constituye un caso transnacional más fuerte que la mayoría, tal retorno afecta la identidad y promueve la práctica transnacional. Un cuerpo creciente de literatura documenta prácticas transnacionales similares de algunos migrantes provenientes de la mayor parte de los municipios migrantes en México. Las más de 600 asociaciones de oriundos registradas por el gobierno mexicano a finales del siglo xx –evidencia de primera mano de que se está dando una cierta actividad transnacional– de un total de cerca de 2,200

municipios en todo México (muchos de los cuales tienen más de una asociación de oriundos); la vida transnacional no puede ser tan poco frecuente como dicen los escépticos. Creo que ello no incluye a todos los migrantes, pero el hecho de que sí corresponda a muchos de la segunda generación parece difícil de cuestionar. Además, dado que quienes son transnacionalmente activos tienden a ser al mismo tiempo bastante activos en la vida pública –en la política, en los negocios (como documenta Luis Guarnizo y Alejandro Portes)<sup>223</sup> e incluso en las pandillas, como veremos más adelante– en Estados Unidos, no es necesaria una participación universal para que se den efectos significativos. En el caso de la ciudad de Nueva York en 2000, por ejemplo, hay más de 300,000 mexicanos y más de la mitad de ellos tienen menos de 25 años. Si consideramos un escenario pesimista, aun cuando sólo el 5 por ciento esté activo transnacionalmente, significa que 7,500 jóvenes en la ciudad están participando. Y la probabilidad es que más del 20 por ciento, e incluso una cifra mayor de los ticuanenses de la segunda generación participe en la vida transnacional.

Un segundo tema es el de si la vida transnacional persiste o no con el tiempo y las generaciones. Como se ha discutido, el que no se haya institucionalizado el Grupo Juvenil de Ticuani refleja muchas tendencias, entre ellas la imaginación de lo que será el futuro por parte de la segunda generación, sobre todo en Nueva York y ya no en Ticuani, y las grandes exigencias de sus vidas en buena parte asimiladas en Nueva York. De ahí que sea frecuente que el establecimiento y la transnacionalización operen de maneras contradictorias para los adultos jóvenes, aunque se refuercen entre sí en el caso de los jóvenes que entran en la adolescencia. No obstante, el tema es más complejo de lo que hemos mencionado, las formas y funciones de la vida transnacional variarán según los contextos de recepción, así como la calidad y frecuencia de la vida transnacional, a más de de la época histórica. En otro lugar comparé la vida transnacional sueca en el ámbito local en las décadas entre 1850 y 1930 con la de Ticuani en la actualidad.<sup>224</sup> Entre mis hallazgos se encuentra el que los suecos de la segunda generación llevaban vidas más “suecas” –hablar sueco en las escuelas y en público, casarse dentro de un grupo de suecos, vivir en una población principalmente sueca y con origen en el mismo pueblo en Suecia– en comparación con las vidas “mexicanas” de los ticuanenses en Nueva York. Pero los suecos de la segunda generación casi no llevan a cabo acción transnacional alguna, aun cuando lo hicieran sus padres, mientras que los ticuanenses de la segunda generación llevan una vida transnacional que sus contrapartes suecas no pudieron imaginar, pero viven de manera dispersa, hablan español e inglés y no controlan el espacio mexicano o las instituciones “mexica-

<sup>223</sup> Portes *et al.*, 2003; Guarnizo *et al.*, 2003.

<sup>224</sup> Smith, 2000.

nas” de gobierno en Nueva York. De manera similar, el caso italiano muestra una gran inmersión de la segunda generación en enclaves italianos dentro de Estados Unidos, pues buena parte de la segunda generación regresa a Italia, aunque no se dan muchos retornos de los miembros de la segunda generación ni tampoco están activos en la vida transnacional.<sup>225</sup> Aunque parece probable que se haya dado, se necesita realizar un mayor trabajo histórico para saber qué tanta.

No obstante, otros casos menos conocidos muestran una importante vida transnacional en la segunda generación y posteriores. El tema polaco ofrece ejemplos de acción transnacional por la segunda generación, aunque bajo circunstancias muy diferentes. Antes de la Primera Guerra Mundial, los polacos en el extranjero promovían la política desde el exilio y había organizaciones nacionalistas, comunistas y civiles, incluso religiosas, que luchaban porque la comunidad internacional restaurara el territorio y la soberanía polacos. Durante la Primera Guerra Mundial, las organizaciones nacionalistas polacas intensificaron sus campañas de reconocimiento. Los polacos en Estados Unidos incluso organizaron el “ejército Kosciuszko” en tierra estadounidense (pero bajo los auspicios franceses), para el cual se presentaron como voluntarios unos 38,000 polaco-estadounidenses nacidos en Estados Unidos y cerca de 22,000 de ellos prestaron su servicio, de entre una fuerza total de 90,000. Estos polaco-americanos representaron cerca de la mitad de las bajas polacas en la guerra, y muchos de los restantes pelearon más tarde en la guerra polaco-soviética de 1920.<sup>226</sup> Además, los polacos de Estados Unidos ayudaron a recolectar más de 10 millones de dólares para la ayuda a Polonia entre 1914 y 1922 y fueron muy alabados por los nacionalistas polacos en el Primer Congreso de la Emigración en Detroit en 1918, por un líder del nuevo Estado libre de Polonia.<sup>227</sup> Aunque no es comparable en sentido estricto con el caso de Ticuani, el que los polaco-estadounidenses se presentaran como voluntarios en tales cantidades para pelear y morir por la causa polaca –estos últimos, aunque no lo primeros, para el analista político Benedict Anderson constituían una prueba de la existencia de una comunidad imaginada de nación—<sup>228</sup> constituye un lazo de la diáspora de gran importancia en la segunda generación y posteriores con ese país. Polonia, como se les llama a los polacos en el extranjero, ha realizado importantes esfuerzos a favor de Polonia por más de 100 años, en los que se incluye la Segunda Guerra Mundial, la Guerra Fría, el movimiento de Solidaridad y todavía después. Cabe mencionar que la vida transnacional polaca no ha tenido una intensidad uniforme, y la importancia que Estados Unidos y la comunidad internacional le han concedido ha sido variable en distintas épocas. Por ejemplo, después

<sup>225</sup>Véase Child, 1943.

<sup>226</sup>Hapak, 1981; Pienkos, 1991. Véase también Smith, 2003b.

<sup>227</sup>Zake, 1981; Pienkos, 1991.

<sup>228</sup>Anderson, 1991.

de la Primera Guerra Mundial, el Estado polaco recién restaurado se hizo cargo de muchas de las funciones que las organizaciones de expatriados y de la diáspora habían cumplido antes y muchos polacos y sus descendientes en Estados Unidos pensaban que ésta era la mejor política. Durante la Guerra Fría, el dependiente Estado polaco tuvo su propia versión de un programa para los polacos en el extranjero, mientras la población polaca anticomunista en Estados Unidos tenía el suyo y entre ellos no había coordinación de esfuerzos. En cambio, la diáspora polaca acabó por ofrecer un apoyo significativo al movimiento de Solidaridad. Aunque por supuesto éste no es un caso comparable de manera estricta con el de Ticuani o el mexicano más amplio –la soberanía de México no ha sido puesta en duda durante el periodo que consideramos, y tampoco estuvo involucrado de la misma manera en el cálculo estratégico de la Guerra Fría– es útil hacer notar la continuación de la participación en la vida transnacional de los polacos de la primera generación y posteriores.<sup>229</sup> Igualmente, durante la década de los noventa, los hijos de la segunda generación o posteriores de inmigrantes también han regresado desde Estados Unidos a los Balcanes para pelear en las guerras, o a estados que previamente fueron satélites de la Unión Soviética, como Estonia, para participar en su política.<sup>230</sup>

Las formas de la transnacionalidad cambian con la trayectoria de vida, tanto en dirección del debilitamiento como del fortalecimiento. El debilitamiento se da cuando los adolescentes y los adultos a principios de la tercera década de la vida se ven agobiados por las responsabilidades de la adultez y decae la intensidad de los inquietantes cuestionamientos de la identidad adolescente. Pero muchos de estos jóvenes adultos llevan consigo a sus hijos y establecen sus grupos primarios de amistad a partir de sus experiencias en Ticuani o las vinculadas con él. Y las abuelas pioneras de la primera generación que cuidan de sus nietos de la tercera generación, llevan a éstos a Ticuani durante periodos largos, aun cuando después todos regresen a Nueva York. Sin embargo, aún no queda claro cuáles serán los prospectos para la vida transnacional de la tercera generación. Lo que sí está claro es que habrá algo de vida transnacional en Ticuani y lugares similares y que continuará siendo importante. El grado al cual es probable que siga siendo importante dependerá de muchos factores, incluida la posibilidad de que continúen los altos grados de emigración desde lugares como Ticuani, los niveles relativos de desarrollo en cada país, el grado al cual el gobierno mexicano y las organizaciones mexicoamericanas generen lazos de la diáspora con la población mexicoamericana, además de las reacciones del gobierno estadounidense y de otros actores ante esos lazos. En la conclusión vuelvo a estos temas.

<sup>229</sup> Sólo en caso de citar otra fuente, el material de este párrafo se basa en Pienkos, 1991.

<sup>230</sup> Véase Taagepera, 1993, 2003.

## Defender el nombre en Nueva York y Ticuani: raíces y transnacionalización de las pandillas mexicanas

AL REGRESAR a Ticuani en agosto de 1998, tras no haber estado ahí desde febrero de 1993, lo primero que noté fueron los graffiti de las pandillas. El placer de caminar en el calor seco del mediodía en Ticuani y de que me saludaran los amigos fue interrumpido por los graffiti, la ropa y cortes de pelo de cholo que portaban muchos de los jóvenes de ahí, cosas que eran completamente novedosas en mi experiencia de Ticuani. Los habitantes me contaron cómo las pandillas habían cambiado el pueblo, en especial cuando los migrantes regresaban a la fiesta de enero. Todavía más grave, dijeron, la violencia se había incrementado; los miembros de las pandillas habían matado a un taxista local y algunos estaban en la cárcel por eso. Aun cuando las pandillas habían logrado tener una influencia muy extendida entre los jóvenes mexicanos en Nueva York a mediados de la década de los noventa, yo había llegado a creer, como la mayor parte de los ticuanenses, a percibir Ticuani como un refugio las presiones de la vida en Nueva York. Ahora esas presiones se han estado exportando a Ticuani.

Yo no observo el surgimiento del pandillerismo en la vida transnacional como una aberración, sino como resultado lógico de los procesos de migración y asimilación en los que están inmersos estos jóvenes y sus padres. En este capítulo narro cómo y por qué se formaron pandillas mexicanas en Nueva York y cuál ha sido su efecto en Ticuani; mientras en el siguiente capítulo abordo cómo afecta esto el regreso a Ticuani. A partir de las observaciones e historias de los miembros de las pandillas y otros jóvenes, muestro de qué manera las pandillas han sido secuela de cambios mayores en el desarrollo propio de migración, incluida la de los varones adolescentes, y de su asimilación e incorporación en Nueva York. Esto último incluye los procesos sociales discutidos en capítulos anteriores –las negociaciones del inmigrante, las de género, la masculinidad y la adolescencia– pero se concentra en cómo se vinculan en las vidas que acaban por ser radicalmente diferentes de las de quienes no son miembros de las pandillas, discutidas hasta aquí. Muestra, por ejemplo, de que manera la adolescencia de quienes migran antes de llegar a los 20 años de edad se ha transformado por el hecho de haber migrado a una edad más temprana, debido a la

reunificación familiar y el éxodo de adolescentes desde la mixteca durante la década de los noventa. Demuestra de que modo la creación y el uso del espacio público mexicano en Nueva York estuvieron aparejados con la formación de pandillas y la validación de una mexicanidad y masculinidad cholas. Finalmente, observa la manera en que las películas estadounidenses acerca de las pandillas mexicanas han servido de modelo para el modo de ser mexicano en Nueva York, una presión hacia la asimilación cultural que proviene de los medios. Por ello examino los lados más oscuros de la vida transnacional, y las oscuras formas de narración que los miembros de las pandillas y otros utilizan para entenderlos. Doy seguimiento a estos temas desde una perspectiva transnacional, mostrando la forma en que las profundas transformaciones que se dan como resultado de la migración crean un campo fértil para el reclutamiento de miembros de las bandas en Ticuani y en México, lo que parece probable que aumente.

Una nota acerca de los términos. Utilizo los términos “cholo” y “pandillero” de manera intercambiable, y equivalen a los términos en inglés *gang member*, *gangster* o *homeboy*. Una “pandilla” o “banda” es *gang* en inglés. El fenómeno más amplio del pandillerismo implica tanto a las “pandillas reales” como a las *crews*<sup>231</sup> (no hay una traducción al español de “crew”; y se utiliza *crew*). Las *crews* son grupos de jóvenes adolescentes locales que se la pasan en su esquina, dándose un nombre para “ser alguien”, pero no acostumbran participar en violencia o crímenes serios; por lo general salen de esta *crew* cuando termina su adolescencia y empieza la edad adulta. Es frecuente que el nombre de una *crew* no sea del conocimiento de las “verdaderas” pandillas, incluso aquellas de la cercanía, debido a que no son lo suficientemente importantes para pelear. Las “pandillas” participan en violencia y crímenes serios, muchos de cuyos miembros permanecen en la banda a pesar de convertirse en adultos y son conocidos por las otras bandas, con las que tienen alianzas y disputas. Los miembros de las pandillas también se unen para ser alguien, pero su membresía requiere que hagan uso de la violencia para defender a sus hermanos contra los ataques o falta de respeto de los demás, los sujeta a la disciplina y el mandato del líder. Las *crews* con frecuencia se afilian a una pandilla y algunos de sus miembros se convierten en elementos de las pandillas y no se retiran al convertirse en adultos.<sup>232</sup> La mayor parte de los migrantes adolescentes de Ticuani, de la generación 1.5 o de la segunda generación que son parte del pandillerismo

<sup>231</sup> Agustín Vecino fue quien por primera vez hizo esta distinción en nuestras discusiones etnográficas colectivas.

<sup>232</sup> Las *crews* que yo conozco no están organizadas actualmente por un conjunto de pasos semiinstitucionalizados que apunten a la membresía plena en la pandilla, como documentan Hagadorn, 1988; Vigil, 1988; Moore *et al.*, 1978. Se parecen más a grupos de amistad de adolescentes con algún comportamiento “desviante”, que a las pandillas.

están en *crews* y no participan en actividades criminales serias. No obstante, la práctica de la violencia y la amenaza periódica de ejercerla se han convertido en una realidad social en Ticuani y Nueva York, lo que ha tenido un efecto desproporcionado en la vida pública de Ticuani, en especial entre los jóvenes.

### Las pandillas transnacionales en una perspectiva histórica, teórica y comparativa

El regreso de las pandillas a México desde Estados Unidos no es novedad. El antropólogo mexicano Gustavo López Castro encontró que los cholos que habían migrado a Estados Unidos y se habían incorporado a las pandillas allá, regresaban a Gómez Farías, Michoacán, a fines de los setenta y principios de los ochenta –importando las pandillas de Estados Unidos– mientras que los adolescentes que se habían unido a las pandillas en la ciudad nortea de Monterrey migraban a Estados Unidos en busca de la aventura durante los años noventa –exportándolas desde México.<sup>233</sup> En Ticuani, a finales de los ochenta y principios de los noventa, los miembros de las pandillas que regresaban visitaban a sus familias o “se escapaban” (*chilout*) para evitar los problemas de Nueva York, dando fin en buena parte a la actividad en la pandilla. Ticuani parecía tranquilizarlos más de lo que ellos lograban inquietarlo. Pero para finales de los noventa, la cultura juvenil de Ticuani había experimentado profundas influencias debido a los pandilleros que regresaban, que iban más allá de los graffiti ya mencionados. Abría una división cultural en la juventud local, entre quienes se veían como cholos y los “regulares”, que es el modo en que se llaman ocasionalmente los jóvenes que no son miembros de las pandillas; lo cual se discutirá en el siguiente capítulo. La juventud no migrante de las familias o los ranchos más pobres de Ticuani se inclinaban de manera especial a adoptar los modales de los cholos: ponerse ropa holgada, pantalones de mezclilla que usan muy por debajo de la cintura, cortes de pelo “desvanecidos” (que se ven como un medio corte de casquete, con pelo corto arriba y rizado abajo), incluso algunos de ellos tenían las letras de la pandilla moldeadas en el corte de pelo, además de “pasear” (*cruise*) por el centro del pueblo con sus carros. Esos cambios relativamente inofensivos también fueron notados por López Castro, pero las consecuencias más serias en Puebla incluyen el uso de drogas, un incremento en la violencia que se deriva de las tensiones entre las pandillas y con los “regulares”, locales o de la segunda generación que regresan. En los bailes u otros grandes eventos sociales, los problemas son frecuentes ahora y van desde las “discusiones hasta las peleas que acaban con navajas e incluso pistolas”, dice

<sup>233</sup>Véanse López Castro, 1985 y Hernández León, 1999.

don Pepe, presidente del municipio vecino El Baile, que también tiene pandillas. Además, los tres asesinatos en Ticuani que la gente del pueblo atribuye a los pandilleros se dieron utilizando las mismas armas y métodos, mientras la víctima se encontraba ebria y sola muy tarde por la noche. Algunos pandilleros están en la cárcel por estos crímenes, pero otros involucrados huyeron a Estados Unidos. Tal violencia criminal aleatoria es relativamente rara en la mixteca. Es interesante hacer notar que la violencia de los cholos era discutida abierta y apasionadamente por los ticuanenses, mientras que la que no se derivaba de las pandillas, incluidos los asesinatos que se suscitaron ese mismo año, no se discutían en absoluto, lo cual sugiere que se les daban diferentes connotaciones morales.

La evidencia disponible insinúa que la transnacionalización de las pandillas está muy difundida y hay grandes probabilidades que se desarrolle en México y otras partes del hemisferio occidental. En Puebla, el problema se volvió tan serio que el periódico regional, *La Jornada de Oriente*, envió a un reportero a Nueva York para cubrir el tema en 1999. Asimismo, el estado comenzó por asignar una fuerza especial de la Policía Judicial del Estado, que investiga crímenes graves como asesinato, atiende los temas de seguridad pública y se enfoca de forma especial en las pandillas durante las fiestas municipales de la Mixteca. Como observo más adelante, la propia migración crea las condiciones para el crecimiento de las bandas. Muchos migrantes adolescentes y jóvenes nacidos en Estados Unidos regresan por sí solos a México, viven en buena parte sin vigilancia, pero con dólares en la mano y con un mayor estatus social. Además como se señaló en el capítulo 1, un número creciente de jóvenes nacidos en Estados Unidos regresa a vivir por un plazo largo o de manera permanente, constituye un 6 por ciento de los individuos en edad escolar en la secundaria de Ticuani y el mayor grupo de extranjeros en México fuera de la ciudad de México.<sup>234</sup> Además, una cifra creciente de migrantes proviene de áreas urbanas y tiene experiencias previas con las pandillas, con lo que las exportan a Estados Unidos, donde experimentan hostilidad de las pandillas de otros grupos étnicos o de otros mexicanos en Estados Unidos. Finalmente, la política estadounidense de deportar a todos los extranjeros acusados de crímenes, iniciada en 1996 y acentuada a partir del 11 de septiembre del 2001, irónicamente ha catalizado la transnacionalización de la actividad delictiva, incluida la de las pandillas en El Salvador, Belice, Jamaica, República Dominicana, y otros países,<sup>235</sup> debido a que estos estados carecen de los medios para lidiar con ellas. Los pandilleros deportados continúan con sus actividades en los países de origen y sus vínculos con sus contrapartes en Estados Unidos, muchos de ellos re-

<sup>234</sup> Escobar Latapí, 1999.

<sup>235</sup> Sobre los indios occidentales, véanse Smith y Mattei, 1998; Mattei, 1999. Véase el trabajo que actualmente realizan Nina Siulc y Dave Brotherton.

gresan después al país del norte como inmigrantes indocumentados. Los investigadores salvadoreños subrayan el papel que han jugado las deportaciones en la transformación de las prácticas de las pandillas y su expansión en El Salvador.<sup>236</sup>

Especificar el modo en que las pandillas transnacionales surgen lógicamente de la migración y la asimilación resalta cómo las teorías relacionados ayudan a desarrollar el argumento principal de este libro. Por ejemplo, mientras que la segunda generación, nacida en Estados Unidos, incorpora las prácticas comunitarias de Ticuani como rituales de la pubertad, los migrantes adolescentes han experimentado lo que equivale a una abrupta e histórica modernización de su adolescencia, lo cual se debe a cambios mayores en la migración misma. La reunificación familiar y la migración ligada con ella, además de los controles más estrictos en las fronteras, provocaron un incremento en la migración de adolescentes y una tendencia hacia el establecimiento a largo plazo. Tales cambios sacaron a estos jóvenes de la breve adolescencia que el sociólogo Glen Elder Jr. señala como típica de las sociedades menos industrializadas y de la historia estadounidense de épocas pasadas,<sup>237</sup> llevándolos bruscamente, durante sus primeros años de pubertad, a una adolescencia más extensa, urbana y asimilatoria en Nueva York. Mientras que algunos en sus primeros años de pubertad habían migrado antes de que esto sucediera, el gran incremento en su cifra a mediados de los noventa implicó que su adolescencia *como grupo* ya no fuera una rápida transición, en buena parte originada por la migración misma. De ahí que, en vez de migrar “para trabajar” como había hecho la mayor parte de los migrantes anteriores –convirtiéndose en hombres en el proceso– el sociólogo mexicano Rubén Hernández León y el reportero Sam Quiñones informan que los miembros adolescentes de las pandillas en los noventa empezaban a afirmar que iban por “la aventura”.<sup>238</sup> Estos nuevos pasos no les eran claros, debían darse en inglés y con muy poca guía efectiva de los adultos. Este difícil contexto de recepción ha llevado a muchos migrantes adolescentes, aunque no a la mayoría, a una subcultura de oposición, como podría predecirse por la teoría de la asimilación segmentada. Pero no entran en la subcultura racializada y nativa de los jóvenes negros y puertorriqueños. Se trata, en cambio, de una subcultura de adolescentes migrantes donde el orgullo étnico coexiste con una sospecha opositora hacia las instituciones estadounidenses y una percepción de ser mejores que las minorías nativas. No estoy seguro si esto en última instancia llevaría a una “clase baja plural” (*rainbow underclass*) como sugieren Portes y sus colegas. Existe, además, una fuerte asimilación segmentada y algunas subculturas dentro de la cultura de movilidad de las minorías, que se dan entre la segunda ge-

<sup>236</sup> Véanse Cruz y Portillo Peña, 1998 y Santacruz Giralt, 2001.

<sup>237</sup> Véase Elder Jr, 1980 y la revisión en Fustenberg *et al.*, cap. 1, 1999.

<sup>238</sup> Hernández León, 1999; Quiñones, 2002.

neración y los migrantes adolescentes de origen mexicano, que podrían evitar este duro destino.

También me baso y a la vez critico tres perspectivas sobre las pandillas. Primero, una larga línea de investigación que empieza con el libro clásico de Frederick Thrasher de 1927, *The Gang: A Study of 1313 gangs in Chicago*, que enfatiza cómo las pandillas de inmigrantes surgen por la desorganización de las comunidades de inmigrantes.<sup>239</sup> James Diego Vigil retoma y extiende esta visión al mostrar de que modo una marginación prolongada evita que las generaciones posteriores escapen de las pandillas, que llenan vacíos sociales generados por la desorganización de la comunidad. Una segunda línea de investigación se centra en las relaciones entre las pandillas y la comunidad, aparte de que detalla la forma en que las bandas son partes orgánicas de las comunidades, una señal de organización y no de entropía social. Finalmente, una tercera perspectiva ve a las pandillas callejeras de estilo estadounidense que se difunden por Europa y llegan hasta Nueva Zelanda debido a la globalización de la economía y los medios de comunicación que exportan una imagen “macdonalizada” de la vida en las pandillas. Mi investigación evidencia que la desorganización social crea una necesidad de nuevas instituciones de pertenencia y establecimiento, a la que responden las pandillas, como señalan Vigil y otros. Pero las que yo observo no existen tan lejos del resto de la comunidad como sugiere la imagen de un vacío; al igual que el trabajo de los sociólogos Sudhir Venkatesh y Martín Sánchez Jankowski, el mío expone que la mayoría de los miembros de las pandillas y ciertamente muchos de las *crews*, también tienen otros roles sociales dentro de sus comunidades.<sup>240</sup> Para finalizar, en vez de sólo evocar la noción abstracta de globalización para explicar la difusión de las pandillas en México, rastreo su formación en Nueva York y su exportación hacia la región mixteca, con lo que crean un mundo de las pandillas que es local pero a la vez transnacional.

### Las pandillas mexicanas en Nueva York

El pandillerismo en Nueva York se suscita en parte a partir de los cambios en la migración y la asimilación. Los cambios en la ley de inmigración en Estados

<sup>239</sup> Thrasher veía a las pandillas como resultado de la desorganización social que se suscitaba por la migración, por los espacios sociales y físicos “intersticiales” en que se criaba la segunda generación. A medida que las familias inmigrantes salían de “gangland” (tierra de pandillas) hacia barrios más cuidados, cesaba la formación de pandillas, alrededor de la tercera generación. De ahí que el 70 por ciento que estudió Thrasher estuviera compuesta por inmigrantes más recientes como los italianos, los polacos y los irlandeses, mientras que sólo el 4 por ciento ó 2 por ciento era alemán o sueco. Un total de 87 por ciento de las pandillas estaba compuesto por “población extranjera” —es decir inmigrantes o sus hijos de primera generación. Vigil y Joan Moore amplían el argumento de Thrasher al mostrar la forma en que las “marginalidades múltiples” evitan que las generaciones posteriores salgan de “gangland”.

<sup>240</sup> Véanse Venkatesh. 2001; Jankowski, 1991.

Unidos, entre ellos la ley de amnistía migratoria de 1986 y los cambios subsecuentes han hecho que el regreso sea más difícil, han contribuido a que se triplique la población de origen mexicano en la ciudad hasta alcanzar 300,000 en 1990-2000. La legalización de los padres indocumentados a finales de los ochenta inició una explosión en la reunificación familiar a mediados de la década de los noventa. Efectivamente, como se discutió en el capítulo 2, la cifra de jóvenes mexicanos de menos de 25 años de edad admitidos legalmente a Nueva York durante esos años se incrementó casi tres veces desde 183 en 1990-1991 a 567 en 1992-1994, y 360 en 1995-1999. Creo que estas cifras de los inmigrantes legales reflejan a grandes rasgos la llegada mucho mayor de indocumentados. Este flujo de ingreso hizo que aumentara el número de mexicanos en los parques de Nueva York, lo cual significó que llegaran más adolescentes mexicanos a las escuelas, parques y barrios de Nueva York, transformando su experiencia de la adolescencia. Los puerorriqueños y los negros en los mismos barrios y las mismas escuelas que estos migrantes adolescentes con frecuencia sentían que su espacio había sido “invadido” y los molestaban. Los jóvenes mexicanos me dijeron que se aprovechaban de su baja estatura, de que con frecuencia carecían de documentos migratorios, su llegada reciente y su falta de resistencia organizada. Quienes migraban legalmente como parte de la reunificación familiar llegaron a una edad más temprana, alrededor de los doce años de edad, en vez de dieciocho; les siguieron sus amigos indocumentados, lo que contribuyó en los años noventa a un éxodo de adolescentes provenientes de la mixteca. Al incluirlos en esta adolescencia urbana más extensa, las pandillas se convirtieron en instituciones aún más importantes de recepción, protección y ajuste en este contexto de migración acelerada y desorganización social, en una ciudad de Nueva York que los miembros de las pandillas veían como peligrosa y discriminante.<sup>241</sup>

La negociación de los inmigrantes es más dura para los migrantes adolescentes que van a vivir con sus familias que para sus contrapartes de la segunda generación que crecen en Nueva York. Debido a que los migrantes adolescentes van a vivir con sus padres, a veces por primera vez, tienen muy altas expectativas de cómo será la vida en Nueva York. Conocen a sus padres migrantes como lo que la socióloga Peggy Levitt llama “padrinos cuentos de hadas” (*fairy god parents*)<sup>242</sup> que les dan regalos y dinero cuando van a visitarlos. Con ellos la vida es literalmente una fiesta porque sólo están ahí durante las vacaciones. No obstante, en Nueva York encuentran una cruel repetición de su experiencia en México: debido a que sus padres trabajan tantas horas casi no los ven. Además, los padres, que tienen

<sup>241</sup>Véanse Vigil, 2002; 1998; Moore, 1978 y Moore *et al.*, 1991.

<sup>242</sup>Véase Levitt, 2001.

pocos años de escuela, están mal preparados para ofrecerles ayuda concreta (por ejemplo, las redes que los padres profesionales podrían ofrecer) para que sus hijos cumplan con las expectativas paternas de éxito académico y laboral en Nueva York. Asimismo, es frecuente que padres e hijos carezcan de experiencia previa en el trabajo de convivencia en familia, y todos acaban frustrados por el esfuerzo que ello requiere. Esperaban que la reunificación resolviera y no que creara problemas. El éxodo desde la mixteca a mediados de los años noventa se ligó, desafortunadamente, con una difícil dinámica emocional. Como documenta la psicóloga Ceres Artico, los adolescentes que se quedan cuando se van los padres, llegan a entender la ausencia de éstos a manera de abandono o bien de sacrificio heroico, según lo constantes que sean los padres en su envío de apoyo y la forma en la cual quienes los cuidan en el país de origen discutan su ausencia. Puesto que muchos adolescentes de Ticuani se fueron a edades más tempranas para reunirse con sus padres durante los años noventa, los que se quedaron tenían más razones para sentirse abandonados, aun cuando sus padres no podían llevarlos legalmente; este resentimiento lo cargaron con ellos a Estados Unidos. Los miembros de las pandillas con frecuencia narran acerca de relaciones difíciles con los padres, lo que estimula su sentimiento de abandono, aun cuando reconocen con agradecimiento el sacrificio de éstos.

La creación de un espacio “mexicano” seguro para estos migrantes adolescentes se vuelve un tema difícil, en especial para los varones, a muchos de los cuales se les permite andar libres hasta muy avanzada la noche, mientras que hasta cierto grado a las mujeres las “encierran”. A lo largo de los años noventa los mexicanos, no por mayor parte, poseían físicamente los barrios, así que crearon un espacio mexicano hipermasculinizado al “enfrentarse” con otros mexicanos en los salones de baile, los parques, los barrios y las escuelas. Finalmente, dos películas estadounidenses acerca de las pandillas mexicanas, *American Me* y *Blood In, Blood Out*, presentadas en 1992, han servido de muestra respecto a la forma de ser mexicano en Nueva York. *American Me*, por ejemplo, resuena intensamente en la juventud masculina (dentro y fuera de las pandillas), ya que los personajes mexicanos van de carecer de poder a tenerlo ante los ojos de las pandillas blancas y negras. Esta discusión se engarza con la teoría de la ciudadanía cultural, la que presupone que los latinos reclaman un espacio en relación con la sociedad blanca dominante. En estos casos, lo hacen respecto a los blancos, pero también en relación con los negros y otros mexicanos y latinos, con los que de hecho tienen más probabilidades de compartir las escuelas y las áreas públicas.<sup>243</sup>

<sup>243</sup>Véanse Flores y Rosaldo, 1997; Flores y Ben Mayor, 1997. La presión para la asimilación que yo identifiqué bajo la forma de las películas de Hollywood que plantean a las pandillas como la manera “real” de ser mexicanos, podría verse a manera de una presión que opera en contra de que los latinos reclamen una pertenencia existencial.

En suma, las pandillas aportan una estructura social de pertenencia que los jóvenes quieren y necesitan, pero cuyos padres no pueden proporcionarles directamente.<sup>244</sup> Estos jóvenes necesitan ayuda en la escuela, para adaptarse a su nuevo mundo y convertirse en hombres mexicanos, en un contexto en el que la hombría parece estar siempre en cuestión o comprometida. Las pandillas ofrecen una manera de rechazar, al mismo tiempo que cumplir las expectativas de los padres y de la sociedad, a la vez que las suyas propias. Son hombres, suscitan respeto y temor, en forma simultánea, es frecuente rechacen otros medios de lograr la hombría que les parecen imposibles: la escuela, un buen trabajo, una carrera. Los pandilleros son innovadores en el sentido de la tipología de la relación medios-fines del difunto Robert Merton:<sup>245</sup> carecen de los medios convencionales para lograr el éxito, innovan y buscan vías alternativas para alcanzarlo, con una minoría que hace uso de la violencia y del crimen.

### Tienes que unirte para defenderte

Durante una larga y calurosa tarde del 2001, tres pandilleros de los “Mixtecos locos” me narraron en un restaurante de Ticuani la misma historia fundacional en términos iguales, que había escuchado desde finales de los años ochenta. La historia es recurrente entre las pandillas cuyos integrantes son en su mayoría miembros de la segunda generación, nacidos en Estados Unidos; por la combinación de migrantes adolescentes y jóvenes de la segunda generación y las pandillas recién formadas por migrantes adolescentes. Griselda Pérez y yo habíamos conocido a estos tres cabecillas de los “Mixtecos locos”, una de las dos o tres pandillas mexicanas de mayor tamaño de la ciudad, tras más de cuatro años de regresar a Ticuani, para eventos como la Antorcha, vagar en el zócalo o jugar billar. Sabían que hacíamos entrevistas y nos ofrecieron contar su historia. Las pandillas mexicanas de Nueva York se formaron, dicen, porque los mexicanos tenían que defenderse de la violencia de los jóvenes puertorriqueños y negros de Nueva York, en las escuelas públicas, parques y estaciones del transporte subterráneo. En tanto que el conflicto étnico no es nuevo en las ciudades estadounidenses, sí contribuyó a generar gran número de pandillas mexicanas en un lapso de tiempo relativamente corto de cinco o seis años en la década de los noventa. La cita que sigue se da en un contexto donde ellos decían que en realidad no es posible protegerse si se está solo y les pedí que me dijeran más acerca de por qué sienten que “tienes que unirte con otros para defenderte”. Los temas de la masculinidad puesta en duda, comprometida o demostrada,

<sup>244</sup>Véanse Vigil, 1988 y Moore *et al.*, 1978 sobre las pandillas como instituciones de recepción.

<sup>245</sup>Véase Merton, 1938; 1968.

atravesan el relato de la historia fundacional, entendida esencialmente como una historia de antagonismo étnico con los puertorriqueños.

Horacio: Cuando yo llegué allá los puertorriqueños me asaltaban a cada rato y asaltaban a los amigos... Ya no venían los mexicanos y no más le van a robar, ¡ya no!... Ya todo eso ha cambiado. ...es una de las razones que la gente, las mexicanas se empezaron a unirse para protegerse de los morenos, los boricuas, son pero como tedigo, no todos, pero a mí me lo han hecho... nos quitaban lo que traíamos, las joyas, las cadenas, todo eso... Pues ellos usan esas palabras: ¡Dame los chavos, México! ¡Dame los chavos! (dinero)...

Homero: en vez (ahora), estamos en el bloque y ellos pasan, ya no es como antes que te insultaban ¡eh! ... Ahora ya no caminamos con la cabeza agachada porque ya tenemos un poco de reputación, ¿tú sabes?... Respeto... Antes, es no mirar a ellos, ¿verdad? Como ahora están haciendo ellos, ¿verdad? Antes, decían, México, ¡regrésate a tu país! (RS: ¿Y ustedes, qué decían?...) Solamente caminaba uno.

Los líderes de los “Mixtecos locos” subrayan que ahora tienen una reputación y que los puertorriqueños que antes los atacaban con impunidad ahora los respetan. Describen su vergüenza al tener que seguir caminando mientras los insultaban, con la “cabeza agachada”, y sin “verlos a los ojos”. Estas humillaciones los hacían sentir como putos que no podían obtener respeto por el código al que habían llegado a vivir. Algunos psicólogos, entre ellos James Gilligan y sociólogos como Elijah Anderson, Ruth Horowitz y Jack Katz han documentado en qué forma esos profundos sentimientos de vergüenza intensificaban la violencia entre los jóvenes, que los llevaban a estar conscientes en exceso de cualquier falta de respeto advertidas, a generar temor y miedo en respuesta a esos deslices percibidos, para demostrar quién es el verdadero hombre.<sup>246</sup> Al comparar la vergüenza en las voces de Horacio, Dionisio y Homero cuando contaban cómo seguían caminando con las cabezas agachadas, con la satisfacción que les escuchaba al hablar sobre el respeto que logran ahora, deja claro por qué la resistencia a los puertorriqueños se ha convertido en un elemento central de la narrativa de la formación de las pandillas mexicanas en Nueva York. La posibilidad de caminar sencillamente sin tener que enfrentar esa vergüenza se expresa en la apreciación de Dionisio en cuanto al cambio en el modo que los puertorriqueños los tratan en las calles. “En vez de asaltarnos como antes, ahora nos saludan...” como si se tratara de una interacción cotidiana normal.

<sup>246</sup>Véanse Katz, 1988; Anderson, 1999, 1990, 1978; Jankowski, 1988; Horowitz, 1983; Gilligan, 1991; Connell, 1995.

La descripción de sus sentimientos tiene que ver con los argumentos teóricos que relaciona este libro acerca de la emoción encarnada, la propiocepción social y la vergüenza como un afecto clave en la experiencia de género. Caminar con la “cabeza agachada” es una expresión física de vergüenza y manifiesta con toda claridad la incapacidad de responder. La incompetencia moral aquí, para tomar prestada de nuevo la expresión de Katz, es la incapacidad para responder con la “valentía” (*heart*) que requiere la masculinidad chola. Esta incapacidad para responder coloca a los cholos mexicanos en una relación ontológicamente femenina respecto a los puertorriqueños más poderosos, ante quienes deben ceder, así como una mujer ranchera típica tendría que hacerlo ante su marido. Pero, nos cuentan Dionisio y sus amigos, las cosas son diferentes ahora. Actualmente, los puertorriqueños nos mueven la cabeza, dándonos poder masculino, o nos respetan y simplemente dicen hola. No es accidental que Homero enfatice que ya no *caminan* con la cabeza agachada y que ya no tienen miedo de *ver a la gente a los ojos*. En la experiencia de *andar juntos* se perciben a sí mismos como poderosos, tanto en sus relaciones entre sí como con otros grupos. Al ser *vistos* por sí mismos y por los demás como poderosos, se sienten hombres físicamente fuertes cuyo honor masculino se encarna en su reputación de peligrosos. La cual les da poder para expiar su vergüenza culpable, y caminar *como hombres, en un grupo de otros hombres, en un mundo de hombres*.

No era pura imaginación de los mexicanos que fueran blanco de la violencia de los puertorriqueños y otros. Ciertamente, César, un traficante puertorriqueño de *crack*, al que Philippe Bourgois sigue en su libro de 1995, *In Search of Respect*, describía a los mexicanos como “presa fácil” para él y sus amigos porque carecían de documentos y se emborrachaban, lo que les impedía defenderse: “esos mexicanos se emborrachan como verdaderos locos, hombre. Todos los desplumaban; eran presa fácil porque eran ilegales, casi todos... nadie toma a los mexicanos en serio. Es una pequeña ola criminal. Que los mexicanos se jodan con el crimen en Nueva York. Es lo que está de moda hacer”.<sup>247</sup> De hecho, pasé una noche hablando con César y Burgois, junto con su otro informante clave, Primo, mientras ambos describían en detalle cómo atacaban a los mexicanos. Ellos, junto con otros, me dijeron que los jóvenes también esperaban afuera de los bares donde tomaban los mexicanos maltratándolos cuando salían, en especial los viernes –día de paga. El que algunos, entre ellos César, entendieran la opresión que ejercían contra los mexicanos como resultado de su condición de indocumentados y su mexicanidad, hace inteligible y razonable que los migrantes mexicanos adolescentes desearan organizar pandillas mexicanas para defenderse. Las percepciones de los mexicanos de que

<sup>247</sup>Bourgois, 1995: 79.

estaban siendo atacados eran correctas. Irónicamente, la mayor parte de la violencia de las pandillas de mexicanos es contra otros mexicanos, según se describe más adelante.

Cuando hacía trabajo voluntario con los vendedores de flores, a fines de los años ochenta y principios de los noventa, también escuché muchos reportes de mexicanos que eran objeto de ataques. Los vendedores protestaban en contra de lo paradójico que resultaba que la policía, según su opinión, hiciera valer injustamente las leyes contra la venta sin licencia e incluso los llevara a prisión, mientras que los dejaba desprotegidos de los crímenes violentos entre ellos robo, asalto y, en algunos casos, además homicidio, al vender flores. En efecto, supe de hombres y mujeres que salían de su hogar en la mañana, se les arrestaba por vender flores y carecer de documentos de identidad, pero no podían llamar a su familia porque ésta no tenía teléfono. Me dijeron que muchas veces los puertorriqueños, y en ocasiones los jóvenes negros y dominicanos atacaban a los vendedores de flores mexicanos porque traían dinero en efectivo y estaban solos. Ya se mencionó antes el caso de don Sixto Santiago Morales. Un vendedor con el que pasé mucho tiempo, fue atacado varias veces por los jóvenes puertorriqueños –“¡más una vez por el mismo grupo!”, dijo– y acabó hospitalizado. Los jóvenes le gritaban “¡vete México!” mientras lo golpeaban. En otro caso, yo viajaba en un vagón del tren con un grupo de vendedores de flores que llevaban sus carritos de flores hacia el depósito después de un día de trabajo. Un joven negro se acercó a una de las vendedoras y le exigió, en inglés, que le diera flores. Como solían hacer, todos voltearon a verme para que les tradujera, e igualmente hizo el joven. Traduje la exigencia de él y la negativa de ella. Él se enojó y comenzó a insistir, levantando la voz. Mi afirmación de que los vendedores ganaban poco dinero y que lo necesitaban para alimentar a sus niños lo hizo enojarse todavía más. Tratando de evitar que aumentara la tensión, le dije al joven que estos vendedores “no valían la molestia que se tomaba” –eran más bajos que él, él era más fuerte y más alto, ellos le tendrían miedo ¡y ni siquiera hablaban inglés! Con esto, movió la cabeza, sonrió y me dio un cordial apretón de manos. Mi lectura de su respuesta –que es sólo eso, pues no intenté darle seguimiento– era que había visto a los mexicanos como presas fáciles, pero su interacción conmigo le había dado el reconocimiento de superioridad y hombría que estaba buscando, por lo tanto ya no hizo mayores esfuerzos por quitarles las flores. Al señalar la vulnerabilidad de los vendedores y el poder del joven logré disolver el conflicto latente.

El tema de la victimización inspirada en motivos étnicos aporta una justificación para la violencia en las historias que cuentan los pandilleros mexicanos –los mexicanos pelean para exigir respeto de quienes los oprimen. Las dos historias que siguen, narradas por pandilleros de escuela media, tienen los mis-

mos elementos morales enmarcados en términos étnicos, con un logro por tratarse de una masculinidad específicamente mexicana: ataques previos de otros grupos étnicos, vengados y transformados porque los mexicanos se han organizado y demostrado su valentía. En ambas historias, los mexicanos ya no agachan las cabezas, sino que responden a la agresión de quienes les faltan al respeto o los atacan. En el primer caso, un joven mexicano, Francisco, describe su respuesta al ver a su primo golpeado por una pandilla compuesta principalmente de afroamericanos, a la que llamo “Los caballeros”. El primo no hablaba mucho inglés y acababa de llegar a Nueva York. Francisco habla con su amigo Enrique y con Agustín Vecino, un estudiante de Columbia que ayudaba en la investigación de este proyecto.

Francisco: Le quitaron el dinero... (hace gestos como si hablara con quienes lo perpetraron). Y entonces, cuando ustedes le quitaron el dinero a mi primo –voy para allá. Tengo mis bates. Estaba buscándolos. Sabía quiénes eran... lo molestaban. También es por eso que me suspendieron en la escuela. Porque ellos lo golpearon. En mi escuela... me dijeron mis amigos: golpearon a tu primo en la escuela. Corrí para allá y lo vi todo golpeado. Con un ojo morado. Estaba azul. ¡Estaba fregado! Lo mandaron al hospital... Sí, como si lo hubieran golpeado por todos lados... Yo estaba furioso... eso fue lo que decía el reporte de la policía –por todas partes... así que nomás vi a los muchachos y (gestos como agitando un bate) –¡esto es por él!

Un ajuste de cuentas tan directo e inmediato difiere drásticamente de los días en que “uno simplemente seguía caminando” que describían los “Mixtecos locos”. Agarrar un bate y golpear a alguien que había golpeado a tu primo novato –a pesar del hecho de que la víctima perteneciera a una banda más grande– muestra “valor” y proyecta una imagen de temeridad y violencia que conlleva a un pandillero duro cuya virilidad está fuera de duda. Aquí también vemos la expresión física de una retribución que se experimenta como justa, que se revive en la entrevista cuando agita el bate imaginario con gran fuerza y satisfacción para castigar a quien se atrevió a transgredir las normas en contra de su pariente mexicano. Francisco fue entonces suspendido en la escuela y se puso en donde estaban “Los caballeros”. El primer día decidió “estoy arriesgando la vida” y se negó a regresar a esa escuela. Finalmente fue a una en la que había pocos Caballeros, y formó ahí su propia pandilla mexicana, “para protección”, dijo.

El segundo caso tiene elementos similares y también se narró heroicamente. De nuevo, los mexicanos ayudan a un amigo en contra de la agresión de los Caballeros afroamericanos. Lorenzo describe la acción:

Estábamos en un pleito contra los Caballeros, todos los mexicanos. Francisco fue derecho a un blanco y le dijo: “¡si vas a golpearme, hazlo ahora!” y él (el Caballero) no hizo nada. En toda la escuela, hay como unos 700 Caballeros –¿son muchos?... estaban enfrente de la oficina del decano y no pasó nada. Luego, en el comedor, los Caballeros golpearon a David... pero nosotros entonces... golpeamos luego al guardia de seguridad que sostuvo a David mientras el otro tipo lo golpeaba... con bandanas en nuestras caras.

Esta narración también es rica en masculinidad pandilleril, que surge en el contexto del conflicto económico. Es recurrente la imagen de David y Goliath—seis o siete mexicanos pelean contra una pandilla que llega a 700 en la escuela. Además, al preguntarme si “¿700 son muchos?”, Lorenzo quiere decir que es tan temerario que ninguna cantidad lo asustaría. Sin embargo, los mexicanos se enfrentaron a “Los caballeros” frente a la oficina del decano, donde podía haber surgido una pelea y cuando buscaron cobrarse por el ataque a David, no atacaron a uno solo de los “cientos” de Caballeros a la mano, sino al guardia de seguridad que ellos sentían había intervenido injustamente en la pelea. Me sorprendió que atacaran a un empleado de la escuela, aunque sospecho que anticipaban consecuencias menos severas por ello. El mensaje que subyace a la narración de estas dos historias es el mismo: si te metes con un mexicano, ahora tendrás que pagarlo. Según lo expresó César, se acabó la época en la que se abusaba de los “ilegales” en una “minioleada de crimen”.

### *La migración de adolescentes y el crecimiento de las pandillas*

Si el antagonismo étnico sirvió de catalizador del surgimiento de pandillas mexicanas en Nueva York durante los años noventa, también fue así con el crecimiento de la migración de adolescentes. El número ascendente de migrantes adolescentes incrementó el tamaño de las bandas y su propensión a la violencia. Que se tratara de migrantes adolescentes tiene importancia teórica porque muestra que la formación de pandillas se da técnicamente a partir de migrantes de primera generación y no de la segunda generación de nacidos en Estados Unidos, como suponen muchas teorías. No es sólo el crecimiento en el número de adolescentes, sino la vulnerabilidad por la edad en la que se trasladan dentro de un periodo de acelerada migración, por lo que la formación de pandillas se disparó tan rápido en Nueva York durante los noventa. Más adelante, Nacho, un hombre nacido en Brooklyn, que tiene poco más de veinte años, quien había estado en la pandilla de los “Rancheros de Brooklyn”, una banda de gran tamaño e influencia desde los años ochenta, se extiende en sus declaraciones anteriores en el sentido de que las pandillas mexicanas se transforma-

ron a mediados de los noventa cuando se les unieron tantos jóvenes inmigrantes mexicanos. Había ido a la escuela o crecido con la mayor parte de los miembros que habían estado mucho tiempo en la pandilla.

Nacho: Los “Rancheros de Brooklyn” empezaron con muchos que habían nacido aquí... Luego... los “Rancheros de Brooklyn” se hicieron grandes. Mucha gente de México comenzó a llegar y tenían tanto miedo de no ajustarse que simplemente ingresaban a través de alguna otra pandilla más chica... y entonces comenzaban a decir mentalmente: “podría estar en este país y que todos me temieran”...RS: Así inició con muchos de los tipos nacidos en Estados Unidos y ¿luego de repente se hizo más grande cuando tuvieron esta gran corriente de llegada de nuevos inmigrantes mexicanos jóvenes? Nacho: los jóvenes inmigrantes mexicanos, sí... podían llegar en primer año (de escuela secundaria), el rango de edad en esa época es de unos 14 a 16 o 17... muchos de ellos iban a la escuela, pero la mayoría empezaba a trabajar.

La narración de Nacho se ajusta perfectamente con la época en que se dio la reunificación familiar basada en la “amnistía” de 1986 de la Ley de Reforma y Control de la Inmigración (IRCA). Tras obtener la residencia temporal en 1987 o 1988, un inmigrante que cubriera los requisitos podría acceder a la residencia permanente o incluso a la ciudadanía para mediados de los noventa, lo cual le permitía solicitar que su esposa e hijos ingresaran a Estados Unidos. El gran flujo de entrada de los hijos de inmigrantes de la región de la mixteca, para mediados de los noventa contribuyó a aumentar la actividad de las pandillas, en parte porque la migración que produjo estaba menos organizada de lo que había estado la anterior, por la manera en que se ligaba con las negociaciones de los inmigrantes y con una adolescencia cambiante.

Lo extraordinario fue que más miembros de las pandillas eran migrantes adolescentes y éstas empezaron a funcionar como una institución de recepción y reclutamiento de migrantes. Los miembros de las pandillas nacidos en Estados Unidos reclutaban a sus propios parientes en México para que se unieran a la pandilla y ofrecían a los migrantes recientes, quienes solían sentirse abrumados, una estructura social de pertenencia. En una entrevista aparte, Pedro, un antiguo cabecilla de los “Rancheros de Brooklyn” cuando Nacho era miembro de la pandilla, me describió de qué modo funcionaba esto y calculó el porcentaje de la pandilla nacido en México o en Estados Unidos.

Mitad y mitad... No tenían familia cuando llegaron aquí desde México, así que no tenían otra opción (más que) juntarse con estos tipos. Es como una

segunda familia para ellos. Cuando tomaban en las casas de los otros, se emborrachaban, al día siguiente despiertan y hacen lo mismo... los dos tipos que comenzaron los "Rancheros de Brooklyn"... nacieron aquí, pero... comenzaron por reclutar a miembros que llegaban de México de la misma familia... Sí, venían de México, esparcían el rumor de que eran una de las pandillas más poderosas. Y a los tipos les gustaba la idea, querían ser parte de ella.

En este caso, la pandilla funciona como una institución de recepción para la juventud migrante recién llegada, quienes probablemente en una época anterior de migración hacia Nueva York se habrían integrado en las redes de trabajadores jóvenes que ahorraban dinero y se regresaban, participando en la migración circular, o en las redes de las familias establecidas. Mientras que las pandillas han cubierto antes estas funciones, por ejemplo en California, es notable la rapidez y la escala en que llegaron a conseguirlo, en Nueva York durante los años noventa. Nacho, nacido en Estados Unidos, reitera el análisis de Pedro al describir cómo él y los migrantes adolescentes recién llegados buscaban un espacio en el cual sentirse a sus anchas y de nuevo compara el papel de la pandilla con el de la familia.

Quizá en donde tú vivías había un par de tipos que pertenecían a las pandillas... y si querías refrescarte debías hacerlo con ellos... y comienzas a tomar y ves que estos tipos no son tan malos. Y a la siguiente semana quieres volver a ir y lo siguiente de lo que te enteras... después de tu trabajo comienzas a ir directo para allá, encuentras a todos tus amigos y empiezas a tomar. Y luego es como, hey, vamos a una fiesta... y todo lo demás simplemente va tomando forma, luego bam, estás en una pandilla. Tienes pleitos con ellos, has hecho todo y eso es –los consideras... como a tus primeros, no sé, como a tus padres.

Mientras Nacho hablaba de la función familiar de las pandillas, Lazario, en una entrevista de grupo con Nacho y otros, relacionaba el crecimiento de las pandillas con el aumento en la cifra de adolescentes que migraban sin sus padres. "La mayoría... (son) adolescentes... lo suficientemente grandes para sostenerse a sí mismos", que viven con "mi hermano... mi hermana o tía, lo que sea. Tienen un lugar para llegar aquí". Se hacen amigos porque los invitan a fiestas a tomar, una parte fundamental de convertirse en miembro de la pandilla, como había observado el proceso entre sus amigos. Él no iba a esas fiestas para evitar que se "le enfrentaran" o que lo reclutaran. Es de notar que aunque estos jóvenes tienen "un lugar para llegar", dependen en la mayor parte del

apoyo social de otros adolescentes, con frecuencia de nuevos conocidos, con los que salen a tomar. Tales rutinas sugieren que estos nuevos inmigrantes están solos casi todo el tiempo, lo que hace que el sentido de pertenencia de las pandillas sea todavía más atractivo. Es ahí donde sentían que tenían su lugar.

Esos adolescentes independientes también han formado sus propias pandillas. Donal, un joven nacido en Estados Unidos pero criado en Puebla, en 1998 inició “Los abandonados”, pandilla compuesta casi en su totalidad por migrantes adolescentes. Intencionalmente incrementó el tamaño de su pandilla al reclutar a estos migrantes, de modo que tendría más “soldados” y sería más fuerte. Al comparar la pandilla con la familia, le dijo a Sara Guerrero Rippberger que mandaba por más soldados porque “es como con los niños, como que hay una cabeza principal, y –lo que yo ordeno, ellos hacen. Así que ellos mismos se llaman soldados, porque es como, um, cómo te diré... si se presenta algún problema, bien, ves, *ellos se meten por mí, ¿ves?*” Donal describió también cómo les decía a sus soldados mexicanos inmigrantes que debían estar orgullosos de ser mexicanos porque veía que muchos mexicanos nacidos en Estados Unidos hacían que los recién llegados se avergonzaran o se sintieran menos por ser inmigrantes.

La rapidez, la facilidad aparente y la supuesta falta de conciencia con la que estos adolescentes describen cómo se convirtieron en miembros de las pandillas dejan entrever que su necesidad adolescente de estructuras sociales de pertenencia está siendo cubierta por las pandillas y no por otras instituciones. Las condiciones en que se incorporan en Nueva York llevan a una falta de “proyecto impulsor”, algo mayor en la vida que ellos mismos y a lo que puedan dedicarse.<sup>248</sup> En cambio, al reunirse con alguien y convertirse en compañeros de bebida, establecen un sentido de pertenencia y poco después “siguen junto a ellos” en las peleas y “bam, estás en una pandilla”. Las metáforas de la familia son recurrentes en estas narraciones, porque expresan el sentido que los jóvenes quieren pero aparentemente no tienen y porque los grupos de compañeros se convierten en referentes muy importantes durante la adolescencia. Mientras que la experiencia de necesidad de pertenencia es especialmente intensa entre los migrantes adolescentes, también está presente en la segunda generación, de nacidos en Estados Unidos, quienes han sabido de la historia de los adolescentes migrantes por estar en las bandas con ellos. Las citas anteriores reflejan una necesidad de “ajustarse” lo cual lleva a que se forjen amistades rápidamente en ámbitos donde no hay supervisión de adultos, y el alcohol no sólo está presente, sino que su consumo es un propósito fundamental. Esas condiciones aumentan el peligro de violencia y a la vez permiten la expresión de una imagen de cholo hipermasculina, que se convierte en el modelo más atractivo de masculinidad en su adolescencia trasplanta-

<sup>248</sup>Véase Mutter, 1999.

da en su carácter de migrantes. No les parece digno gastar su tiempo en el modelo del inmigrante trabajador, pero de la segunda generación, capaz de una movilidad ascendente, les parece imposible. Mientras tanto, son “seducidos”<sup>249</sup> por el poder que el ser miembro de una pandilla les da sobre los otros.

### *La migración de adolescentes y el crecimiento de la violencia*

Este incremento en la migración de adolescentes sirvió como catalizador de dos ejes de tensión entre las bandas de mexicanos y dentro de ellas. En primer lugar, algunas pandillas establecidas e influyentes como los “Rancheros de Brooklyn” se transformaron, de estar compuestas sobre todo por jóvenes nacidos en Estados Unidos, a estar constituidas en su mayoría por migrantes adolescentes. Y también han surgido grandes cantidades de *crews* y pandillas compuestas casi totalmente por migrantes adolescentes y es frecuente que intenten probar su temple al confrontar a las más antiguas pandillas establecidas de mexicoamericanos. Este eje de conflicto basado en el lugar de nacimiento coincide además con uno generacional o de edad. Es frecuente que estos nuevos migrantes adolescentes no respeten la autoridad de los miembros más viejos de las pandillas de nacidos en, lo que lleva a rivalidades y tensiones dentro de la misma pandilla o entre pandillas de migrantes adolescentes frente a las mexicoamericanas. Los jóvenes pandilleros migrantes me han dicho que resienten a los mexicoamericanos nacidos en Estados Unidos, de quienes piensan se sienten superiores a los recién llegados. Un ejemplo trágico es cómo las tensiones entre una pandilla más vieja, constituida con miembros nacidos en Estados Unidos principalmente, y una formada por migrantes adolescentes le costó la vida a un joven, al ser apuñalado afuera de una escuela secundaria de la ciudad de Nueva York, caso que seguimos de cerca en el año 2000. Pedro, a partir de su propia experiencia como cabecilla de la pandilla de los “Rancheros de Brooklyn”, describe el problema generacional:

Antes.. había jóvenes, pero respetaban a los cabecillas más viejos... Si trataban de provocar una pelea, tenían que ir primero con los cabecillas... Ahora ya no hablan con los líderes... simplemente van, agarran la pistola y hacen lo que tiene que hacer. (RS: ...¿quiénes están más dispuestos a disparar?)... los inmigrantes (están) más dispuestos... conocen el sistema... que si eres un joven y le disparas a alguien, no vas a tener una condena larga... tratan de demostrar que también son chingones... que eres el hombre... luego se esparce el rumor a las otras bandas, yo el mero, ese cabrón que está ahí es *uno*

<sup>249</sup>Katz, 1988.

*de los meros chingones... cuidado con él. Luego tratan de conservar un perfil alto... y andan como, ahora ya tengo respeto... soy uno de los meros meros... están orgullosos de eso.*

Los migrantes adolescentes quieren mostrar que son meros meros, que ya no tienen que ceder ante los cabecillas de la pandilla para empezar a “tranquearse” a alguien: que pueden llegar directamente a la violencia. También explotan su juventud al confrontarse con otros miembros más viejos de la pandilla. Un buen número de pandilleros mayores se acerca a los treinta años, y se resiste a recurrir a la violencia porque legalmente es adulto, además ya tiene expediente criminal, lo que incrementa el riesgo de una condena larga en prisión por los delitos posteriores. En contraste, los migrantes adolescentes saben que serán juzgados como menores si se les aprehende, o creen que simplemente podrán huir a México si se ven en la necesidad. Afirman una masculinidad más chingona de pandillero y están “orgullosos de ella”. Irónicamente, su juventud les permite afirmar una versión más dura de su masculinidad como pandilleros que la que muestran sus contrapartes más viejas y con más experiencia, de los pandilleros nacidos en Estados Unidos.

Un grupo de amigos mexicanos y nacidos en Estados Unidos, entre ellos Nacho, discutieron esto con Sara Guerrero Rippberger y conmigo en una entrevista grupal de todo un día en 1999. Algunos habían sido miembros de las pandillas y otros nunca habían estado en una pero sabían de ellas por sus experiencias en la escuela, en los sonidos y en el barrio. Describían que la edad de los pandilleros era menor –trece o catorce años en la actualidad– en comparación con la de antes, que era de diecisiete o más, dijeron que los pandilleros de antes ya eran “maduros”. Debido a que “ya eran grandes”, al enfrentarse con un posible conflicto lo evaluaban más seriamente: “y luego decían como que, *¿sabes qué?* Eso no vale la pena... o lo que fuera. Como que lo pensaban más”. Veían a estos jóvenes en cierta forma más peligrosamente violentos: “es como que te encuentran en la calle, solo y vienen cuatro con los que no te llevas bien y ya estuvo, ya estás muerto, ahí mismo... te matan”. Napoleón resumió: “no estamos en los ochentas o algo así. Las pandillas son diferentes –jóvenes de 16 años matan a otros niños– saben cómo usar una pistola. Tienes a muchachitos matando gente”. En una entrevista posterior, Nacho se extendió y expresó su creencia de que los migrantes adolescentes son más violentos porque quieren probar que son más duros que otros miembros de la pandilla. Contesta mi pregunta de por qué los migrantes adolescentes están “tan empeñados en intentar probar lo malos que son”:

No tengo idea. Antes era como que para que todos te respetaran, nomás para presumir... tengo tantos huevos como tú... empecé a andar con los Ran-

cheros de Brooklyn porque quería probarles a todos que era tan fuerte como ellos. Ahora es completamente diferente. Ahora son muchachitos, ya están en las pandillas –todavía ni sabes cómo limpiarte el pinche culo y ya quieres estar en una pandilla. Es tan estúpido. (Antes) era como a los 17 o los 20 o 22 (años de edad). Ya era gente más vieja... que pensaba... Antes no había tanta violencia... eran puros pleitos de golpes. Ya sabes: puedo fregarte si tu puedes fregarme. Y ahora es más de apuñalar, hay más pistolas que antes... Y ahora, estos muchachos tienen cuchillos, creen que son tan malos... y ya ves, los más viejos realmente peleaban con los puños y con la mente. Si pensaban que había una mala situación frente a ellos entonces no peleaban.

Nacho expresa una percepción general de que se alejan de un periodo anterior en el que se daban pleitos a puñetazos donde las puñaladas eran raras, hacia una violencia más rápida y mortal. Mientras que mis notas de investigación de campo, mis recuerdos y mis entrevistas con los miembros de las pandillas a principios de los años noventa muestran que había apuñalados, baleados y muertos hace diez años, era algo que ocurría muy rara vez, la mayoría de los pleitos se daba entre *crews* no entre pandillas formadas mucho tiempo atrás. Es interesante que Nacho parezca perplejo por el nivel y la intensidad de la violencia, lo que sospecho es un reflejo tanto de un cambio en la realidad hacia una mayor violencia, como en su postura y la distancia que toma frente a ella. Ahora que no está involucrado en las pandillas, Nacho reconoce y teme a la nueva violencia. Esto pasó también con los “Hallway Hangars”, (literalmente, los “Quien andan por el corredor”) una *crew* de americanos blancos analizada por el urbanista Jay MacLeod; las cosas se volvieron más violentas, pero también eran más viejos y temían más sus efectos.<sup>250</sup> De ahí que, mientras la imagen de las pandillas que pelean sólo con los puños y por el honor parece ajustarse a lo que quieren proyectar, ello se aproxima a la vida de las pandillas de finales de los ochenta de manera más fiel que en la actualidad. Además, ese periodo anterior tenía mucho menos pandillas, un nivel menor de organización y de alianzas entre ellas. Los efectos en Ticuani también son distintos, como veremos más adelante.

*La creación de un espacio mexicano masculino  
y un espacio de las pandillas en las escuelas,  
los sonidos y otros espacios públicos*

La creación de un espacio público más mexicano por los jóvenes fue otro elemento clave que contribuyó a la formación de pandillas mexicanas. Como ya se

<sup>250</sup>Véase MacLeod, 1991.

discutió en el capítulo dos, la mayor parte de los mexicanos no vive en barrios “mexicanos” y sienten que viven en barrios puertorriqueños o negros. En especial durante los años ochenta y principios de los noventa, se enfrentaron con el problema real de no tener un espacio geográfico que estuviera poblado mayormente por mexicanos. Éste fue creado de diversas maneras. Primero, como se hizo notar, durante los años noventa surgieron varios “pequeños Méxicos”, en los cuales se dio una notable aglutinación de habitantes, aun cuando no llegaron a ser mayorías. Como documenta el sociólogo urbano Gerald Suttles a principios de los años sesenta, no es necesario que un barrio o áreas de éste sean totalmente de carácter “mexicano”, “italiano” o “griego” para que se les conciba como pertenecientes a ese grupo; el control del espacio público y las nociones adolescentes del territorio étnico tienen un mayor peso. De acuerdo con esto, y cada vez en la década de los noventa, los pandilleros me decían que sus bandas controlaban un territorio que alcanzaba mayores áreas geográficas, aunque su control se entendía sobre todo en términos de su posesión frente a otras pandillas de mexicanos. Grupos diferentes, como los italianos, también podían decir que ese espacio era suyo, sin ser cuestionados por los mexicanos. De ahí que durante los años noventa, la posesión de un “jardín” geográfico constituyera una forma cada vez más importante para que se formara un espacio público mexicano por los miembros de las pandillas. Este mecanismo de posesión de un territorio geográfico se asume por parte de la mayor parte de la investigación sobre las pandillas como un elemento operativo en la formación de las bandas.

No obstante, en esa década se crearon muchos otros tipos de espacios mexicanos, lo que permitió a las *crews* y pandillas mexicanas encontrarse, socializar, desafiarse entre sí y a los mexicanos que no eran miembros de pandillas, lo que facilitó la “socialización en la calle”.<sup>251</sup> Diferencio de nuevo entre el espacio geográfico (territorio físico), espacio social generado por las relaciones entre la gente, lugares e instituciones y el espacio emergente que existe en un determinado espacio geográfico que durante cierto tiempo hospeda y en efecto constituye una comunidad dispersa. Tal constitución implica el contacto cercano a gente que normalmente no tendría interacciones sostenidas cara a cara. Las fiestas son un ejemplo de esos espacios emergentes, como son los congresos de profesionales. Dichos espacios promueven también un sentido de tiempo social acelerado al que se hizo referencia en el capítulo 6, porque a través de ello se hace posible la repetición de las interacciones sociales en un nivel que normalmente no es factible. En el caso de los mexicanos (dentro y fuera de las pandillas) en Nueva York, un club de baile o un parque se convertiría en “mexicano” porque los mexicanos lo utilizan, aunque más tarde se vayan.

<sup>251</sup> Véanse Vigil, 1988; 2002; Anderson, 1999; Katz, 1988; Horowitz, 1983.

Una segunda forma de espacio emergente puede describirse como un tipo de universo social mexicano paralelo que existe en la misma localización física que las actividades. De ahí que, en una ocasión en que caminaba en los alrededores de una escuela secundaria con un joven que consideraba la posibilidad de unirse a una pandilla, aprendí qué parte de la escuela y a cuáles estudiantes debía él evitar, cómo viajaba a casa por determinadas rutas y no por otras, y qué escuelas secundarias debía evitar debido a las pandillas rivales. Ningún elemento de esta topografía era visible a sus maestros o la mayoría de los otros estudiantes; no portaba ningún color de la pandilla y no les contaba a otros estudiantes no mexicanos en la escuela acerca de su relación con la pandilla. El mundo de las pandillas mexicanas en las que habitaba, que le presentaba peligros especiales, existía dentro y fuera de la escuela, podía hacerse un mapa de él, pero en gran parte era invisible para los demás. Algunos autores hablan acerca de la manera en que pueden existir múltiples mundos sociales, con frecuencia desconocidos entre sí y dicen que estos espacios están “amontonados” (*stacked*) en el espacio geográfico.<sup>252</sup> No me gusta la metáfora del amontonamiento, que implica que estos mundos están unos encima de otros y no ocupan el mismo espacio físico. La metáfora de un universo social paralelo en el mismo espacio geográfico expresa más adecuadamente el sentido de que el mundo de estos jóvenes mexicanos existe de manera paralela a los otros mundos en ese lugar.

Las escuelas públicas fueron un lugar importante para la formación y crecimiento de las pandillas. Cándido describe de qué modo los antagonismos étnicos impulsaron a los mexicanos a formar pandillas y la forma en que la violencia aumentó cuando se dieron cambios a partir de la transición de los conflictos interétnicos de baja intensidad dentro de la escuela, hacia la violencia entre mexicanos fuera de ella. Cándido responde a la pregunta de Sandra Lara, “¿cómo te involucraste con estas pandillas?”

Esto se desprende de mi patriotismo... (Antes) de estar en México no me juntaba con muchos mexicanos, sólo mis primos y mi familia pero no con otros mexicanos. Me juntaba con... puertorriqueños, afroamericanos, en la (secundaria) Graves. Había muchos mexicanos, pero no hablaba con ellos hasta que comencé a juntarme con uno o dos y luego se formó una pequeña cadena y empecé a conocer a otros... Luego me di cuenta de que muchos de ellos eran molestados por otros grupos étnicos y eso me hacía enojar, no sólo a mí, sino que claro que también a ellos... éramos jóvenes, quizá unos 15 o 16 años y decíamos... no vamos a aceptar esto. Si nos unimos no nos harán

<sup>252</sup> La introducción de Pries, 2001, ofrece una visión general de esta literatura.

nada y se formó un grupo, pero en la secundaria no se le llama grupo, sólo le llamamos una pandilla y se convirtió en eso. Teníamos confrontaciones, algunos se fueron, otros se quedaron, a algunos los suspendieron, otros quedaron lastimados... Después de un tiempo teníamos una reputación y luego otras pandillas empiezan a verte. Te llevas bien con algunos pero no con otros. Hay muchas pandillas de mexicanos por ahí. Cuando creces te vas a un círculo más grande, no sólo te quedas en una pequeña pandilla de la escuela secundaria. Te vas a una pandilla callejera más grande...

Cándido sintetiza una historia que he escuchado muchas veces. La justificación de la pandilla va de la defensa étnica dentro de la escuela a los conflictos intra-étnicos más intensos dentro y fuera de la escuela. Este proceso se ve facilitado por la confluencia de la llegada de los migrantes adolescentes, los peligros de la violencia adolescente y por el “encauzamiento” que se da en las escuelas de la ciudad de Nueva York desde la básica hasta las secundarias. Este encauzamiento se concentraba en una población de mexicanos que en otros renglones se encuentra bastante dispersa, en especial en aquellos que han permanecido en su escuela de zona durante su carrera escolar entera. De ahí que para muchos puertorriqueños la secundaria fuera la primera vez que estaban *dentro* de una escuela con un gran número de mexicanos, de quienes pensaban “invadían” sus barrios, provocando la agresión. De igual manera, muchos mexicanos me dijeron que en la escuela secundaria fue la primera vez que asistían a una en la que había gran número de mexicanos aparte de ellos, con lo que veían la posibilidad de defenderse, colectivamente, como mexicanos, de los ataques. Además, los estudiantes mexicanos más pobres y que cumplían menos con la escuela tenían más probabilidades de ser encauzados hacia una escuela secundaria dentro de su zona, con lo que se concentraba a los mexicanos con mayores probabilidades de unirse a una pandilla. Los mejores estudiantes se van fuera de su zona, hacia escuelas secundarias con menos mexicanos.<sup>253</sup> Las pandillas de mexicanos también se formaban en escuelas con menos mexicanos cuando estudiantes como Francisco se aliaban con pandillas mexicanas de mayor tamaño fuera de la escuela con el objeto de “tener un respaldo”. Para el creciente número de migrantes adolescentes que entraron a la secundaria durante los años noventa, esta concentración significó que una dimensión primordial de las presiones hacia su resocialización y asimilación era el conflicto inter e intraétnico y encontraban a camaradas migrantes adolescentes listos para defenderse entre sí. En este contexto, es fácil imaginar cómo los migrantes adolescentes concebían sus vidas a través de una narración que representaba a la migración

<sup>253</sup>Véase Smith, 2002.

como un proceso peligroso y humillante y que requería de la defensa colectiva de sí mismos.

Dentro de este mundo mexicano paralelo en el interior de la escuela, las pandillas operan de maneras particulares. Si ninguna pandilla es “dueña” de la escuela, se da una competencia por controlarla y obtener nuevos miembros. La “dueña” de una escuela debe vigilar constantemente sus dominios y reclutar a nuevos miembros. Lo cual se da a través de la amistad o la “coerción contextual”. Los nuevos grupos de amistad de los mexicanos se forman en la escuela a partir de una mayor población de mexicanos y algunos que no son miembros de las pandillas se les unen en algunas actividades como faltar a clases; en general “andan” con ellos. Esos amigos pueden “andar con” una banda y estar en su órbita social, pero no estar “bajo” ellos, lo que significa que no son miembros iniciados. La coerción contextual se da cuando los miembros de una pandilla mexicana que van a una escuela se “plantan” ante cualquier otro mexicano y le preguntan “¿con quién andas?” para determinar si tienen alguna filiación en las pandillas. Puede que acepten la declaración de algún estudiante cuando dice que con ninguna; si no la aceptan, una advertencia, una mirada de sospecha, o una persecución y golpiza pueden sucederse. Debido a que muchos estudiantes están constantemente plantándose frente a otros y a que cada vez existe el peligro de que se de un conflicto, los varones mexicanos, en especial en esas escuelas, sienten que tienen que ser capaces de evitar esas situaciones o afiliarse o unirse a una pandilla de modo “que alguien los respalde”. Federico me dijo que quería unirse a los “Vaqueros feos”, porque sus rivales ya se le habían plantado enfrente suponiendo que era un miembro debido a su amistad con algunos, así que se uniría para estar seguro y “ser algo”. En los tres años que lo traté, Federico cambió de ser un alumno en clases especiales para ellos que tienen buenas calificaciones (*honors student*) a convertirse en un desertor de la escuela secundaria, que de hecho se unió y luego dejó la pandilla. Una de las razones por las que dejó la escuela fue que sus amigos, la mayor parte de los cuales estaban o andaban con las pandillas, le habían dicho que “la universidad no es para los mexicanos” y que cualquiera que le dijera lo contrario lo estaba humillando. A pesar de la existencia de otro grupo de amigos, sobre todo mujeres, que iban a la universidad, y la mía (un profesor blanco casado menor de los cuarenta años) que le decían que podría ir, creo que acabó por salirse de la escuela porque sentía que podría defender mejor su masculinidad y a sí mismo con la pandilla que con sus amigos que se encarrilaban a la universidad.

El reclutamiento en las pandillas y la confrontación entre ellas ocurren fuera de la escuela o en el camino desde o hacia ella. Las pandillas más jóvenes que intentan establecerse con frecuencia escogen como blanco a escuelas específicas frente a las que se pasean para luego plantarse como provocación ante cualquiera que parezca “mexicano”. El curioso resultado es que algunos jóve-

nes mexicanos que “no parecen mexicanos” logran el “pase” y nadie se les planta enfrente mientras que otros, que “realmente parecen mexicanos” reciben constantemente ese tratamiento. Noé, un antiguo miembro de una *crew*, quen tiene parientes activos en las pandillas, describe ante quién y por qué se plantan los pandilleros. Los mexicanos son el blanco principal, identificados por sus acentos, ropas holgadas y cortes de pelo desvanecido. Además, también existe lo que yo llamo una “ciencia racial de la calle” que utilizan los miembros de las pandillas para intentar identificar a otros mexicanos que pueden estar en las pandillas. Noé la describe en un correo electrónico:

Los principales blancos para “plantárseles” (*stepping up*) son los mexicanos. No se persigue a ningún otro grupo a menos que haya alguna especie de historia con otros grupos o que compitan por el territorio del barrio... Y no es difícil distinguir a los mexicanos respecto a otros grupos, a excepción de los guatemaltecos o ecuatorianos. Sin embargo, hay diferencias notables que evitan que los mexicanos se equivoquen. Por ejemplo, los ecuatorianos y los guatemaltecos son de complexión más delgada, tienen una apariencia más indígena, con los huesos de las mejillas más arriba y caras más largas, mientras que mexicanos tienen cabezas más redondas, una complexión más oscura y tienden a ser más bajos.

Algunos jóvenes mexicanos me han dicho que no se les plantan “porque parezco dominicano” o “porque parezco ecuatoriano”. Es frecuente entonces que el plantarse enfrente de otros incluya a muchos mexicanos que no están en las pandillas pero que simplemente se vistan de manera holgada, para seguir la moda dominante entre los muchachos. Algunos jóvenes a los que entrevisté me dijeron que mis pantalones Gap de corte “easy fit” estaban “demasiado apretados” o que “apretaban como locos” y se reían de mí; vestirse como yo simplemente estaba demasiado fuera de moda para cualquier joven que se respetara en este grupo demográfico. ¡Yo estaba peor que los migrantes recién llegados! Quienes se plantan frente a otros también dejan pasar a una cantidad significativa de mexicanos cuyas caras no “lucen” mexicanas —se ven demasiado indígenas, o muy claros, o tienen “caras más largas”, en palabras de Noé. Esta descripción sugiere que las fronteras entre el mundo del cholo y el regular son porosas y no siempre pueden verse fácilmente. Uno puede vestirse de la manera incorrecta o ser visto de forma errónea y de repente se encuentra trasladado de una situación normal y pacífica a una confrontación potencial con las pandillas.

Las “fiestas mexicanas” en Nueva York también dan a las pandillas la oportunidad de confrontarse y reafirmarse entre sí. Las fiestas incluyen el *sonido* o fiesta mexicana con DJ, por lo general se dan en clubes rentados y otras fiestas

*semipúblicas* como bautizos, quince años u otros grandes acontecimientos que se agrupan bajo el término de “fiestas mexicanas”. En los sonidos, los DJ viajan por las cinco demarcaciones de la ciudad de Nueva York y el norte de Nueva York, además, es frecuente que pandillas concretas viajen con ellos. Algunos *sonidos* también son transnacionales, viajan de México a Nueva York ida y vuelta, tocando para sus amigos y parientes, incluidos los miembros de las pandillas, a ambos lados de la frontera. Los sonidos representan una oportunidad para afirmar la identidad y desafiar a otras pandillas, mandando por ejemplo “gritos”, que son saludos o mensajes que el DJ declara ante la multitud. La gama que pueden recorrer va desde las porras hasta la provocación directa a otras pandillas, presentes o no. Los sonidos son especialmente importantes para los migrantes adolescentes y por tanto para las pandillas de adolescentes, debido a que muchos sonideros (DJ) enfocan su música hacia los vínculos con México. También se envían gritos que no están relacionados con las pandillas, por parte de gente en México a la de Nueva York, y a México desde Nueva York.<sup>254</sup> De esta forma, el sonido constituye una atmósfera cargada: los migrantes adolescentes sienten gran nostalgia por México, además, que deben estar vigilantes de las agresiones de otras pandillas de mexicanos, muchos de ellos consumen alcohol e incluso drogas. El conflicto entre pandillas puede, entonces, diapararse cuando alguien “te mira feo”, “te falta al respeto” o “te empuja” (*bump*) en el área de baile, o bien habla con tu novia o tu hermana. Estas formas concretas de enfrentamiento se dan también en las escuelas y las fiestas que ya mencionamos. Los bautismos mexicanos que se realizan en Nueva York con frecuencia continúan una tradición mexicana en forma modificada de invitar a todo el pueblo a la fiesta. En pueblos como Ticuani, los padres de un bebé recién bautizado o una pareja de recién casados prepara una fiesta de un día entero, en la que ofrecerán comida y bebida para todos. En Nueva York rentan salones y difunden la información acerca de la fiesta entre los del pueblo. Pero pandillas, que suelen tener conflictos con miembros de otras que están en la familia de los que celebran, van a estas fiestas y pueden darse conflictos que con frecuencia tienen resultados desastrosos, como la muerte de Melenny Meléndez, niña de nueve años, en el 2002, cuando caminaba a su casa después un bautizo en una iglesia del Bronx.<sup>255</sup> Esto ha llevado a nuevas prácticas, como poner guardias en las puertas y revisar que quienes vayan a la fiesta no lleven armas. Estas pequeñas confrontaciones –empujones, miradas duras, plantarse frente a los otros– traen consigo un potencial de consecuencias futuras, lo que hace que la vida cotidiana y ciertamente cada confrontación, estén cargadas de ansiedad, excitación y verdadero peligro.

<sup>254</sup> Ragin, 2004.

<sup>255</sup> Véase reportaje en *Hoy*.

Los sonidos en particular hacen que entren en contacto gran cantidad de jóvenes mexicanos cuya dispersión normalmente disminuye las posibilidades de conflictos. Esta concentración facilita la interacción social intensa y un sentido de tiempo social acelerado, con el elemento concomitante de un espacio que se constituye es *mexicano*, similar al que se da en Ticuani durante la fiesta, como se discute en el capítulo siete. La posibilidad de que se repitan los empujones, las burlas y las respuestas crece de manera exponencial en los sonidos o situaciones similares, lo que crea un potencial para que se involucre un buen número de personas, en especial los miembros de las pandillas. Hay tres condiciones que hacen de los “sonidos” una especie de campo de pruebas para la masculinidad de los jóvenes mexicanos: que se ven rarificados por la nostalgia étnica, que los pequeños conflictos tienen el potencial de alcanzar repentinamente proporciones que a los involucrados les parecen épicas y que, finalmente, que ese conflicto será visto por tus amigos y enemigos. Esta última condición hace muy atractiva la experiencia de pelear.

La tecnología también facilita la creación de ese espacio. Un día de verano pasé por la casa de Federico cuando veía el video de una fiesta mexicana reciente. Mientras observaba, gritaba historias rimadas proclamando las muchas maneras en que su pandilla era mejor que la pandilla rival. Incluso detuvo varias veces la cinta y se acercaba a la pantalla para ver más claramente los rasgos de quienes creía eran miembros de las pandillas. En un momento dado creyó identificar a alguien que conocía y me preguntó si yo lo conocía también y a qué pandilla pertenecía. Le dije que a pesar de su insistencia la cinta estaba demasiado borrosa para que yo pudiera distinguir la cara. Me explicó que los miembros de las pandillas se enviaban cintas de las fiestas mexicanas y de los sonidos en Nueva York y México con la intención de identificar a miembros de otras pandillas. De ese modo, conocerían a los pandilleros por su cara aun sin haberlos visto en persona, incluso sin haber visitado jamás Estados Unidos. Me parece que se da una lógica similar en una noticia durante el año 2001, en la que se reportaba que unos pandilleros habían disparado a unos jóvenes que aparentemente no eran miembros de una pandilla, y que se tomaban videos mientras regresaban a casa en el tren urbano desde una fiesta familiar. Sospecho que los pandilleros percibieron esa acción como espionaje en video.

#### *Las películas estadounidenses y las pandillas mexicanas: la vida imita al arte*

Las películas *American Me* (1992 Universal Studios) y *Blood In, Blood Out* (1992, Hollywood Pictures) alimentaron el incremento de pandillas al proporcionar lo que el antropólogo Clifford Geertz llamaría un “modelo de” y un “modelo para”

la realidad.<sup>256</sup> Estas películas ofrecen una narrativa alternativa a los jóvenes mexicanos para comprender su propia experiencia y les dan un marco moral para la evaluación y la acción. Al final de cuentas vi esas películas porque continuamente salían en la conversación e incluso me las presentaban como respuestas a mis preguntas acerca de por qué las pandillas en Nueva York estaban creciendo tanto. Un antiguo pandillero de los Rancheros de Brooklyn dijo que cuando salieron estas películas “se enloquecía la gente”. Los miembros de las pandillas y otros jóvenes mexicanos compraban los videos y los miraban repetidamente. En *American Me*, Santana, un joven pandillero de California es aprehendido y puesto en una correccional por crímenes menores, luego mata a un joven de mayor edad por haberlo violado. “Gana respeto” pero también lo ponen en una prisión para adultos. En prisión forma una pandilla mexicana, “la M” o “mafia mexicana” que exige respeto de las pandillas negras y blancas dentro de la prisión que han atacado a los mexicanos, e incluso se introduce violentamente en el comercio de drogas que controlan esos grupos. Fuera de la prisión, el hermano de la compañera de Santana muere por una sobredosis (*overdose*) y ve a las pandillas y a las drogas como destructivas. “Pierde el valor” (*heart*), pierde su fe en la pandilla y rompe así con su código de nunca mostrarse débil. Su amigo de la infancia y fundador de la banda con él hace que luego lo maten en prisión.

El tema que resuena de manera más vigorosa en Nueva York entre los pandilleros y quienes no son miembros de las pandillas es que Santana y otros pandilleros mexicanos exigen y obtienen respeto de parte de blancos y negros más poderosos. Esto hace muy atractivo a Santana, porque se identifican con su vida dura y su sentimiento de ser menospreciado, además de carecer de poder por ser mexicano. La cita de Pedro que aparece a continuación da cuenta de cómo Santana cambia durante la película. Le pido que me cuente la historia de *American Me*. Comienza por decirme que “*American Me* es... acerca de ser miembro de una pandilla”:

Como empieza *American Me* es realmente como pasa. Los jóvenes adolescentes quieren representar al barrio, pero van más allá porque los encierran... Para mí, ellos tenían que probarse a sí mismos que los mexicanos también tenían poder, no sólo los gringos y los morenos... Me gustó la manera en que se apoyaron entre sí y comenzaron a formar su propia pandilla ahí adentro. Que controlaban...la mitad de la cárcel... Era raro que pudieras escuchar acerca de mexicanos aquí en Nueva York que hicieran cosas así. En Los Ángeles, es... una historia distinta... A Santana realmente lo admiro... porque creció

<sup>256</sup>Geertz, 1974.

sin el amor de su padre... Sólo tenía a sus amigos de la infancia, y crecieron hasta ser alguien y pasó sólo la mayor parte de sus años de adolescencia encerrado. Cuando salió... comenzó a ver la vida, cómo le iba y a reflexionar...trataba de transformar su vida... (RS: ¿era Santana un modelo para... lo que los mexicanos podrían ser?, ¿viste tu futuro?) Pienso que sí. Me comparaba con esa persona y decía, ya sabes, bamm, algunas veces llegó el punto en el que yo quisiera ser como él, ser como esa pandilla –todos poderosos, nunca nunca descendían los putos... realmente nos inspiró y estábamos como que, Simón...<sup>257</sup> todos empezaron a hablar de la película, diciendo: sí, eso es lo que deberíamos representar.

Pedro relata con elocuencia la historia típica de *American Me*. Santana inspira porque obligó a los negros y a los blancos a respetar a los mexicanos, dando poder a éstos para que tomaran el control de la prisión y luego del tráfico de drogas. Pero Pedro también se relaciona con Santana de maneras sorprendentes, como la ausencia de su padre y la dependencia de sus amigos para que lo apoyen. Tal es también el caso para muchos migrantes adolescentes y sus contrapartes nacidas en Estados Unidos, cuyas familias son incapaces, por múltiples razones, de darles el tipo de apoyo que necesitan. Sienten que, a pesar de que sus padres han luchado duro, han sido abandonados por la mayor parte de la gente y de las instituciones en sus vidas.

Posteriormente en la entrevista con Pedro y sus amigos hablamos más acerca de por qué veían tantas veces la película y hablaban tanto de ella. Sus respuestas a esta pregunta y otras más siempre volvían al poder –Santana los inspiraba porque se hizo del poder en un lugar donde él y su gente habían carecido de él. La explicación de Pedro no sólo vincula el crecimiento de las pandillas mexicanas con la débil posición de los mexicanos en Nueva York, sino que explica también porqué los mexicanos pelean principalmente con otros mexicanos. Le pregunté a Pedro si él y los “Rancheros de Brooklyn” sentían que “como mexicanos en Nueva York, no había manera de ser poderosos. ¿Es por eso que... la película fue tan importante para ustedes?” Me contestó:

Pedro: en Nueva York los mexicanos no somos poderosos, está bien... tratábamos de ser poderosos antes, pero... no peleando con la gente blanca y la gente negra, o con los puertorriqueños, peléabamos entre nosotros... no defendíamos a nuestra raza, sólo nos peleamos con ellos, teníamos que defender nuestro barrio. Honestamente, algunas veces sentía que éramos lo sufi-

<sup>257</sup> *Simón* es una expresión idiomática para mostrar acuerdo, algunas veces se expresa como *¡Simón Bolívar!*, una referencia al libertador de las Américas.

cientemente poderosos para enfrentarnos a los puertorriqueños, los blancos o los negros... (pero en una pelea) nadie se les hubiera enfrentado. Habrían huido... a menos que tuvieran una pistola... Es algo diferente que en LA. En LA... los mexicanos no dan dos chingados... van y pelean... (RS: así que... a todos les gustó la película porque estos mexicanos nunca se echaban para atrás... ¿y al ser mexicano en Nueva York sientes que habrías tenido que echarte para atrás?) Exacto... te sientes estúpido, no sientes que te respeten porque si estás corriendo de los puertorriqueños, o los negros, o los blancos, o quien sea... te consideras un puto, y... luego se difunde: los Rancheros de Brooklyn, nah, se asustaron... oí que los golpearon los morenos, los boricuas y no se enfrentan a los niggas. Nomás pelean entre la raza. Son putos... eso... estaba destruyendo la imagen de los Rancheros de Brooklyn.

Siguió hablando de cómo los miembros de los “Rancheros de Brooklyn” se habían echado para atrás en varias confrontaciones con una banda puertorriqueña, a la que llamo los “Jíbaros nobles” y que él describía como “ni siquiera es una pandilla, es una nación... tenían como 10,000 miembros...”. Este sentimiento de tener que retirarse —y la vergüenza de sentirse como un “puto”— contrasta notablemente con el poder y el orgullo que se siente cuando se exige respeto al utilizar o amenazar con hacer uso de la violencia y responder a las afrentas. También añadió que el problema era que los mexicanos se reunían como grupo con el propósito de andar como pandilla, pero no siempre tenían fuerza en la mayor parte de los barrios de la misma manera que los puertorriqueños. Debido a su mayor número, los “Jíbaros nobles” podían llamar a gran cantidad de miembros en casi cualquier barrio. Según Pedro, si tenías “pleito” (*beef*) en tu barrio, “tus muchachos van a correr... pero tú sigues en el barrio... los puertorriqueños te reconocen, te van a hacer mierda o te van a matar”. La consecuencia es que las pandillas mexicanas pelean principalmente con otras pandillas mexicanas, “para tener el respeto frente a otras pandillas”. No pueden pelear contra Goliat, así que pelean duro con otros Davides. En cualquiera de estos escenarios el precio es bastante alto. Pagas con una golpiza de los puertorriqueños, de otras pandillas mexicanas o la pérdida del respeto a tí mismo por haber corrido. Es una vida dura.

Es interesante que cuando Pedro critica a los “Rancheros de Brooklyn” por pelear con otros mexicanos para poner a prueba su poder, no dice que los mexicanos deberían hacerse poderosos a través del trabajo, la educación, la política o los negocios. Sus comentarios resuenan con los de otros a quienes entrevisté: mientras todos sabían que la educación ayuda a salir adelante y querían que sus primos más jóvenes siguieran en ella en vez de estar en las pandillas, todavía sentían que ellos mismos no podían lograr mucho poder a través de ella. Espe-

raban que sus parientes más jóvenes llegaran a la universidad, pero buscaban el poder exigiendo respeto de parte de todos, incluso de los puertorriqueños o de las pandillas negras. La narración de Pedro difiere de la de otros miembros de las pandillas sólo en su introspección respecto a Santana, quien tuvo que crecer sin el amor de su padre, él solo. Pero la visión del mundo como algo hostil y que requiere de que alguien “te apoye” todavía sigue ahí.

La frase de Pedro, “No defenderíamos a nuestra propia raza, sólo peleamos con ellos, tenemos que defender nuestro barrio”, expresa uno de los impulsos clave de la violencia. En esta frase, Pedro se degrada al no defender a los mexicanos frente a un enemigo más fuerte, en vez de pelear con su propia raza. Pero luego hace notar, para afirmar que él y sus compañeros de pandilla tienen que “defender su barrio” contra la amenaza real de otros mexicanos. La cita anterior trae implícito tanto el orgullo que experimenta al defender su barrio de forma violenta, con lo que defiende su masculinidad, como la vergüenza de ser miembro de un grupo étnico que debe pelear consigo mismo en vez de hacerlo contra otros más fuertes para poner a prueba eso. En términos psicológicos, estas emociones contradictorias crearían un potencial constante para la violencia entre los cholos: uno siente vergüenza por ser mexicano, lo que en esta imagen del mundo de los cholos significa ser más débil que los puertorriqueños y en consecuencia uno pelea contra un enemigo con el que es posible pelear para expiar esa vergüenza, generar temor, respeto y alcanzar la gloria por derrotar a otros guerreros de la calle. Este impulso se fortalece porque la vergüenza es, en la visión del rancharo, una emoción femenina y que por lo tanto es castrante. Para Pedro, la experiencia de tener que retirarse equivale a que es realmente “un puto”.

Nótese que *no* estoy diciendo que los mexicanos tengan un constante potencial para la violencia. Lo que sí estoy diciendo en cambio, es que los pandilleros que conozco ven al mundo como algo que de manera constante y simultánea es amenazante para su versión chola de la mexicanidad y la masculinidad.

Un mexicano que se había afiliado a una pandilla compuesta sobre todo de puertorriqueños nos dijo que se había unido a ella porque los mexicanos siempre estaban “jugando”, peleando entre sí, con muchos chiquillos, jóvenes inmigrantes, que estaban demasiado locos. Abajo Froilán relata la forma en que los puertorriqueños habían obligado a un miembro de la formidable pandilla de los “Mixtecos locos” (cuyos cabecillas nos dijeron que ahora los respetan los puertorriqueños) a aceptar su humillación.

Froilán: así que mi primo me estaba empujando, ¿ves?... empujándome como (demuestra con un empujón suave). Nomás jugando... hasta que los “Jibaros nobles”... corrieron para acá... ¿cuál es el problema aquí? Mi primo esta-

ba como “¿por qué fregados se meten en esto?”... Así que los “Jíbaros nobles” se enojaron. “Mixteco Loco, molesta a alguien que puedas molestar. ¿Sabes de qué hablo? O pateamos el culo en este momento”... Yo estaba como “nah, es mi primo. Déjelo”. Le dije a mi primo, “tienes suerte de que sea tu primo”... Así que yo estaba como –ieso está jodido porque acabaron con un, “Mixteco loco”, de ese modo!

Froilán se unió a los “Jíbaros nobles” porque sentía que eran poderosos y no peleaban contra los puertorriqueños sino contra los negros, de quienes dijo no le gustaban porque lo habían brincado cuando era más joven.

Contrastaba el poder de las pandillas puertorriqueñas con la debilidad de las pandillas mexicanas en Nueva York y sacaba una lección: hasta los miembros de una de las pandillas mexicanas más grandes y más malas se echaron para atrás ante los miembros de la puertorriqueña más poderosa. Cuando dice “ieso está jodido porque acabaron con un “Mixteco loco” de ese modo!” significa que Froilán espera más de una pandilla mexicana grande. Mientras que la evaluación de Froilán de que el retroceso de los mexicanos refleja parte de la realidad actual, creo que este conflicto interétnico conlleva un gran peligro potencial para el futuro. A medida que crece la población mexicana, y si continúa la violencia étnica en su contra por parte de los puertorriqueños, se fortalece la narrativa del “Mixteco loco” de la manera en que se formaron las pandillas mexicanas, con lo que la ciudad de Nueva York podría llegar a tener mucha más violencia étnica. Esta no es una consecuencia necesaria y podrían tomarse medidas para evitarla.

### **Las raíces mexicanas y las manifestaciones de pandillerismo**

En México, el surgimiento explosivo del pandillerismo y sus efectos en la vida transnacional empieza con el éxodo de los jóvenes desde Ticuani a principio y mediados de los años noventa y con su incorporación a las difíciles condiciones en Nueva York. Tres dimensiones del problema resultan cruciales: el regreso a Ticuani, voluntario o en busca de refugio, de los miembros de las bandas con problemas en Nueva York; la práctica de enviar de regreso a casa a los jóvenes, en especial los varones, cuando tienen dificultades en Nueva York; y la estructura social cambiante en la que estos adolescentes se reintegran, lo que incluye que los medios de control social se debilitan y el atractivo que los jóvenes que regresan de Nueva York tienen para los de Ticuani. Los cambios que se dan como resultado de la migración operan en combinación con las presiones hacia la asimilación para que se transnacionalicen las pandillas que se formaron originalmente en Nueva York.

En Ticuani, el proceso comienza típicamente con el retorno de un joven en problemas, nacido en Ticuani o en Nueva York, por lo general en su adolescencia o en sus años veinte. Al revisar 16 entrevistas a profundidad con pandilleros o miembros de las *crews*, actuales o del pasado, nos encontramos con que todos habían regresado alguna vez al pueblo de sus padres y que más de la mitad lo había utilizado como un espacio importante para la actividad de las pandillas o *crews*. Estas actividades incluían esconderse de los resultados de la actividad pandilleril en Nueva York, el reclutamiento de nuevos miembros en Ticuani y llevarlos de regreso a Nueva York. Algunas veces, la actividad transnacional de las pandillas se da en forma casual como simple efecto de estar en Ticuani –los miembros de distintas *crews* se reúnen en Ticuani y luego establecen una amistad en Nueva York. La muestra que realizamos indica que todos los varones ticuanenses en pandillas también están involucradas con la vida transnacional. Esto mismo refleja la creciente importancia del pueblo como un sitio para la actividad de las pandillas en Nueva York.<sup>258</sup>

Estos viajes de regreso han sido voluntarios para los jóvenes cuando van en busca de un refugio temporal, e involuntarios cuando sus padres los mandan de regreso. Pedro, nacido en Brooklyn, describió cómo había iniciado un capítulo de los “Rancheros de Brooklyn” en el pueblo al lado de Ticuani, El Ganado, a mediados de los años noventa, tras regresar para escapar de los problemas en Nueva York, al reclutar a jóvenes locales de los dos pueblos. Las pandillas se extendieron a El Ganado y Ticuani más o menos en las mismas épocas, alimentadas por la rivalidad de las pandillas en Nueva York. Cada una ejerce control ahora en territorios de Brooklyn y Queens también en la Mixteca.

Pedro: No había pandillas en El Ganado hasta 1994, cuando... yo regresé con mi primo... tuve que irme de aquí (Nueva York) porque tenía uno o dos problemas con la policía... Yo y él nos fuimos a México, pero antes de irnos de Nueva York ya estábamos realmente muy metidos en la pandilla... Él se llevó algunas pulseras que solíamos usar, con los colores de México, y comenzamos a lucirlas allá. Igual que como ellos nos reclutaron aquí, nosotros empezamos a reclutar a otros allá... Comenzamos a decirles a los muchachos: ...únete a los “Rancheros de Brooklyn”... en Nueva York somos poderosos, mucha gente nos respeta... Podríamos tratar de formar nuestro propio grupo aquí, nuestra propia extensión. Y a los muchachos de allá les gustó la idea... iniciamos por hacerles las pulseras y empezaron a usarlas... Ese año teníamos unos veinte miembros con nosotros... íbamos a los bailes

<sup>258</sup> Hemos hecho más entrevistas para el proyecto de la movilidad laboral y escolar de la segunda generación, pero para este capítulo he utilizado las primeras 16 en las que aparecía alguna participación en pandillas o *crews*.

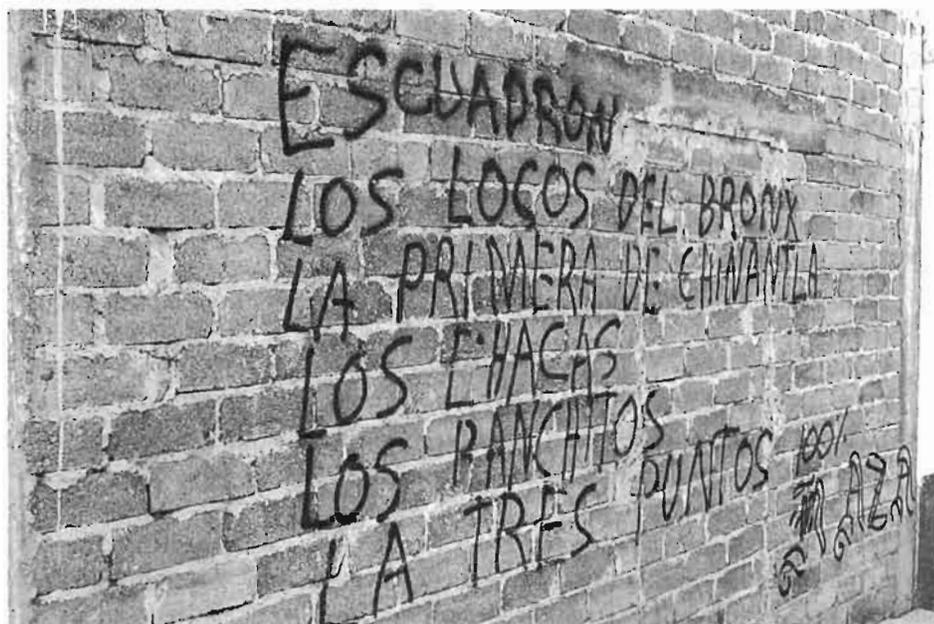
en multitud y luego nos parábamos y mandábamos gritos para los “Rancheros de Brooklyn” y todo iba muy bien... Cuando mi primo regresó... me dice, ey, los muchachos, dicen que están orgullosos porque creamos nuestra propia extensión y todavía defendemos nuestro nombre. Bueno, eso está chido, yeah.

La primera transnacionalización de la actividad de las pandillas en Ticuani y El Ganado no se dio por los migrantes adolescentes que regresaban, sino por los pandilleros nacidos en Estados Unidos que utilizaban México para esconderse. Estos Rancheros de Brooklyn encontraron un terreno fértil para el reclutamiento de nuevos miembros. Pedro enfatiza de qué modo controlaban el espacio de los jóvenes en El Ganado. Podían ir a todos los bailes como una “gran multitud” que se identificaba por sus pulseras y enviar “gritos” sin ser desafiados. Pedro utilizaba la poderosa reputación de los Rancheros de Brooklyn en Nueva York para señalar que los jóvenes que migraran desde Ticuani también podían hacerse poderosos si se unían. Esto atrajo sobre todo a los jóvenes más pobres de Ticuani y a los que se habían quedado, de padres migrantes. Los vínculos con este poder en Nueva York se manifiestan en el orgullo de Pedro por la expresión de orgullo de los cabecillas en Nueva York por la extensión en Ticuani. Aquí, los Rancheros de Brooklyn tenían el espacio geográfico por su control regular del zócalo y otras áreas públicas en El Ganado, además de los espacios emergentes, por el dominio que lograban en las fiestas, en donde podían declarar ser los propietarios a través de los “gritos”. Este poder de los rancheros permaneció sin ser cuestionado hasta que los “Mixtecos locos” llegaron a Ticuani.

Un segundo escenario para el retorno tiene que ver especialmente con los migrantes adolescentes, aunque también con algunos hijos de inmigrantes, nacidos ya en Estados Unidos, a quienes envían a Ticuani por los conflictos maritales o al divorcio de los padres en Nueva York, o bien porque muestran señales de estar en dificultades, de modo que aprendan a “portarse bien”. A veces, tales medidas evitan que se involucren más con las pandillas en Nueva York o incluso revierten la tendencia y causan un cambio significativo en su vida, como en el caso de Toño. Pero otros de hecho profundizan su participación en las pandillas. Victorino, un joven de 15 años, se juntaba con una *crew* y empezaba a dejar de ir a la escuela y tomar en Brooklyn cuando su padre terminó su casa en Ticuani y mandó a la familia de regreso para vivir allá. “Mi papá me regresó porque piensa que estoy en una pandilla. Estaba sólo en una *crew*...” me dijo Victorino. Su regreso a Ticuani ha tenido resultados contradictorios: le va mejor en la escuela pero se ha vuelto más activo en una extensión de una pandilla en Ticuani, y parece que regresará a Nueva York más involucrado en la vida de las



Fotografía 16 Graffiti de bandas. Los nombres de unas bandas son tachados y sustituidos por otros Ticuani, 2004



Fotografía 17 Nombres de bandas pintados con spray en un muro de Ticuani, 2000.

pandillas que antes de salir de ahí. Un pandillero actual, que migró a Estados Unidos con sus padres cuando era niño, fue enviado por ellos de regreso a Ticuani cuando se convirtió en adolescente. Me dijo: “me estaba portando mal y mis padres me mandaron de regreso a Ticuani”. Pero declara que, en unos meses, cuando cumpla 18 años, regresará a Nueva York él solo, lo que será fácil porque tiene la residencia legal.

Donal, el joven nacido en Nueva York que fue enviado de regreso a Puebla cuando se separaron sus padres, fundó después una pandilla en Nueva York y utilizaba sus contactos en México para reforzar la naciente estructura transnacional de la pandilla. Su experiencia de sentirse fuera de lugar y no estar con sus padres –que se quedaron en Nueva York– y andar con los miembros de la pandilla y sus amigos en Ticuani y otro pueblo de la región mixteca (en ambos lugares vivía con familiares) lo incorporó más firmemente en la vida de la pandilla. Entrevistado cuando apenas había pasado los 20 años, describe que fue enviado a vivir al pueblo entre los 13 y los 16 años de edad. Le dice a Sara Guerrero Rippberger que terminó la secundaria en Puebla y fundó “Los abandonados”. Ella le pregunta “¿qué hacías todos los días? O sea, ¿cómo era tu vida allá?” Él responde:

Donal: era, *nada más estuve yo jugando, na'más puro –echando desmadre.*

SGR: ¿Cómo te sentías...de regresar? Ya habías estado antes, a los trece años, ¿correcto?

Donal: Sí... para mí era como, era como otro mundo pues... Era umm, *como aquí en la ciudad, right, no me adapté, pues. No es lo mismo, como cuando, este te –me, te criaron ¿ves? Sí, pero no me sentía como que estuviera en casa.*

SGR: ¿No te sentías así?

Donal: Nah.

SGR: Okey. ¿Y qué significó para ti regresar, que... ver dónde crecieron tus padres?

Donal: Nada.

SGR: ¿Nada? ¿Cómo está eso?

Donal: Porque, porque yo no estaba –porque yo ni siquiera quería ir.  
(Las cursivas significa que habló en español).

Para Donal, ser enviado de regreso a Ticuani tuvo varios efectos negativos. Lo enviaron solo, se sentía fuera de lugar, “en otro mundo” y abandonado por sus padres. Su última línea, cuando tartamudea que “yo ni siquiera quería ir”, suena muy parecida al niño asustado que debió ser al ir de regreso a vivir en un lugar nuevo. El pleito era tan feroz entre sus padres que no vio a su madre por seis años, hasta que regresó a Nueva York como adulto, para vivir con ella

y ahora tiene una relación esporádica con su padre. Al desviarse del patrón normal, reporta que no se había involucrado con las pandillas antes de regresar a México, donde, desde la escuela, empezó a involucrarse con una pandilla local en la región de la Mixteca. También su regreso a Nueva York fue obligado. Lo enviaron porque la familia de su tía le tenía miedo, a él y su influencia sobre sus dos hermanos más chicos, quienes también vivían con ella pero no participaban en las pandillas. Según cuenta Donal, “nadie me podía controlar allá”.

Otra vez en Nueva York, hay que decir que “Los abandonados” constituyen una nueva pandilla de inmigrantes que crece rápidamente, cuyos miembros jóvenes a menudo pelean contra pandillas más establecidas en las que hay muchos miembros nacidos en Estados Unidos. Tiene extensiones en Queens, Nueva Jersey y varios pueblos en la Mixteca, donde recluta activamente. La pandilla transnacional de Donal surge en forma directa de sus experiencias personales, y de otros, en cuanto a la migración y la asimilación en Nueva York y Ticuani. Sus “soldados” son tan pobres que varios duermen en el piso de la sala de su madre.

### **Memoria y malentendidos de los padres y disminución de los medios de control social en Ticuani**

Los padres migrantes que envían a sus hijos de la segunda generación de regreso a Ticuani, o a los migrantes adolescentes, con frecuencia no comprenden de qué manera afectará el retorno a sus hijos. Es común que los padres manden a los hijos adolescentes a Ticuani después de que estos ya tuvieron problemas en la escuela o con las pandillas en Nueva York, piensan que aprenderán a respetar y a hacerse más mexicanos, lo que les ayudará a tener éxito. Pero esto puede ser desastroso. Es frecuente que el adolescente no conozca Ticuani o que no hable bien el español. No teme y respeta a sus abuelos como sus padres esperan que lo haga, además, los primeros no tienen la fuerza y comprensión necesarias para criar a estos jóvenes. Ciertamente, los padres mandan a sus hijos al Ticuani que ellos recuerdan, que ya no existe: un pueblo en el que los hombres tienen la autoridad, una estructura social cerrada controla la conducta y todos son pobres y trabajan en la agricultura. El pueblo es ahora una sombra de lo que fue, con una población compuesta por viejos y niños, más mujeres que hombres, que depende de las remesas, a más de una pequeña población, aunque influyente, de jóvenes desarraigados que retornan con un ingreso que pueden despilfarrar, pero con muy poca supervisión efectiva. Los padres mandan a sus adolescentes con problemas a un lugar donde hay mecanismos más débiles de control social de los que tenían en Nueva York, en el que los adolescentes en problemas son vistos por los adolescentes locales como algo intere-

sante porque son neoyorkinos. Los adultos del pueblo los ven cual una muestra de la influencia corruptora de la cultura estadounidense. El resultado final es según de los ticuanenses, un *desmadre* combustible y transnacional.

Don Andrés describe el problema con una elocuencia particular que nos recuerda lo narrado antes por Pedro, quien puede ser uno de los jóvenes a los que se refiere Don Andrés. Empieza por plantear la pregunta de “¿cómo las pandillas influyen en las cosas de aquí?” y luego contesta que muchos de los jóvenes en el pueblo viven con sus abuelos, otros parientes o “incluso viven solos”.

Sus abuelitos ...no tiene energía suficiente ni tiene... fuerza suficiente para educar a un nieto... El niño cae en manos de estos chavos... ellos dicen, sabes qué, mira júntate con nosotros. Nosotros somos la ley al cien por ciento, con nosotros va a ser diferente... y por decirlo así... se mete de lleno con ellos... Eentonces es fácil reclutar aquí a esos adolescentes, ¿no? porque andan solos y ...porque se va con la ilusión de ser también grandes como ellos, ¿no? O portar armas y bailar bien, tener muchas chavas... los padres solamente dedican a mandarles dinero, que no les haga falta nada... eso es malo... si de más para que tengan ellos dinero y puedan salirse a pasear a los bailes, a tomar cerveza, a comprar, a fumar... No hay quien los guíe... Ahora, los chavos que vienen de allá... los que quedan acá, ellos que mandan de allá para acá son casos perdidos allá. Son jóvenes que tienen antecedentes penales allá en Estados Unidos, que lastimaron a alguien, que tiene un mal récord, y que lo van a apresar, que lo andan persiguiendo la justicia, se viene se refugia en Ticuani. ...Los dos chavos, hace seis años tuvimos, esta situación que dos jóvenes armaron una pandilla de más de veinte jóvenes... Y asesinaron el taxista. Esto fue algo real... Los que organizaron la pandilla eran dos que vinieron de allá para acá...

Don Andrés subraya el estatus social que tienen los adolescentes nacidos en Estados Unidos y en Ticuani cuando regresan de Nueva York. Éste se hace evidente porque otros jóvenes de Ticuani imitan sus estilos de corte de pelo y ropas holgadas (*baggy*), porque quieren ser sus amigos. Además, sus ingresos por el dinero que les envían les permiten invitar cervezas o tacos, con lo que impresionan a los jóvenes locales, en especial a los de las familias pobres, lo que da a los pandilleros que regresan un estatus especial que va más allá de lo que pueden lograr los jóvenes del pueblo. Los familiares con los que se quedan los jóvenes no pueden controlarlos. Una madre de Ticuani dice que ellos viven “semiindependientes” –con lo que señala que se cuidan a sí mismos en una edad más temprana, con menor obligación de responder ante los adultos– o de manera completamente independiente –sin tener que responder ante nadie. Se

han suscitado serias consecuencias, incluidas al menos tres muertes en Ticuani, lo que representa el lado obscuro de la vida transnacional.

Ticuani no es capaz de enfrentar estos problemas sociales de la manera que sus emigrantes se imaginan, ya que las causas se encuentran más allá de sus fronteras, y dentro de ellas, pero fuera de su alcance. La migración ha despojado a Ticuani de las estructuras sociales que en el pasado evitaban que se generaran las pandillas juveniles, al mismo tiempo que también ha otorgado a éstas mayor prestigio y honor porque son de Nueva York. Estos problemas resultan peores durante la fiesta anual, cuando muchos migrantes vuelven para participar en los rituales comunitarios del pueblo, cuando el alcohol circula en grandes cantidades y la vida es diferente. El ensayo clásico del mexicano Octavio Paz acerca del papel de las fiestas en la vida nacional mexicana describe de qué manera, durante la fiesta, se relajan las normas sociales, creando con ello posibilidades para el amor, la muerte o la redención en un mismo instante.<sup>259</sup> En la Mixteca actual, cuando las autoridades locales intentan utilizar los mecanismos normales de control social, como hablar con los padres o los parientes del joven, con frecuencia son rechazados. Don Pepe, de la localidad de El Baile, donde hay más pandilleros que en Ticuani, reporta que los habitantes quieren que controle a la juventud, los padres quejan que los dejen en paz para divertirse y los jóvenes libertad. Los jóvenes migrantes que regresan le dicen: “en Estados Unidos tenemos libertad, la policía nos respeta –¿por qué en nuestro propio país tenemos que controlarnos?... ¡Venimos aquí a divertirnos!” Cuando se dirige a los padres ellos están de acuerdo en que su hijo es ahora más difícil de controlar, pero también piden que sea más laxo: “desde que se fue para Nueva York no quiere obedecernos... pero no va a meterlo a la cárcel, porque él ya se va pronto... ¿por qué escogió a mi hijo?” Mientras tanto, los habitantes de la localidad lo culpan por permitir ese desorden. El problema de don Pepe es que la mayoría de los cholos y sus amigos del pueblo sólo están interesados en tener un buen rato de diversión, aunque brusca. Los padres ven a sus propios hijos dentro de los límites normales de la euforia –después de tantos meses de trabajar tan duro en Nueva York merecen una oportunidad de liberarse en su propio pueblo.

Las pandillas también prosperan porque la infraestructura municipal se ve especialmente presionada durante la fiesta. Es típico que la policía local esté compuesta por campesinos con muy pocos años de escuela o entrenamiento policial, casi como los hombres a los que se les “encargaba” la función en el viejo oeste estadounidense. No entienden a los pandilleros. Sus credenciales más importantes consisten en traer consigo pistolas y carabinas; su principal activi-

<sup>259</sup>Octavio Paz, 1961.

dad es vigilar a los borrachos y otras personas que alteran el orden, además, confiscar armas. Algunas veces llevan a alguien a la cárcel para que se le pase la borrachera. Sus orígenes humildes pueden hacerles difícil lograr que se cumpla la ley cuando se topan con alguien de mayor estatus. Y sólo trabajan parte del tiempo, por lo general algunos días, por lo tanto, es frecuente que dejen al pueblo sin protección policial. Un presidente de Ticuani comentaba: “tengo policía sólo unas cinco o seis horas diarias, no pueden cubrir todo el pueblo. Cuando algo pasa por allá, nadie cubre por acá”. La incapacidad de Ticuani para manejar los crímenes serios se expresa en la respuesta que da don Andrés al preguntarle qué pensaba de la difundida creencia de que los pandilleros habían matado a alguien en el año 2000:

Es posible... (pero) no hay ningún dato que compruebe ese asesinato pero... bueno encontraron la herida adelante y atrás, y en la cara, sin el reloj, sin la chamarra, todo indica que fue golpeado, ¿no? No fue accidente que se haya caído tomado, ¿no? Se descarta esa posibilidad pero no hay ningún testigo, vamos formal que pueda acusarlos. De hecho, se está haciendo las investigaciones... (RS: Están haciendo el análisis forense?) No... de manera más superficial –pues se persigue por oficio, la judicial está interviniendo. Está viendo quiénes estuvieron antes con él...

También le pregunté al presidente acerca de la investigación: ¿Se había entrevistado a la gente?, ¿habían entrevistado a la gente de la que sospechaban había cometido el crimen, o se había buscado en sus casas y en su ropa o se les habían confiscado? No. Nada se hizo porque no había testigos. Tendrían que esperar a que se presentaran los testigos antes de hacer algo. Eventualmente, en cada uno de los tres asesinatos, la gente involucrada había presumido mientras estaba borracha y fueron encarcelados en México o huyeron a Estados Unidos.

La situación que se dio después del asesinato del 2000 la sintetiza Napoleón, un joven de la segunda generación que había retornado y que tuvo problemas con los pandilleros durante la fiesta: “la gente aquí está «asustada como loca». Están «petrificados como locos» por los pandilleros... Es más fácil matar a alguien aquí que en Nueva York, porque la policía no está tan bien entrenada y porque en la noche no hay nadie que pueda ver algo”, dijo.

No obstante, como veremos, Ticuani sí ejerció un mayor control social después del asesinato de enero del 2000 y no se repitieron esos casos en las fiestas del 2001 o 2002. El estado de Puebla formó una unidad de 25 miembros de la Policía Judicial estatal que se dedica a los temas de la seguridad pública, incluidas las pandillas en la Mixteca. Esta unidad tiene su base a unos 40 minutos de

Ticuani y se presentó en Ticuani para investigar el asesinato del 2000 cuando nosotros estábamos ahí. Pero el territorio que debe cubrir es muy grande y llegó por lo menos 10 días después del asesinato. No sé cuál sea el impacto general de la unidad en la región. Además, como se discute en la conclusión, fortalecer la capacidad de la policía para aprehender a los criminales no debería ser la única respuesta al fenómeno y no puede tener éxito por sí sola.

Durante el año 2000, los habitantes de Ticuani tuvieron otras dos reacciones. Algunos de los hombres más viejos del pueblo, incluidos migrantes que regresaban a él, me dijeron que no vacilarían en disparar a los pandilleros si se les enfrentaran. Uno de ellos describió enfurecido cómo algunos parientes más jóvenes habían sido molestados por los pandilleros y luego dijo: “soy capaz de defenderme solo”, mientras tocaba la pistola que llevaba ceñida en el cinturón. Un amigo mutuo me dijo que varios campesinos jóvenes que estaban disgustados con los efectos de los pandilleros en el pueblo habían decidido que si el problema continuaba, “tendrían que matar a unos cuatro de ellos para tranquilizar al pueblo”. Aunque no intenté verificar esta narración, la historia del pueblo, en la que se habían dado hechos políticos sangrientos hace probable que se hayan expresado así. Sin embargo, para mediados del 2004, este plan no se había concretado y probablemente se haya abandonado.

## Conclusión

El pandillerismo transnacional en Ticuani se desprende de un proceso más amplio de migración y asimilación, como sucede con otras dimensiones de la vida transnacional que se examinan en este libro. Así como las condiciones de incorporación en Nueva York han hecho surgir las pandillas, también los cambios en la estructura social que se dan como resultado de la migración han vuelto a Ticuani un campo fértil para el reclutamiento por los pandilleros que regresan. De la misma manera que el exceso de horas de trabajo de los padres en Nueva York y la búsqueda de los adolescentes de un significado positivo para sus definiciones de etnicidad y género como mexicanos han llevado a algunos a convertirse en pandilleros, la población desequilibrada hacia los extremos de los grupos de edad, la falta de control social, el alto estatus de los neoyorquinos y el *glamour* de la violencia de las pandillas, han dado a los pandilleros una influencia que va más allá de su tamaño. Aun cuando la capacidad de control social en Ticuani se ha visto disminuida, el pueblo ha respondido para terminar con algunos de los más serios efectos de los cholos que regresan, si bien no ha podido hacerlo respecto a los cambios más amplios en la cultura juvenil que ellos traen consigo.

La generación y defensa de un espacio mexicano masculino dentro de un contexto en el que los jóvenes mexicanos se sienten especialmente amenazados

también ha ampliado la influencia de los pandilleros en Nueva York. En particular los migrantes adolescentes tienen mayor probabilidad de obtener solaz en los tipos de espacios mexicanos emergentes que utilizan las pandillas para facilitar la vida en ella, como los “sonidos”, y otras fiestas mexicanas. Estos jóvenes son parte de una comunidad mexicana más amplia pero están en peligro de convertirse en una subcultura de oposición más duradera, como sucede en Los Ángeles, algo cercano, pero muy diferente al “arcoiris de la clase baja” (*rainbow underclass*) que predice la teoría de la asimilación segmentada. Este capítulo contribuye a la comprensión de la vida transnacional y de las pandillas al dar un papel mayor a los cambios en los patrones más amplios de la migración para explicar el crecimiento explosivo de las pandillas en Nueva York durante la década de los noventa. Los migrantes adolescentes experimentan una adolescencia negativa como parte de una migración acelerada y una dura asimilación que les lleva a querer “defender nuestro nombre” en Nueva York y Ticuani. Las presiones hacia la asimilación, entre ellas ser víctimas de ataques de los puertorriqueños entre otros, por su condición étnica, se combinan por desgracia con una emergente narrativa *chola* que se expresa en películas como *American Me*.

En vez de explicar estos procesos por medio de la invocación a la “mano invisible” de la globalización, investigo de qué forma se combinan las presiones de la asimilación y la migración en Nueva York y en Mixteca, para transnacionalizar la vida de las pandillas. El siguiente capítulo continúa con estos temas y se centra en el modo que la presencia de los pandilleros afecta la experiencia del retorno a Ticuani.

## Capítulo 9

# “¿Por qué habría que echar a perder un buen lugar?": el regreso a un Ticuani transformado

*¿Por qué habría que echar a perder un buen lugar?*

MAGDA, enojada por la manera en que según ella los pandilleros han cambiado a Ticuani.

*Aquí (en Ticuani) nos sentimos igual que cuando llegamos allá. La gente no nos quiere.*

DIONISIO, un *mixteco loco*, al describir cómo se siente excluido tanto en Ticuani como en Nueva York.

ESTAS CITAS de Magda y Dionisio expresan dos caras de cómo la experiencia del retorno a Ticuani ha cambiado debido a la presencia de pandilleros. Dionisio expresa el modo en que los pandilleros sienten que no se ajustan en ninguno de los dos lugares, mientras que Magda cree que los pandilleros han “echado a perder” Ticuani, un “buen lugar” donde se podía escapar de las presiones de Nueva York. Estas evaluaciones reflejan también a dos de los tres grupos sociales existentes entre la juventud de Ticuani. La visión de Magda es compartida ampliamente entre sus amigos, un grupo mixto de jóvenes de la segunda generación nacidos en Estados Unidos y de “regulares” de la generación y media que no pertenecían a las pandillas, que regresaban de manera regular a Ticuani con sus familias, lo cual los hace sentir que ahí están en casa. Describen lo que significa ser mexicano cuando dicen “somos normales” o “nosotros somos los regulares”. Los *preppies* constituyen un grupo al que nadie admite pertenecer pero hacia el que todos expresan una firme aversión. Los *preppies* piensan que son mejores que otros y por lo general se les ve como más “americanos” y menos “mexicanos”. Mientras que algunos jóvenes admitían vestirse *preppy*, nadie se denominaba a sí mismo de ese modo. Cholos o pandilleros son los únicos nombres con los que tanto el grupo como los demás los identifican, lo cual está vinculado con un estilo de vida, forma de vestir y comportamiento idiosincráticos. Los términos regular, cholo y preppy son lo que el sociólogo Elijah Anderson llamaría categorías *folk*, que la gente estudiada utiliza y entiende.<sup>260</sup>

<sup>260</sup> Anderson, 1998. “Preppy” y “cholo” son términos que utilizan tanto los ticuanenses como los cholos. “Regular” no es estrictamente una categoría folk porque los regulares no utilizan el término en el habla cotidiana. Pero muchos hacen uso de él al describirme su identidad, sea con respecto a los cholos o con a los grupos étnicos en Nueva York, y de inmediato entendieron mi utilización.

En la parte que sigue, analizo de qué manera la experiencia del retorno a Ticuani –una dimensión clave de la vida transnacional– se ha transformado por la existencia de pandilleros. Repaso de nuevo los conceptos de experiencia incorporada y de la propiocepción social discutida en capítulos anteriores, además, añado dos nuevas herramientas a mi discusión. El concepto del sociólogo Arlie Hochschild de “trabajo emocional”<sup>261</sup> describe la forma en que la gente se siente alienada de sí misma por la necesidad de presentar un ser emocional que no es auténtico. En tanto que Hochschild examina cómo las sobrecargas de las aerolíneas deben subordinar sus propios sentimientos para presentar la imagen de alguien que está deseosa de complacer a los pasajeros, yo analizo de qué modo la presencia de pandilleros en Ticuani significa que los regulares que regresan deben esconder su verdadero ser de Nueva York en Ticuani. Reportan que el sentimiento de estar sin tensiones ha sido alterado por los cholos, y en consecuencia deben sentirse y conducirse físicamente de manera distinta en Ticuani. Desde esta dimensión psicociológica de la alterada experiencia del retorno, paso a documentar la dinámica de la distancia social y el respeto entre los cholos, los regulares y los habitantes de Ticuani, evocando el trabajo del sociólogo Erving Goffman sobre el manejo del estigma. Esta sección se centra sobre todo en la interacción social entre grupos. Finalmente, enfoco los sentimientos de pertenencia y alienación que experimentan los cholos en Ticuani. Los mismos mecanismos sociales de distanciamiento que sienten los regulares como autoprotección, los cholos los perciben como exclusión y discriminación racial. No es de sorprender que los cholos enmarquen su experiencia en una narrativa más oscura que los regulares, haciendo parecer la migración desde México, la incorporación y asimilación en Estados Unidos como algo peligroso y que necesita una vigorosa respuesta para asegurar la propia dignidad. Al explicar estos temas, pongo especial atención en la forma que se negocian la adolescencia y la masculinidad en el espacio público mexicano y en el uso estratégico de la racionalización.

Para reiterar y aclarar: según se utilizan en este libro, los términos “cholo” y “pandillero” son intercambiables para referirse a los miembros de las pandillas que se identifican a sí mismos y son identificados por los demás como miembros de pandillas de ticuanenses en Nueva York o Ticuani. Los cholos también pueden ser gente que regresa, a quienes me refiero normalmente como “cholos de regreso”. El término *wanabe's* (una contracción de “want to be” = que quieren ser) normalmente se refiere a los miembros actuales o que aspiran a serlo de la extensión de una pandilla de Nueva York en Ticuani o a migrantes adolescentes en Nueva York que “quieren ser” verdaderos miembros de la

<sup>261</sup> Hochschild, 1983.

pandilla. Los “regulares” y quienes regresan, que no son cholos, por lo general son jóvenes de la segunda generación, cuyas familias vuelven con frecuencia y, por lo tanto, tienen un sentimiento de ser propiedad de Ticuani. Algunos “regulares” también pertenecen a *crews* en Nueva York y otros formaron parte de las pandillas cuando eran más jóvenes, pero ya no son miembros activos. Incluso los pocos regulares que conocí que estaban en pandillas en Nueva York, no eran identificados públicamente ni se identificaban a sí mismos como tales en Nueva York o Ticuani. De ahí que ser cholos, sea una identidad pública y original entre los ticuanenses; andar con una *crew* o incluso una pandilla en Nueva York no necesariamente los etiqueta como cholos si tienen otras identidades más importantes.

### La experiencia del regreso a un Ticuani transformado

Entender la experiencia cambiante del retorno para los regulares requiere prestar atención precisa a la manera en que los cholos han alterado el funcionamiento de la adolescencia transnacionalizada que estudiamos antes. Ticuani representa un lugar seguro para que los jóvenes regresen a llevar a cabo sus rituales de adolescencia y para un sentido de pertenencia étnica, en contraste con los temores propios y de los padres en Nueva York, que les evitan alcanzar tanto esta libertad como la pertenencia. El surgimiento de los cholos como un rasgo permanente de la vida de Ticuani, en especial durante la fiesta, ha cambiado eso. La alteración se ha magnificado porque estos grupos reflejan las divisiones del poder en Ticuani. Como grupo, los regulares tienden a ser jóvenes que pertenecen a la segunda generación o a la generación y media, con mayor éxito educativo o económico, cuyos amigos más cercanos en Ticuani son jóvenes con mejores estatus e ingresos. Los cholos que regresan tienden a situarse entre los adolescentes migrantes de menor éxito educativo o económico (también algunos jóvenes de la segunda generación o de la 1.5) cuyos principales amigos provienen de familias más pobres del pueblo o un rancho de los alrededores. En general, los cholos tienen un estatus social menos convencional en Ticuani que los regulares y tienden a ser culpados de las cosas que suceden ahí.<sup>262</sup>

Mis investigadores y yo observamos cambios en la dinámica social entre los jóvenes que regresaban durante cuatro años consecutivos para la fiesta entre 1999 y 2002. Nos reuníamos sobre todo con los regulares que conocíamos des-

<sup>262</sup> Por ejemplo, los pandilleros del mismo rancho marginado, mencionados en el capítulo 4 en relación con la elección de 1999, estuvieron involucrados en el asesinato del taxista en 1996. Pero estas generalizaciones no pueden ser universalmente válidas. No todos los miembros del grupo regular a los que seguimos de cerca eran exitosos y cuando menos uno de los cholos sí lo era. Empero, aun cuando estas imágenes de los cholos que los presentan con menor éxito que a los regulares no captan la realidad completa, sí organizan la vida social porque la gente responde ante ellas *como si* fueran toda la verdad.

de Nueva York, incluidos los grupos de amigos formados por los jóvenes que vuelven con regularidad a Ticuani, cuyas voces hemos dejado escuchar hasta el momento: Magda, Toño, Julia, Napoleón, Jericó, Juana, Linda y otros. Pero también establecimos relaciones con cholos en estos cuatro años, los entrevistamos y observamos la dinámica de relación entre cholos y regulares en diversas situaciones durante varios años de la fiesta en Nueva York y Ticuani. Surgieron patrones contradictorios de participación de los cholos en Ticuani. Primero, regresaban para participar en los mismos acontecimientos que los regulares –bailes, fiestas, acontecimientos religiosos e incluso promesas. Sin embargo, su asistencia y conducta en estos acontecimientos cambió la sensación que tenían los regulares y demostró el deseo de los cholos de dominar. En segundo lugar, mientras que los cholos se hicieron más visibles y “buscaban pleito” de manera más agresiva en Ticuani en 1999 y 2000, para 2001 y 2002 las relaciones se habían tornado más normales, aun cuando todavía tensas. Para ilustrar esto, en el 2000 los cholos amenazaron con violencia al hijo del presidente municipal si no les compraba tacos y con matar al taquero si no les servía primero. Pero en el 2002 este mismo presidente ofició en la boda civil de un cabecilla cholo con una chica local. Esta evolución suavizó pero no hizo desaparecer la diferencia social entre los regulares y los cholos.

La fricción entre los regulares y los cholos no se extiende a los niños que no han entrado a la adolescencia, quienes no expresan preocupación alguna por los cholos. Mientras que algunos de estos niños han sido enfrentados por los cholos en Nueva York, en Ticuani no suelen estar fuera lo suficientemente tarde en el zócalo o en los acontecimientos en los que comenzaron la mayor parte de los problemas. Los niños antes de la adolescencia no han alcanzado una edad suficiente para participar de manera independiente en los rituales adolescentes y por tanto se encuentran fuera del “radar social” de los cholos. No estaban completamente encerrados en sus casas en Ticuani, como sucede en Nueva York, pero aun así tienen restricciones.

### **Libertad comprometida**

Para entender adecuadamente cómo han afectado los pandilleros la experiencia del retorno para los regulares de la segunda generación es necesario comprender lo que Ticuani significa para ellos. La presencia física de los cholos en Ticuani altera la experiencia que los regulares tienen de sí mismos en Ticuani (en relación con un lugar) y de la presencia de otros regulares (su propiocepción social). Más adelante describo cómo Ticuani libera a Ceydi y a Napoleón de la necesidad de hacer el trabajo emocional que deben realizar todos los días en Nueva York, lo que los lleva a una experiencia física y emocional distinta de

sí mismos. La cita muestra su explicación respecto a de qué manera Ticuani equivale a libertad, tema frecuente en sus conversaciones. Es una pertenencia que ellos sienten refleja sus ser más auténtico.

Ceydi: Podías quedarte fuera tan tarde como quisieras. No tenías que quedarte encerrada en casa... (y) tienes a dónde ir (*al zócalo*)... (En Nueva York) ¿a dónde voy a ir?...

Napoleón: Simplemente amo Ticuani... Piensa en los recuerdos de allá y casi te pones a llorar... Oh, si pudiera regresar... enero de este año fue el mejor para mí... Allá (en Ticuani) no tienes que preocuparte por... si vas a este barrio nadie te va a decir algo... allá... conoces a la gente... ya sabes... conocen a tu familia y te sientes tan desahogado... cuando llegamos aquí... te sientes tan deprimido... te sientes como encerrado... (RS: ...es como una libertad completa para ser... ¿qué?) *Para ser lo que quieres ser, ser la persona que realmente eres, no tratando de ser alguien que no...* Acá, caminas con alguien y de inmediato –oh va a haber problemas...

Ceydi: Es como una imagen que debes tener aquí (Nueva York)... Puedo dejar salir toda mi tensión allá. Hay más naturaleza. Y me gusta aprender de mi cultura. Es excitante aprender más allá de lo que se espera de ti. Mi raza (los mexicanos) simplemente se conforma con las mismas cosas. No tratan de hacer más. Ir a Ticuani me da el valor para continuar educándome... No conformarme... En Ticuani puedes dejar salir tus penas –tristeza, felicidad– Nomás ves al padre Jesús y es difícil no llorar... (RS: en Nueva York, ¿hay cosas que se interponen?) Yeah. Estás tan ocupado que ni siquiera tienes tiempo de pensar en Dios. No voy a la iglesia (en Nueva York) (cursivas del autor).

Napoleón y Ceydi describen varios tipos de trabajo emocional de los que se liberan en Ticuani pero a los que están sujetos en Nueva York. La libertad de este trabajo emocional les ofrece una experiencia más auténtica de sí mismos en Ticuani. Al poseer un espacio seguro en el zócalo (al que se refirió antes Ceydi) no sólo los padres pueden hacer más laxas sus restricciones, sino que los jóvenes se sienten propietarios de Ticuani y de los rituales de adolescencia. Esos sentimientos de seguridad contrastan de manera notable con la ansiedad que les provoca Nueva York, tanto a los padres como a los jóvenes. En Ticuani, no es necesario preocuparse porque uno entre en un barrio equivocado, o porque se generen problemas con los compañeros por haber caminado con la persona incorrecta. También sienten que son alguien en el mapa social de Ticuani –la gente los conoce y conoce a su familia. Ceydi dice que aprender acerca de su cultura en Ticuani le ayuda a luchar por sobrepasar las

expectativas que se tienen de ella como mexicana. También logra conectarse de nuevo con las personas que había perdido, en especial su abuelo, con quien se sentía muy cercana y murió en Ticuani mientras ella estaba en Nueva York. Ceydi incluso se siente más cerca de Dios y tiene tiempo para pensar acerca de Él y para ir a la iglesia.

Más importante, quizá, es que Ceydi y Napoleón sienten que no les es necesario el trabajo emocional de disociarse de sus propios sentimientos en Ticuani como deben hacerlo en Nueva York. Nótese el estrecho vínculo entre lo que dice Napoleón cuando declara que en Ticuani eres libre para ser “quien realmente eres” y lo que señala en el sentido de que la gente comentará o te confrontará acerca de con quién caminas en Nueva York. Ceydi también dice que en Nueva York “hay una imagen que debes conservar”. De nuevo tomamos aquí el argumento del filósofo francés Merleau-Ponty de que realizamos a nuestro verdadero ser en la relación con los demás. Para Ceydi y Napoleón, esto también significa experimentarlo en las relaciones con las imágenes positivas de mexicanidad en Ticuani, en vez de con las de Nueva York que con frecuencia son negativas. En Nueva York uno debe hacer el trabajo emocional de proyectar una imagen que evite que los otros te confronten; esto se convierte en parte de la experiencia física y emocional del propio ser, por ejemplo, al caminar con alguien más. En Ticuani no necesitas hacer esto; puedes bajar la guardia, dejar que descanse tu “proyector de imagen emocional”. Esta posesión de un espacio cultural y físico donde se es libre de esos desafíos permite a estos jóvenes ser “quien quieres ser” por un momento. No necesitar de ese trabajo emocional abre posibilidades para lo que llamo “experiencias encarnadas de pertenencia” en Ticuani de maneras que no son posibles en Nueva York.

*Trabajo emocional y propiocepción social:  
la experiencia de los regulares acerca  
del regreso de los pandilleros*

El surgimiento de los pandilleros ha cambiado la experiencia encarnada del regreso para los regulares de la segunda generación, lo cual ha requerido que en Ticuani lleven a cabo trabajo emocional al estilo del que suelen hacer en Nueva York. Así como los rituales religiosos generaron un contexto para sentirse ligados a los padres a través de la experiencia encarnada, el cambio en el contexto de Ticuani altera el que tienen de sí mismos los regulares que retornan. Además, estos cambios afectan todo el proceso que se da simultáneamente en la adolescencia transnacional, incluidos los factores de la masculinidad y la feminidad. En la cita que sigue, Napoleón y Ceydi discuten cómo los cholos han alterado para ellos el retorno a Ticuani.

Napoleón: Allá está comenzando a ponerse como aquí... Mejor debes estar listo porque alguien puede decirte algo... igual que sucede aquí...<sup>263</sup>

Ceydi: ...ya no puedes caminar con tanta confianza – “de que nadie se me vaya a plantar enfrente” (*Stop up*).

Napoleón: Como siempre esperar lo inesperado... Siempre pensar –como siempre hago cada vez que salgo o algo así (en Nueva York)– si vienen conmigo ya sé qué hacer –simplemente no decir nada y seguir caminando... Ahora allá tienes que caminar con la misma imagen con la que caminas acá... Ahora de repente la gente te mira como si fueras un extraño, ¿ves?... te miran realmente muy mal... quieren comenzar contigo. Quieren tener una pelea...

RS: ¿Qué hay de diferencia con los tipos de las pandillas allá, que no pasara antes de que ellos fueran?

Napoleón: Ahora se me plantan enfrente. Igual que como piensas aquí, cuando vas a una fiesta (o) vas a otro barrio, tienes que pensar lo mismo allá...

Ceydi: Tienes que usar la misma mentalidad con la que caminas aquí... pero allá... Debo cuidarme. Protegerte, asegurarte de que estás segura. Asegurarte de que nadie... te falte al respeto, también...

RS: Antes... ¿nadie trataba de faltarte al respeto?

Napoleón: Antes ni siquiera tenías que pensar en eso.

Este largo intercambio muestra cómo la propiocepción social y la experiencia encarnada de los regulares que retornan se ven afectadas por los cholos y el trabajo emocional que ello los obliga a realizar. Napoleón habla acerca del modo en que para ellos Ticuani se ha transformado, de ser un lugar “calmado” a uno “loco”, donde se debe estar en guardia, ser cuidadoso con las amenazas de peligro físico o de “falta de respeto”. De ahí que actualmente en Ticuani él y Ceydi deban “esperar lo inesperado” y andar con el mismo bajo nivel crónico de alerta que adoptan en Nueva York, siempre con un plan para responder en caso de que se les confronte. Ahora deben hacer el trabajo emocional de proyectar la misma “imagen” y la “misma mentalidad” en Ticuani que en Nueva York. Antes, no tener que hacer tanto trabajo emocional era algo que aprecia-

<sup>263</sup> En este párrafo cambié tres palabras del inglés para dejar más claro para los lectores lo que dice Napoleón. Él dice “you better make sure that somebody’s gonna say something...”, lo que he cambiado aquí por “you better be ready...”, lo que expresa su significado de una manera más fácil de entender para los lectores. Más tarde dice “The pueblo doesn’t have to go through...” lo que he cambiado por “shouldn’t have to...” por la misma razón. Confío en que estos cambios sean correctos porque le pregunté si eso es lo que él denotaba y me dijo que sí, además, porque he visto que construcciones similares se utilizan en otros contextos para transmitir significados que sólo tiene sentido cuando se “traducen” para los lectores de este modo. También he hecho sustituciones similares en la siguiente cita larga de Napoleón, cambiando por “be ready” “make sure”.

ban de Ticuani, algo que sientes se perdió por la presencia de los cholos. Por lo tanto, ellos concluyen que “allá se está haciendo como aquí”, lo que les quita un refugio a la necesidad de presentarse tan fuertes como deben hacerlo en Nueva York. Si bien antes les fue necesario hacer algún tipo de trabajo emocional al presentarse —esa negociación de su mexicanidad frente a algunos nativos de Ticuani que los llaman “turistas”— éste no era tan duro ni se sentían tan amenazados, tanto emocional como físicamente. Napoleón dice que ahora “tienes que pensar lo mismo en Ticuani que en Nueva York”. A donde quiera que vayas —“a una fiesta” o “fuera, para ir a otro barrio”— debes vigilar la posibilidad de peligro y de falta de respeto. Estos sentimientos tan poderosos afectan la adolescencia transnacionalizada que ha surgido entre los ticuanenses de la segunda generación y les altera la experiencia de su propiocepción social.

Esto es particularmente marcado para los varones jóvenes de la segunda generación como Napoleón, quienes se convierten en blanco de los jóvenes ticuanenses nativos que desean afirmar su masculinidad al plantarse enfrente de los neoyorquinos que retornan. Estos son encuentros muy cargados emotivamente. Es frecuente que los adolescentes locales nativos de Ticuani sean muy pobres, que muchos se hayan quedado en ausencia de sus padres, además de que su ropa permite identificarlos fácilmente en cuanto a su carácter de locales y a su pobreza. Se burló de estos jóvenes en una conversación posterior diciendo que ellos utilizaban “air chancas” o “air huaraches”. En vez de los caros zapatos tenis Nike air que usan los de Nueva York, estos locales utilizan huaraches —sandalias de campesino con piel de cabra— o chancas—sandalias baratas de plástico a las que con frecuencia se les llama *flip flops* en Estados Unidos. El chiste de Napoleón yuxtapone de manera a la vez cruel y hábil un símbolo de su poder y modernidad como neoyorquino, con su envidia y falta de poder económico como joven de Ticuani pobre y en el atraso. Estos jóvenes nativos experimentan además su masculinidad como cuestionada porque se les etiqueta como *wanabe's* por los miembros de la segunda generación que regresan y *al mismo tiempo*, por los cabecillas de las pandillas en Nueva York con los que han comprometido su lealtad en Ticuani. Efectivamente, Horacio los describió de este modo: “esos tipos son *wanabes*... si los llevaran a Nueva York, llorarían...” En este contexto, los jóvenes de la segunda generación que visitan Ticuani con sus tenis, su ropa y sus cadenas de marca, presentan una imagen de modernidad y poder que se convierte en un blanco perfecto para ser atacados por los jóvenes locales que con ello pueden probar su hombría. Napoleón experimentaba esto como un proceso en dos etapas, por el que los pandilleros primero influían en los jóvenes locales, quienes luego cuestionaban a los jóvenes varones de la segunda generación a su regreso a Ticuani, como era su caso. Los locales ven “como superiores” (*look up to*) a los pandilleros de Nueva York y piensan

“tengo que mostrarle que puedo hacer lo mismo que él”. Esto ha “empeorado las cosas” para Napoleón y otros jóvenes de la segunda generación que regresan, porque “los jóvenes tienen más palabras allá, llegan a faltarnos más al respeto... eso no me gusta... se ponen muy listos contigo... son encabronadamente listos”. El análisis de Napoleón respecto a los efectos de los cholos en la cultura juvenil ticuanense, encuentra un eco en los realizados por don Andrés, ex presidente de Ticuani, y Pedro, el primer miembro de una banda que regresó a Ticuani.

A Napoleón se le plantaron enfrente con mayor frecuencia que a otros jóvenes de la segunda generación que regresaban debido a que es físicamente pequeño y no se retira, y porque su novia, Marqueza, estaba con él en Ticuani. Confrontar a Napoleón era una manera perfecta para que los *wanabes* locales se probaran a sí mismos: podían contar con que mordería el anzuelo de su desafío, tenía una novia que era deseada por otros jóvenes y no era físicamente imponente. No obstante, era de Nueva York y por tanto encarnaba un poder que les estaba vedado a muchos de ellos –poder de irse de Ticuani con rumbo al norte cuando quisiera.<sup>264</sup> Napoleón relata un ejemplo específico en el que los *wanabes* locales ligados con los “Mixtecos locos” le chiflaron a su novia cuando caminaban los dos juntos en Ticuani. En este caso, los miembros de los “Mixtecos locos” que visitaban Ticuani no estaban ahí, pero sí estaban varios de los miembros de la extensión local.

Napoleón: Estaba una vez en la (parada del) camión (en Ticuani)... Comenzaron a chiflarle a mi novia... y yo me pongo, ¿a quién le chiflan? Me pongo *¿a quién le están chiflando?* Y sólo me veían: *pues a tu vieja*. Y entonces me enojé... Tenían como 16 o 17, más o menos de esa edad. Eran tipos de la banda... amigos de Horacio, pero los muchachitos...

RS: ¿Eran tipos *wanabes*?

Napoleón: ...Es la palabra perfecta para lo que son... Eran muchachos de los *pueblitos*, tratando de ser como los de Nueva York... Tratando de vestirse como ellos... Hacen como: este muchacho es de Nueva York, déjame ponerme listo con él. Mostrarle lo bueno que soy... ¡Oh! me le planté enfrente a un muchacho de Nueva York. Me vi como, muy grandote.

Ceydi: Y luego dicen: “*No, el güey ni hizo nada*”.

La historia de Napoleón muestra varias dimensiones de la cultura juvenil transnacional. Evidencia claramente cómo las pandillas de Nueva York se han establecido en una posición social privilegiada en Ticuani, donde varios jóve-

<sup>264</sup> Véase Massey y Jess, 1995, acerca del poder de irse.

nes locales quieren convertirse en “verdaderos” miembros de las pandillas. A la vez, los “muchachos de Nueva York” que regresan, a la manera Napoleón, son utilizados como una medida frente a la que estos *wanabes* se ponen a prueba. Además, estas tensiones resuenan con las diferencias sociales entre los jóvenes locales de mayor estatus relacionados con los neoyorquinos de movilidad ascendente y los de menor estatus, los “muchachos de los pueblitos” que a menudo se relacionan con los pandilleros que regresan o los migrantes menos exitosos. Estas tensiones se dan por el gran valor que los adolescentes ponen en la hombría, la clase y la mexicanidad auténtica de los jóvenes miembros de las pandillas, los regulares y los jóvenes locales. El comentario de Ceydi, por ejemplo, respecto a que los jóvenes pandilleros locales dirían “*el güey ni hizo nada*” hace uso del lenguaje que utilizarían los varones mexicanos en la Mixteca para establecer relaciones de *confianza* o dominación. En este contexto, *güey* denigraría a su objeto al dejar implícito que Napoleón era incapaz de defenderse por ser literalmente tonto como un buey, o porque temía la confrontación física. Un verdadero *ranchero* mexicano se defendería verbalmente y al mismo tiempo no temería la amenaza que pudiera provocar la agresión física. De ahí que Napoleón sintiera que no tenía más opción que responderles para proteger su masculinidad, en especial frente a su novia en Ticuani, un lugar en el que los acontecimientos tienen un significado exagerado.

De manera sorprendente, puedo vincularme en forma directa con las historias de Napoleón y ofrecer un ejemplo. Durante el 2002 regresé a Ticuani para la boda de Homero y caminé junto a él mientras desfilaba con sus amigos y parientes, según marca la costumbre, hasta la casa de la novia la noche anterior a la ceremonia religiosa, cuando se hace la breve ceremonia civil. En la fiesta, me puse a servir las cervezas y las bebidas no alcohólicas con los otros hombres, asegurándonos de que todos los huéspedes tuvieran suficiente de tomar (no participé en servir los platos de comida porque esa es una tarea de las mujeres). Conocí a varios de los miembros de la pandilla local, jóvenes en sus primeros años de adolescencia, ante quienes me presentaron como amigo de Homero. Más tarde esa misma noche, uno de esos jóvenes se sentó y, un poco tomado, comenzó a platicarme, primero muy amigable y luego tornándose más agresivo. Me preguntaba repetidamente “¿me entiendes?”, una pregunta que con frecuencia se convierte en una provocación que sugiere que quien la plantea te hará entender si no estás de acuerdo. Parecía buscar en mis comentarios alguna forma en que yo le faltara el respeto a él, a Ticuani o a México. Por ejemplo, me preguntó si me gustaba Ticuani aunque yo fuera de Nueva York –pero lo hacía de una manera en que insinuaba su sospecha de que realmente no me gustaba. Le contesté que realmente me gustaba Ticuani y que había regresado durante años y mencioné a algunos amigos adultos de ahí, incluido Homero, diciéndole que

me trataban como si fuera otro hermano o hijo de ticuanenses. Aunque pude hacer que la situación se tranquilizara, me di cuenta de que habría sido muy difícil para alguien como Napoleón explicar quién era sin que se le humillara. El que este joven en apariencia buscara una discusión que le diera un pretexto perfecto para sentirse insultado y luego atacar, verbalmente o de otra forma, dados el contexto y la persona de que se trataba, es de hacerse notar. Estábamos en mitad de la boda de un cabecilla de su pandilla y él estaba intentando provocar a alguien que, según todos los indicios, era un adulto pleno y físicamente mucho más corpulento que él. Me había visto hablar y reír con Homero y con otros adultos, incluido el presidente municipal, quien realizó la ceremonia. Aunque por lo regular la gente se dirigía a mí con el término “joven” (forma de dirigirse a un hombre desconocido de poca edad) y acababa de entrar en los 30, lo que ya no es el caso. En el momento de este incidente tenía 38 años, algunas canas en las sienes, medía un metro ochenta y pesaba unos 90 kilos, era unos 20 años mayor que mi interlocutor quien, me dijeron después, tendría unos 15 o 16 años de edad. El encuentro en algunos momentos se tornó tenso y sentía que me enojaba con ese joven y estaba a punto de perder la paciencia con él, aunque a la vez me ponía nervioso en cuanto a lo que él pudiera hacer. El encuentro fue instructivo en cuanto a la forma en que funcionan las dinámicas de confrontación y cuánto trabajo emocional requieren.<sup>265</sup>

Este encuentro me dio también la posibilidad de reflexionar acerca de cómo el sentido emocional y físico de sí mismo, y la propiocepción social puede alterarse por esos desafíos. Mi ira ante los intentos de este joven por distorsionar algo que yo dijera para convertirlo en una ofensa, se convirtió en una interrupción en el flujo de sentimientos de esos días.<sup>266</sup> Estaba contento de haber regresado para estar presente en la boda de Homero y haber desfilado con él cuando llevó la cabra a casa de su novia. Pasó mucho tiempo conmigo durante esta caminata y aun más tarde, a pesar de que le di varias oportunidades para que se retirara. Estaba feliz de verme y quería decirme cómo le había ido en la vida desde la vez anterior en que hablamos, con muchos cambios políticos, incluidos su compromiso y matrimonio. También estaba contento de regresar a Ticuani y sentirme como la persona pública, “el gringo”, que tiene amistad con muchos ticuanenses, desde el presidente municipal hasta el pandillero que regresa. Los desafíos de este joven amenazaban con cambiar mi categoría para hacerme un “forastero” irrespetuoso. Claro que todavía *era* un forastero, aun cuando sintie-

<sup>265</sup> Por supuesto que el trabajo emocional que necesita realizar Napoleón, un joven de la segunda generación que regresa a Ticuani, no es exactamente el mismo que necesito realizar yo, primero como un joven estudiante de doctorado y luego como profesor estadounidense, adulto y blanco. En publicaciones posteriores reflexionaré sobre esto.

<sup>266</sup> Me baso de manera laxa en Csikszentmihalyi, 1990, 2000.

ra esta corriente de alegría y que este joven me lo recordara era lo que molestaba tanto. De ahí que mi sensación de ser alguien que tiene un lugar real en Ticuani fuera interrumpida por este joven, tuve que dejar de divertirme y ponerme a trabajar en resolver esta situación potencialmente seria. Al hacerlo, debí hacer el trabajo emocional de negar, en el exterior, que estaba enojado, poniendo en cambio la cara del entusiasta investigador. Su postura acababa, en el contexto inmediato de nuestra interacción, con cualquier reconocimiento de mi historia en Ticuani y mi “derecho” a estar ahí. Me empecé a enojar que él no supiera, o no le importara, que yo era alguien ahí. ¿No me había visto caminar y reír con Homero?, ¿con el presidente municipal?, ¿con muchos otros?, ¿no sabía que había estado viajando a Ticuani probablemente desde antes de que él naciera? Me obligué a no mostrarme alarmado, sentarme relajado en la silla y resolver la situación. Pero también pensé en lo difícil que sería para Napoleón negar su enojo, y por tanto sentir que arriesgarse a traicionar su masculinidad, a la vez que pensaba en la forma que su experiencia de su ser físico y emocional sería diferente en un Ticuani plagado de tales desafíos, un lugar en el que antes no existían.

Mi vivencia también da pie a la reflexión sobre la propiocepción social y las alteraciones en las relaciones sociales. Supe que la situación se empezaba a poner seria cuando las demás personas en la mesa, todos miembros de la segunda generación de ticuanenses que regresaban al pueblo, giraban el cuerpo para no darnos la cara, o vernos sólo en un ángulo oblicuo, de modo que no nos daban la espalda pero sí marcaban con su gesto el estar fuera de la situación. También dejaron de hacer contacto visual conmigo. Me di cuenta de que había quedado atrapado en el espacio social de evitación y distanciamiento social que antes había visto se creaba en torno a los cholos. Pero también sabía que estaban escuchando y que me ayudarían si las cosas realmente se salían de control. Cuando al fin se fue el joven, la gente de la mesa se volvió otra vez hacia mí y me preguntó, “¿qué pasó con él?” Esta pregunta marcó el regreso a la interacción social anterior e igualmente mi retorno al espacio social “regular”. Al experimentar sus reacciones a la situación reforzó mi experiencia del riesgo de la situación y el distanciamiento y el aislamiento social de los cholos.

### **Respuestas al pandillerismo en Ticuani por parte de la segunda generación y de sus amigos de Ticuani**

Los regulares de la segunda generación y sus amigos locales de Ticuani por lo general evitaban las confrontaciones con los cholos de tres maneras. Se asociaban con hombres más grandes, en especial miembros “retirados” de las pandillas que podían suscitar el respeto de los cholos sin pelear. También ejercían las

prácticas de la deferencia o la distancia social en los espacios en que la proximidad de los cholos no se podía evadir, o evitaban por completo a los cholos al soslayar espacios donde pudiera haber contacto con ellos, o bien, se iban cuando éstos llegaban. Sin embargo, algunos regulares y sus amigos que regresaban a Ticuani se negaban a ceder ante ellos y “sostenían la mirada” ante las “miradas duras” de los cholos e incluso peleaban. Estas prácticas ayudaban a generar la sensación del ya mencionado tiempo social acelerado y constituían los vehículos ideales para demostrar diversas formas de masculinidad y pertenencia.

### *Evitar el conflicto por los medios necesarios*

Los métodos de los regulares para negociar en sus relaciones con los cholos recuerdan el análisis clásico del sociólogo Erving Goffman acerca del estigma, con una curiosa inversión del poder. Para Goffman, la gente estigmatizada aprende a manejar su estigma, por ejemplo al “pasar” como miembros del grupo no estigmatizado, o intentando manejar el flujo de información que los desacredite. Carecen del poder para oponerse a lo que otros consideran la legitimidad de su estigma y por ello deben conformarse con manejar una dura realidad. Los cholos que regresan pueden ser estigmatizados por las sociedades más amplias de Ticuani y Estados Unidos, pero también tienen poder y cierto atractivo social, en especial entre los jóvenes ticuanenses más pobres que viven ahí todo el año. Como ya estuvieron en Nueva York, son modernos; al ser parte de una pandilla encarnan una peligrosa masculinidad. De manera similar, aun cuando la mayor parte de los regulares teme a los cholos, eso no significa que carezcan de poder. Pueden, y lo hacen, negarles reconocimiento o aceptación, una negativa que los cholos resienten profundamente. Mientras que los regulares intentan establecer una distancia física, moral y social entre ellos y los cholos, por su parte los cholos proyectan una imagen de dureza y una narrativa alternativa de la migración y el retorno. También logran cierta legitimidad debido a que su narrativa más cruda de lo que significa la migración encuentra eco en las duras experiencias de vida de muchos jóvenes en Ticuani, de una manera que no está presente en la narrativa positiva típica de la migración. En tanto que los jóvenes de Ticuani, en especial aquellos cuyas familias se fueron antes o quienes regresaron contra su voluntad, desean migrar, también reconocen que ello les representa problemas frente a los cuales los cholos les prometen protección, y un sufrimiento que se valida y se expresa en la narrativa de los cholos. Por tanto, el proyecto alternativo de los cholos no sólo rechaza el riesgo de ser juzgados como un fracaso para aquellos que no logran un éxito convencional en la narrativa de los inmigrantes, y en cambio les ofrece una retórica alternativa de confirmación propia. Los cholos tienen la amenaza de la fuerza y del honor

del macho, pero carecen del poder para ganar la posición social que a la vez desean y rechazan. Los cholos, al mismo tiempo que se oponen al estigma, lo manejan. Por su parte, tienen la tarea de hacer el trabajo emocional de desear la aceptación social a la vez que parecen evitar y desafiar a quienes den la apariencia de negárselas.

La primera estrategia de los regulares era asociarse con hombres mayores que pudieran suscitar el respeto de los cholos sin pelear. Vi cómo operaba esa dinámica con Pepe, quien tenía unos 30 años y había sido uno de los “pandilleros originales” de los “Rancheros de Brooklyn” durante los años ochenta y noventa. Dejó la pandilla, se enlistó en el ejército, se casó y tuvo hijos. En el año 2000 regresó a Ticuani para sus vacaciones. Aunque él y otros me dijeron que ya no estaba activo en la pandilla, veía a los cholos en las ligas deportivas en las que todavía jugaba. Pepe me dijo que como antiguo oficial, los cholos “me respetan”. Además conservaba una bien ganada reputación de ser duro e impredecible cuando sentía que se le faltaba al respeto. En Ticuani, los regulares más jóvenes lo utilizaban como una base de seguridad y lo buscaban después de que aparecían los cholos, pero antes de que empezaran los problemas. Pepe me dijo que sabía que los cholos no lo molestarían a él, su familia o sus amigos si estaba o se le había visto con ellos.

Una segunda estrategia de los regulares era evitar el contacto social con los cholos aun cuando la cercanía era inevitable en situaciones como los bailes. En este caso, la distancia social se manifiesta en el modo que los regulares y los locales se relacionarían con los cholos. De ahí que la mayor parte de las muchachas que regresaban de Nueva York no bailaran con los cholos, muchos cholos no bailaban en absoluto y meramente se quedaban en una orilla, tomando y mirando. Es de señalar que, cuando los miembros de mi equipo de investigación hablaban con los cholos, nuestros amigos del grupo de regulares no hacían contacto visual con nosotros, ni nos hablaban o se acercaban. Nos advirtieron que no creyéramos nada de lo que dijeran los cholos –“son mentirosos”– y que los evitáramos, a ellos y al peligro que representan. Aunque con frecuencia lo hicimos así, de todos modos nos las arreglamos para desarrollar relaciones con algunos de ellos. Las notas de Griscelda Pérez y su trabajo escrito<sup>267</sup> para este proyecto lo describen:

En Ticuani, cuando llegaban los pandilleros, algunos de nuestros informantes nos advertían que debíamos irnos pronto de la fiesta o el lugar en el que estábamos. Sin embargo, esto se daba sólo en los casos en que se acercaba el final de la noche y no había mucha gente en los alrededores.

<sup>267</sup> Griscelda Pérez, notas de campo en el proyecto de la segunda generación, 1999, p. 5.

Sus actitudes eran simplemente que nos fuéramos y no preguntáramos. Cuando Joy vio que se aproximaban a mí, no podía creer que yo les hablara. Me pidió que no la presentara porque no le gustaban los “Mixtecos locos” y tampoco quería conocerlos. En otra ocasión, Lazario interrumpió de inmediato su conversación cuando vio que uno de los pandilleros se me acercaba.

Después supimos que Joy había sido perseguida por los “Mixtecos locos” en Brooklyn. Otros hombres y mujeres adultos de más edad advertían a sus hijos adolescentes que no interactuaran con los pandilleros y no los confrontaran porque sería peligroso.

Tuve experiencias similares al hablar con los cholos. En un caso, estaba sentado en el zócalo hablando con Dionisio, quien había vivido varios meses en Tlucani. Mientras hablábamos, más de 15 jóvenes locales o de los que regresaban de Nueva York, pasaron junto a nosotros, pero sólo dos saludaron abiertamente, mientras que sólo uno, que además conocía a Dionisio, se detuvo a platicar. No obstante, en los días siguientes, varios de los mismos jóvenes hicieron comentarios sobre mi conversación con Dionisio. Él me platicaba acerca de un amigo de su pandilla que le había disparado pero no lo había denunciado ante la policía porque estaba borracho y se iba a casar la siguiente semana. Los jóvenes que pasaron sin saludar habían estado escuchando –no podían creer que Dionisio hablara acerca de eso tan abiertamente en el zócalo ni que hubiera dejado pasar todo el asunto. Ellos decían: “dejar que tu amigo te dispare es demasiado; está loco”. Otros que no habían hablado al pasar, posteriormente me advirtieron que tuviera cuidado. Aun cuando mantenían su distancia social, escuchaban.

Estas interacciones hacen necesarias dos formas de trabajo emocional de los regulares, que se dan como resultado de tipos particulares de propiocepción social. Los regulares deben primero disimular su miedo a los cholos, lo que hacen con tácticas de evitación al estilo de Nueva York, al desviar la mirada y conservar el cuerpo en una tensión casual, una naturalidad forzada. Pero también realizan el trabajo emocional de manifestar su ira y su poder social de manera “oculta”, al tratar a los cholos como socialmente invisibles, evitándolos o ignorándolos. Por ello, los amigos que pasaron junto a mí en el zócalo mientras hablaba con Dionisio tenían la experiencia encarnada de una escucha atenta que se conjugaba con una profunda desconexión social en un lugar donde solían unir estas cosas. Estaban acostumbrados a tener todos los sentidos alertas y estar enganchados por completo socialmente. Para los miembros de la segunda generación que regresaban, el zócalo es un lugar de pertenencia que se ha enrarecido y caminar en torno a él es quizá la expresión física y emocional más

importante de pertenencia –recuérdese la sorpresa de Linda cuando decía que no estaba soñando cuando realmente se encontraba en el zócalo de Ticuani; el que está organizado para facilitar la interacción social. Tiene un sendero exterior rectangular de grandes proporciones, rodeado de bancas; en el interior se encuentra un quiosco (donde se venden botanas), conectado con el rectángulo exterior por varios senderos pequeños. El efecto es el de un rectángulo que rodea un círculo, conectado por una estrella de senderos. Cuando la gente camina por el rectángulo exterior o los senderos que llevan al quiosco, se detienen y hablan con los que están sentados en las bancas o en las jardineras de los senderos. Además, el rectángulo bordea por un lado con la carretera local, y por los otros con el mercado, el palacio municipal y un área abierta que durante la fiesta alberga puestos y juegos de video. En consecuencia, al caminar en derredor del zócalo, se recorren los diversos mundos sociales de Ticuani: primero uno se encuentra con un grupo de adultos que han regresado de Estados Unidos que habla con sus contrapartes locales, luego a uno de niños locales en edad escolar, después a un grupo de regulares de la segunda generación que habla con sus amigos de Ticuani y posteriormente a los cholos, todos en un espacio reducido. Esta descripción da a las palabras de Ceydi y Napoleón, en el sentido de que caminar y actuar de la misma manera que como lo hacen en Nueva York, un significado más intenso e incluso palpable. Al tener que proyectar su rostro de Nueva York y caminar con su forma de hacerlo en Nueva York, experimentan una pérdida de su anterior fluidez en la experiencia física y emocional, que les era tan preciada en ese espacio.

En tercer lugar, los regulares se iban a otro lugar cuando los pandilleros se acercaban o hacían notar su presencia. Tal estrategia de evasión se convertía en una especie de *minuet* cuando la fiesta estaba por terminar, en el lapso en que las miradas duras se repetían o se intercambiaban golpes con algunos regulares en tiempo socialmente acelerado. La boda de una mujer ticuanense nacida en Nueva York, con un hombre de la ciudad de México, se convirtió en ocasión para un tenso encuentro entre los regulares y los cholos.<sup>268</sup> Las bodas por lo general son acontecimientos públicos en los pueblos pequeños de México, y quien quiera puede asistir y comer. Esta recepción se dio en la cancha de basquetbol junto a la carretera principal y después de la cena los invitados empezaron a bailar. Llegaron los cholos y comenzaron a lanzar miradas agresivas a Napoleón y las mujeres de nuestro grupo les pedían que bailaran con ellos. La mayoría se negó a hacerlo y una de ellas les dijo que eran demasiado groseros para bailar con ellos. Al ver que la tensión crecía, Jericó, el primo de mayor

<sup>268</sup> Poco tiempo después me describieron la situación Jericó y Napoleón, y luego otra vez, un día más tarde en una entrevista con los dos, igualmente hicieron otros miembros del equipo de investigación que se encontraban en la boda (notas de Sara Guerrero-Rippberger, 2000; notas de Griscelda Pérez, 2000).



Fotografía 18. El zócalo de Ticuani en 2004. El diseño del zócalo, con sus senderos, permitió la interacción social de la gente, transitando alrededor y a través de él.

edad del grupo, dijo a los otros que iba a los gallos y todos debían ir con él, lo cual hicieron. Supe de este encuentro cuando el grupo llegó a los gallos, donde yo estaba. Napoleón empezó a decirme que quería regresar las miradas agresivas a los cholos, pero que fue entonces cuando Jericó le dijo que se fuera. Al escucharnos hablar, Jericó se metió y le dijo a Napoleón: “Ya te dije, «no seas estúpido, porque si hay problemas no voy a estar yo ahí»”. En una entrevista conjunta de regreso en Nueva York les pedí a Napoleón y a Jericó que me cuenten cómo habían entendido esos eventos.

Jericó: Me estaba preocupando que... fueran a comenzar con mi primo Napoleón... me estaba diciendo que aquellos tipos lo seguían mirando, así que le dije, escuchen, vámonos... Pero... porque pusieron una canción, todos querían regresar a la fiesta. Pero yo decidí que no, ya me dijiste que esos tipos te están mirando duro... así que nos vamos... Napoleón quería regresarse y yo estaba como, escucha, si quieres regresarte, regrésate, pero yo no voy a estar ahí por si pasa algo malo... (RS: Sí, dime cómo decidiste eso...) Pensaba que si algo les pasaba a mis primos entonces la culpa era mía. Mis tías y tíos me echarían la culpa de todo, sabiendo que soy el primo mayor, que debía ser más responsable y cuidarlos... asegurarme de que llegaran a casa... bien y seguros. Así

que se me ocurrió todo eso y, francamente, no soy una persona a la que le guste buscar problemas, así que cuando veo problemas trato de evitarlos. Por eso estaba tratando de hacer que Napoleón... también evitara los problemas.

Esta historia ilustra claramente la estrategia de evasión y poner distancia social y física de por medio entre los cholos y ellos. Jericó también ejerció una autoridad masculina y familiar específica y responsabilidad en una situación que el grupo veía como peligrosa. Ejerció su autoridad y cumplió con su obligación como el primo mayor para resguardar a sus primos. Que todos lo siguieran indica su percepción común del peligro y el reconocimiento a su autoridad. Para los cholos, esto confirmaría lo poderosos que eran y lo presumidos que son otros –se fueron porque nos tuvieron miedo y nosotros ni siquiera los amenazamos. Estas son dos caras del *minuet* descrito.

La decisión de Jericó encarna una “masculinidad a largo plazo” con respecto a los cholos, a través de la cual se evitan los problemas, incluso si los demás perciben que estás perdiendo tu imagen. Pones tu visión en metas de mayor alcance que superan el contexto inmediato de estos desafíos rituales de la masculinidad. La decisión de Jericó impuso una estrategia al grupo, la que limitó la capacidad de Napoleón para seguir con una versión más machista de la masculinidad ranchera o una masculinidad chola, para la que estos desafíos son de importancia y deben ser respondidos de inmediato o arriesgarse a ser un “puto”. Si Napoleón hubiera pensado que “lo apoyaba” y hubiera entrado a la pelea para defenderlo, el encuentro se habría dado de manera muy diferente, como sucedió en otros con características similares en los que estuvo involucrado Napoleón. Ahí donde Jericó ve un problema a evitar, Napoleón ve un reto a responder. En nuestras conversaciones de seguimiento, les pregunté a ambos qué debía hacer un hombre en esa situación. Sus respuestas muestran sus diferentes visiones de la masculinidad, pero es curioso que cada uno de ellos esté de acuerdo con parte de la otra visión. Le dije a Jericó:

RS: le pregunté a Napoleón lo que significaba ser hombre... en esa situación. Me repitió la misma cosa: “si me vas a mirar agresivamente, bien puedes plantarte enfrente (*Step up*) de mí, porque sin importar que yo sea charrro no voy a dejar que me pierdas el respeto mirándome duro”. ¿Cuál es tu concepción de lo que ser hombre significaba en esa situación?”

Él contestó:

Jericó: Ser hombre es simplemente tratar de evitarlo... Podrían golpearte duro..., pero puedes evitarlo y estar vivo al día siguiente. Porque nunca sabes.

Si mi primo Napoleón o alguien se enfrentaba con esos tipos y luego ellos hacen algo malo... como golpearlo o dispararlo, se acabó. ¿Vas a ser atacado sólo porque me miraste duro? Nah, prefiero evitarlo y luego vivir para ver el nuevo, el siguiente día. Por eso le dije a mi primo, “oye, vámonos...”

RS: ...¿No eres menos hombre porque dijiste vámonos de aquí?

Jericó: No... porque no necesito probarme, plantarme enfrente de ti y decir, “¿por qué me miras duro?” Verme duro, “¿por qué no haces algo?” No siento que sea adecuado.

La visión “a la larga” de Jericó interpreta que su masculinidad se sostiene en su ejercicio, tanto de la autoridad, como de la discreción, conserva una negociación implícita con sus parientes adultos y su propio futuro. Ejerce su liderazgo al alejar a todos del peligro, además, cumple con su responsabilidad ante sus parientes más viejos y más jóvenes al ejercer un mecanismo de control social. Sostiene su masculinidad por medio de una postura menos conflictiva que muchos verían como ser “puto” —en efecto, otros de su grupo lo criticaron después ante mí diciendo que él debía haber apoyado a Napoleón—, pero a la que ve en términos de mantener seguros a todos en el largo plazo y hacerlos capaces de buscar el éxito, la hombría u otros bienes, en otra parte —en la escuela, en el cumplimiento de las expectativas de los padres y en evitar un conflicto innecesario. Incluso habla de esas confrontaciones como “inadecuadas”, con lo que muestra su sentido de que los hombres maduros ni miran agresivamente ni responden a esas miradas, en especial cuando son tantos los riesgos. Aun así, incluso dentro de esta narrativa de la masculinidad, Jericó a veces está de acuerdo con una línea de mayor machismo. Al final de la cita, desafía a los cholos ausentes —“¿por qué no haces algo?”— en vez de simplemente “verme duro”. He escuchado a Jericó decir esas cosas en otros contextos al comentar acerca de la agresión de los cholos, aunque sus acciones siempre han ido en la línea de la masculinidad a largo plazo. Pienso que la narrativa más machista es tan dominante entre los hombres adolescentes que Jericó debe señalar a su audiencia y quizá a sí mismo, que la visión que expresa de la masculinidad tiene sus límites y podría permitirle responder de una manera machista, al menos en teoría, si se le presiona demasiado.

Las reacciones más vigorosas de Napoleón estuvieron moderadas por la presencia de Jericó y sus primas, a quienes sentía que pudo hacer peligrar en caso de haber peleado. Su primera reacción fue también mirar agresivamente a los cholos y defender así su masculinidad. Durante mi entrevista posterior con ambos le pedí a Napoleón que me diera su versión de esos eventos.

Napoleón: Cuando bailaba, me miraban, así que le dije a Jericó... ey, siguen mirándome... como si quisieran hacer algo... Estaba enojado... No me

miren si van a hacer algo... En ese momento estaba como “vámonos” porque mi primo estaba con nosotros, dos de mis primas y otra muchacha, había más mujeres que hombres. Estábamos como que debíamos irnos para evitarlo. No quiero que mi primo se meta en esto, así que lo escuchamos a él (Jericó) y nos fuimos. Yo quería regresar porque iban a pensar que estaba asustado... pero, ¿saben qué?... Así es como me fui yo también (igual que Jericó)... No tengo nada que probar, (Jericó) tiene razón, así que vámonos. Así que nos fuimos, y no lo pensé dos veces hasta que llegamos a los gallos, cuando le dije “Ey, esos tipos (*niggas*) me estaban viendo duro... no fue sólo ese día que me miraron duro. Fue toda la semana... Si estaba con mi ex novia), le decían algo. Si andaba solo, me decían algo a mí.”

El primer instinto de Napoleón es devolver las miradas agresivas de los cholos, considera plantárseles enfrente y preguntarles si había algún problema. Que no lo haya hecho así lo muestra manejando la situación de una forma que evita aumente la violencia pero refuerza el sistema de significado más amplio. Al mirar recíprocamente con dureza a los cholos y luego decir a sus amigos que deberían hacer algo en vez de sólo mirarlo, Napoleón muestra que entiende lo que el sociólogo Elijah Anderson llama el “código de la calle” y el sociólogo Jack Katz denomina la “generación del temor”.<sup>269</sup> Al responder a las miradas agresivas aumenta el nivel de la confrontación, pero no lo hace a tal grado que los cholos tuvieran que responder. Al contar la historia a sus amigos los ha devaluado al describirlos como putos que miran agresivamente pero que no pasan a las acciones para respaldar los gestos. Al no bajar los ojos se niega a ceder ante su intento de generar temor en él, defendiendo su honor. Física y emocionalmente Napoleón se siente un hombre fuerte y honorable frente a sus amigos. Esta dinámica, sin embargo, siempre trae consigo el riesgo de que alguien calcule o perciba incorrectamente y se dé el ataque. La dinámica del honor masculino de los cholos y los jóvenes como Napoleón generan un contexto en el que la confrontación y el riesgo de violencia constituyen una amenaza constante.

Como sucedió aquí, es frecuente que esta dinámica pierda fuerza debido a la intervención de hombres más viejos o mujeres más jóvenes, o porque los jóvenes protagonistas masculinos piensen en su propia seguridad. Napoleón se retira porque debe proteger a sus primas y a Jericó, a quien ve como un hombre más viejo pero menos duro y con menos conocimiento de los conflictos callejeros que él. No quiere pelear si hay más “muchachas que hombres” o sólo con Jericó, quien no sabría qué hacer. Sin el apoyo de Jericó para desencadenar la es-

<sup>269</sup> Katz, 1988; Anderson, 1999.

calada de violencia, Napoleón también se permite, dada la proximidad de la amenaza en la boda, adoptar la definición de masculinidad de Jericó cuando dice que no tiene “que probarse”. He visto una dinámica similar en otros lugares. Pienso que estos jóvenes algunas veces buscan conflictos en los lugares donde saben que sus novias u otros parientes, hombres o mujeres, intervendrán para detenerlos. Si intervienen las mujeres, entonces la disminución de la violencia de los hombres es una forma de ser responsable por sus mujeres. Si intervienen otros hombres, entonces lo perciben como haber escuchado el consejo masculino o haber mostrado la fuerza suficiente para intimidar al contrincante. No obstante, es de hacer notar que, dados los tipos correctos de contactos sociales y de influencia, la versión de masculinidad de Jericó puede triunfar sobre la otra más machista, incluso en el caso de Napoleón, quien está comprometido más con la segunda versión. Pero el hecho de que Napoleón tenga dificultades para mantener esta perspectiva cuando regresa a los gallos —que tema lo vean como un “puto”, e intente atraer a Pepe, el antiguo miembro de una pandilla, como apoyo para regresar y confrontar a los cholos— muestra lo seductora que es para él esta narrativa de la masculinidad.

Esta indecisión de Napoleón entre la visión de la masculinidad más machista y la que considera el largo plazo, muestra también el trabajo emocional que ha de realizar para intentar aclarar lo que “realmente” siente y cómo esto lo conduce a una percepción física y emocional de sí mismo en medio de un conflicto. Se siente enojado porque los cholos lo están mirando, pero debe negar ese coraje y justificar su salida, lo que lo pone en riesgo de verse él mismo como “puto”, una forma de defensa de las mujeres y su primo menos combativo. Pero también entiende el punto de vista de Jericó y quiere adoptar esa posición. Su percepción física y emocional de sí mismo manifiesta ese conflicto. Recuerdo que en los gallos, cuando Napoleón contaba su encuentro reciente con los cholos en la boda, pasó de desechar la afrenta (en especial cuando hablaba con Jericó) y tratarla como algo que no valía la pena, a agitarse y enojarse al discutir cómo había sentido que le faltaban al respeto con sus acciones y expresar su deseo de regresar y exigir que lo respetaran. Los músculos del cuello se le tensaban al hablar y su cara se enrojecía. La expresión física de Napoleón de esta dinámica emocional también difiere en presencia o ausencia de los cholos. Al estar en presencia de ellos, Napoleón, en efecto, vuelve a las miradas agresivas, pero no por demasiado tiempo, y luego busca la confirmación y el apoyo de sus amigos. Expresa su ira más físicamente cuando habla con sus amigos que cuando regresa las miradas a los cholos. Cuando no está ante los cholos y narra su experiencia, su ira se manifiesta abiertamente de manera física. Gesticula iracundo y frenéticamente y luego se vuelve frente a un cholo imaginario y le grita *ey, ¿por qué me ves si no vas a decir nada?! Encuentra di-*

fácil contenerse y ciertamente parece disfrutar la sensación física de esta expresión kinética de su ira y su masculinidad.<sup>270</sup> Con base en esto, dos cosas parecen claras. Primero, que no podía conservarse de manera estable en una de estas posiciones; se inclinaba hacia las masculinidades ranchera y chola, pero no podía comprometerse en ellas en el contexto del liderazgo de Jericó en la masculinidad de largo plazo. En segundo lugar, era claro que la experiencia de sí mismo era profundamente diferente cuando trataba de “probarse” estas dos versiones diferentes de masculinidad. Su propiocepción social era inestable y alternaba entre las experiencias que le proporcionaban las masculinidades más machistas y la visión a más largo plazo.

### *Plantarse frente a otros o retirarse*

Otros regulares, al toparse con los cholos, tenían encuentros violentos o muy cerca de convertirse en tales cuando respondían a las provocaciones al aumentar la intensidad y lo que se ponía en juego. En la mayor parte de los casos se suscitaban insultos, reales o percibidos, a los que se respondía en especie, aunque en dos de ellos los cholos les habían pedido sus números de teléfono o que bailaran con ellos a las novias de los regulares. En todos los casos en los que hubo violencia estaba involucrado el alcohol; en los más serios, las familias de los jóvenes que no participaban en las pandillas, intervinieron para terminar con la escalada de violencia. Cuando Napoleón confrontó a un joven más grande que él, nacido en El Ganado, por faltarle al respeto y pedirle el número de teléfono a su novia, se evitó la violencia por la presencia de dos amigos: Lazario, quien habló a favor de calmarse, y un primo más grande y de mayor dureza con reputación de “apoyarlo” (*had his back*) de manera definitiva. El rival de Napoleón era un *wanabe* que andaba con una extensión local de los “Mixtecos locos”. Lazario vio las acciones de Napoleón como apresuradas y peligrosas; los primos de Jericó buscaron a Napoleón para que no “le fueran a brincar encima”. Más tarde, regresó a ver a su novia Marqueza y otras amigas, quienes tiraron todo el alcohol que les quedaba para que no se emborrachara más y no se pusiera más agresivo. Marqueza le gritó: “puedo dejarte tomar pero no dejarte enloquecer”. Él también le gritó pero más tarde dijo que “lo acepté porque supe que estaba en lo correcto”. La confrontación de Napoleón ponía a prueba la autenticidad de su masculinidad ranchera. Ponía a prueba su temeridad frente a su novia y sus primos y amigos, quienes luego lo apoyaron y protegieron. Mostró que el alcohol había sido en parte la causa de su agresión, que un verdadero ticuanense se torna peligroso si toma y que por ello aceptó que su novia lo tirara.

<sup>270</sup> Este párrafo y algunos similares se basan en mis reflexiones sobre el material de Katz, 1999.

Toño también tuvo varias confrontaciones con los cholos por su novia. A él lo lastimaron en algunos de estos pleitos, mismos en los que intervinieron sus familiares y amigos para que terminaran. Pero las tensiones continuaron durante la semana y el alcohol siempre estaba presente. No queda claro si la gente se emborrachaba y peleaba cuando se desinhibía o si tomaba para disminuir sus inhibiciones y estar listo para pelear. Estaba claro que las mujeres y otros parientes supervisaban lo que estos jóvenes tomaban para evitar que las confrontaciones se volvieran demasiado violentas, mientras que los hombres intentaban probar que eran más machos que los otros frente a las mujeres y otros hombres. Esos pleitos por lo común ocurrían en fiestas, de modo que la emergente comunidad mexicana pudiera ser testigo de ello y reconocer que el hombre había defendido su hombría, pero también intervenían antes de que las cosas se agravaran demasiado. Los parientes de estos regulares belicosos pensaban que las respuestas agresivas a los cholos eran “tontas” y que llevaban consigo el riesgo de agravarse. Por ejemplo, en 1999, aunque la pelea de Toño fue interrumpida, los “Mixtecos locos” pintaron sus graffitis afuera de la casa de la abuela de su novia, con lo que le hicieron saber que lo estaban vigilando y que sabían dónde vivía su gente.

### *Bajar la mirada*

Los conflictos de Toño con los “Mixtecos locos” se agravaron en el 2001, como parte de las tensiones entre los grupos más grandes. En el capítulo 5 expuse brevemente el conflicto entre los Buendía y los Zavala y los “Mixtecos locos”, respecto a quién “baja los ojos” ante quién. Pero los Buendía y los Zavala habían visitado Ticuani desde su infancia y sentían que era suyo, sin embargo, su forma de compartir el espacio se había tensado de varias maneras para el 2001. Meter a los cholos como grupo en la ecuación había aumentado las tensiones. En un caso, a dos de los Zavala algunos “Mixtecos locos” se les plantaron enfrente durante una fiesta y les dijeron “ustedes no son punks. No le bajan la mirada a nadie. Ey, esta es nuestra área. Este es nuestro pueblo. No queremos problemas” y les mostraron las pistolas. “Todos estaban armados”, dijo Erving Zavala, quien dijo que él y su primo no se impresionaron, pero no querían pelear: “también traíamos pistolas. Pero odiamos la violencia”. Dijo que los “Mixtecos locos” pensaban que Ticuani era su pueblo y que la fiesta local era como una fiesta mexicana con una semana de duración en la que cada quien se plantaba enfrente de los demás. Al plantarse ante tantos, los “Mixtecos locos” se involucraban en el uso ranchero de la violencia para defender el honor. Otro de los Zavala también me dijo que no le impresionaban las pistolas de los cholos y que su padre le había enseñado cómo utilizar una pistola: “también tenemos pisto-

las. Mi padre le dijo, «la pistola está en la casa. No tengas miedo de usarla si la necesitas». El conflicto potencial tenía que ver con la cuestión de a quién pertenecía Ticuani en realidad y qué tan lejos iría cada lado para probarlo. Es interesante que los “Mixtecos locos” frecuentemente llamaran a sus antagonistas “puertorriqueños” aun cuando todos habían nacido en Ticuani o eran hijos de ticuanenses. Cada lado se presentaba a sí mismo como participante involuntario en el conflicto potencial – simplemente habían venido a divertirse y “esos tipos” se estaban metiendo con ellos. En última instancia este sentimiento se impuso y evitó un conflicto serio.

En el baile de 2001, un “Mixteco loco” se enfrentó a un Zavala, con lo que se suscitó un pleito entre más de una docena de personas. Al día siguiente, estuve en el calor seco del zócalo de Ticuani durante varias horas con seis Zavala y con una sensación de despedirnos. En cierto momento unos 20 jóvenes locales de los “Mixtecos locos” pasaron y lanzaron miradas agresivas a los Zavala. Más tarde, llegó un Zavala y le preguntó a uno de sus primos que había estado sentado en el zócalo durante horas: “¿Así que esta mierda ya está aplastada (*squashed*) o qué?” “Aplastar” un conflicto significa llegar a un acuerdo de que no es necesario pelear para arreglar el asunto, que ambas partes han hecho las paces o que han acordado no seguir con las diferencias. Su primo le contestó: “no sé, yo creo que veremos en la noche”. Quienes tenían amistades en la otra parte buscaban contextos en los que pudieran hablar cara a cara, estableciendo el campo para que el conflicto quedara “aplastado”. Las tensiones aumentaron todavía más esa noche en los gallos, pero se diluyeron. Mis notas de campo lo describen:

La bronca continuó pero no llegó a expresarse en el nivel de violencia que podría haber alcanzado. Por unas dos horas vi mientras los Zavalas y los “Mixtecos locos” hablaban entre sí en la carpa que cubre al palenque de gallos. Era una metáfora perfecta. Toño estaba muy involucrado, o intentaba estarlo, y hubo momentos en que las cosas se pusieron muy tensas. De hecho, era un poco atemorizante: en medio de la multitud, al ver la pelea de gallos y con la música a veces estruendosa, veía también cómo otros miraban – Tomás Maestro (el padre de Toño) miraba nerviosamente. Al final, los muchachos lo resolvieron, lo aplastaron.

Ciertamente, la situación era tensa. Los cabecillas de los dos lados estaban frente a frente, a veces se recargaban en los hombros del contrincante y se señalaban mutuamente, con los dedos muy cerca de la cara del otro, para enfatizar algunos puntos. Aunque no gritaban, hablaban animadamente y todos bebían y temían que aumentara la violencia. Que no se diera la violencia se debió a varios factores. Primero, ninguna de las dos partes quería en realidad que hubiera vio-

lencia esa noche. Parecía que perseguían calcular sus fuerzas y cada lado estaba bien representado. En segundo lugar, por las apuestas, el dinero y la bebida en las peleas de gallos había muchos policías armados en la cercanía. En tercero, los hombres adultos prometieron intervenir si las cosas se ponían mal, pero también los estimularon a arreglar las cosas. Un joven político se negó a la solicitud de ayuda de Toño en la negociación o la pelea y bromeó: “le entro cuando comiencen los trancazos y las puñaladas”, pero le dijo que no fuera estúpido, que lo arreglaran sin pelear. Al decir esto, confirmó su apoyo a Toño si era necesario y también le dio “permiso” para negociar y no pelear sin que con ello perdiera reputación o masculinidad. Finalmente, estos jóvenes cabecillas enfatizaron su necesidad común de respeto mutuo y acordaron no dar importancia a las ofensas del pasado en el contexto actual, lo que la socióloga Ruth Horowitz afirma que es un determinante crucial de la violencia o la paz en la resolución de conflictos.<sup>271</sup> Este acuerdo se expresó en las posturas físicas y emocionales equitativas de las partes en negociación –como, por ejemplo, se inclinaban sobre el otro al negociar– y con ello denotaban que nadie había de sentirse avergonzado de que se concluyera la interacción, cuya ausencia hizo más viable la paz.

Estos encuentros ilustran claramente cómo la transnacionalización ha acelerado e intensificado esos conflictos masculinos que se sitúan simultáneamente en Ticuani y en la vida transnacional a la que sirven de punto de anclaje. Casi todos los jóvenes Buendía y Zavala nacieron o fueron criados en Nueva York y habían aprendido las reglas de participación en los conflictos entre adolescentes. No obstante, estos conflictos y las reglas que los rigen también se basan en las redes de parentesco de sus padres migrantes y encuentran un eco en las reglas de la masculinidad ranchera que se encarna en la historia de violencia política de Ticuani. El conflicto entre los jóvenes Buendía y Zavala es una versión menos intensa de las sangrientas rivalidades que durante mucho tiempo han afectado la vida pública de Ticuani. Es fácil imaginar que estos jóvenes sienten que la sangre “caliente” de Ticuani corre por sus venas, acelerada por el alcohol. La dimensión transnacional es lo novedoso. La experiencia del tiempo social acelerado y el significado social intensificado que acompañan al retorno aceleran el ciclo de la evolución de esos conflictos sociales. Cada día, cada hora, puede surgir una nueva versión del conflicto, que se transforma para incluir a otros más de maneras novedosas.

Estas negociaciones en los gallos permitieron que se suscitaran experiencias emocionales y físicas particulares. Si no se habían seguido las tensiones entre las dos partes y se desconocía el potencial de violencia que contenían, podría parecer que se trataba de un grupo grande de amigos que se divertía animada-

<sup>271</sup>Horowitz, 1988.

mente y su charla entusiasta era en el contexto del ritual masculino de apostar en los gallos. Los protagonistas se empujaban físicamente entre sí, señalándose con los dedos muy cerca de los rostros para enfatizar sus argumentos, pero también movían las cabezas vigorosamente mostrando su acuerdo cuando hablaban de la necesidad de respeto por parte del otro. Sonreían, se reían y se llevaban nuevas bebidas entre sí, mientras que algunos entraban y salían del círculo más estrecho de las negociaciones. Algunos veían a los ojos directamente a los otros y literalmente se hablaban cara a cara. Los cabecillas definitivamente disfrutaban negociar los términos del respeto y la compostura de los compañeros que ellos consideraban interlocutores legítimos. Mis notas de campo, sin darme cuenta, captan este ánimo al decir que “los muchachos” aplastaron el conflicto, como si estuviera en juego quién ganaría o perdería un partido de beisbol. Pero incluso en los momentos más álgidos, en definitiva había un sentido de representación teatral en estas interacciones y sus expresiones corporales. Poner las manos sobre los hombros, inclinarse sobre el otro, todas estas manifestaciones encarnaban una reconocida masculinidad en el contexto de la amistad entre varones. Su propiocepción social era de verdaderos rancheros y verdaderos cholos que se encontraban en su territorio en un mundo donde existen otros hombres poderosos cuya negociación competente de sus intereses frente a los otros hombres poderosos los hacía sentirse poderosos y fuertes; con ello evitaban el peligroso sentimiento feminizante de vergüenza que el bajar la mirada les podía haber producido.

### **La gente no nos quiere**

Las experiencias de los cholos que regresan a Ticuani y de los regulares, muestran tanto acuerdos como conflictos. Mientras que los regulares a veces sienten que no se ajustan en su medio porque no son lo suficientemente mexicanos, los cholos sienten que no son bien recibidos como cholos, a pesar de haber nacido en México. Los dos grupos sienten que vuelven a conectarse con México pero a la vez que se cuestiona su posición en Ticuani. Mientras tanto, las historias de retorno de los cholos se vinculan con las que los regulares cuentan de ellos; por ejemplo, los cholos perciben correctamente que la gente les teme y los culpa de los problemas de Ticuani y Nueva York. La experiencia de los regulares, de una libertad y una distancia social comprometidas, es percibida por los cholos como una afirmación de la posesión de Ticuani por la segunda generación y su exclusión social por parte de los miembros de esa generación como generada en que ellos se creen “mexicanos, pero mejores”. Además, la narrativa de los cholos ha generado el marco para que los conflictos de sus vidas se inserten en la narrativa inmigrante, según la cual los miembros de la primera generación y la ma-

por parte de sus hijos nacidos en Estados Unidos, viven sus propios conflictos. Estas narrativas contradictorias se combinan con las acciones de los cholos, los regulares y el mundo adulto en Nueva York y Ticuani para generar entre los cholos un agudo sentido de exclusión y de resistencia social ante ella, lo que enmarca su experiencia del retorno a Ticuani.

Una forma en la que esta exclusión se manifestaba para los cholos era a través del escrutinio policial dirigido a ellos específicamente, cosa que desde la perspectiva de los locales de Ticuani constituía un intento por reafirmar el control social. Horacio, Homero y Dionisio me dijeron que la gente les temía porque “piensan que somos criminales, ¿ves? Lo único que pasa es que la policía nos ataca a nosotros”. En efecto, la mayor parte de los cholos que vivían en Ticuani por más de unas cuantas semanas, acababan en la cárcel o al menos detenidos por conducta delictiva o por emborracharse. Aunque muchos ticuanenses son encarcelados por ebriedad y luego se les libera cuando “se les pasa”, la policía y las autoridades municipales me dijeron que su política era confrontar de manera más agresiva a los cholos si parecía que pudiera darse algún problema. Esto lo hacían por la seguridad pública y para obligar a los cholos a respetar su autoridad y masculinidad. También querían castigarlos por sus muestras ostentosas de riqueza, en especial en el caso del BMW rojo que aparece de manera notable en un incidente acontecido una de las últimas noches de la fiesta de 2001. Cuando todos salían de los gallos alrededor de las 2:30 a.m., tres cholos caminaban por la carretera principal hacia su casa. Se escucharon varios disparos y una docena o más de policías que estaban presentes en los gallos se metieron con dificultades, pistolas y carabinas, en una camioneta *pick-up* y se dirigieron hacia el lugar de los disparos. Unos 20 minutos después, vi a cuatro o cinco oficiales que literalmente iban montados como comandos de asalto en el BMW rojo descapotado. Detrás de ellos venía la camioneta de la policía, en la que venía el cholo dueño del carro, rodeado de los otros policías. “Esto no se ve bien”, le dije a un amigo. Sin embargo, los policías que habían confiscado el carro regresaron pronto y me dijeron que cuando habían ido a investigar los disparos los cholos los habían mojado con cerveza. Enojados, los policías habían perseguido a los cholos y habían aprehendido y encarcelado a uno de ellos, mientras que otros dos se escondieron en las colinas. “Tienen que respetarnos”, me dijo un policía y añadió que intentó mojarlos con cerveza “fue una falta de respeto”. No obstante, el cholo encarcelado, propietario del BMW reapareció en menos de una hora en el zócalo y se sentó a beber con sus amigos. Me dijo que la policía lo estaba “molestando” y añadió sarcástico que “ésa ha sido la única vez que los policías se han subido a un bimer en su vida”. En este pasaje se complace al afirmar su modernidad y su mayor poder económico como migrante en comparación con la policía local, pero también admite que en Ticuani es vulnerable. Aunque él tiene algo

que ellos ni siquiera pueden soñar –un bímer rojo– ellos de todos modos pueden “molestarlo” cada vez que quieran y detenerlo para que les muestre respeto. Durante el resto de la noche se prolongó la paz entre cholos y policías y le regresaron el carro. Los disparos aparentemente no habían sido el problema, ya que nadie salió herido; el hecho de portar una pistola es visto como una facultad de todos los hombres, siempre y cuando no estén tomados. Una vez que se castigó la falta de respeto ante la policía, ya no fueron necesarias otras acciones.

Un asunto que provocó la intervención de la policía fue cuando varios “Mixtecos locos”, incluido el dueño del BMW, insultaron a la madre del presidente municipal en el 2000 durante un encuentro que me fue descrito con extraordinaria simetría por parte de los cholos, el Presidente y los observadores de la segunda generación. Los cholos tomaban en un bar al aire libre e insultaron al presidente municipal cuando pasó. Les dijo que lo respetaran como presidente, pero cuando se fue insultaron a su madre en términos bastante fuertes –“ichinga a tu madre!”. Respondió trayendo consigo a la policía, a la que ordenó ponerlos en la cárcel hasta que aprendieran a respetar. Según un participante de la segunda generación, el conflicto involucró no sólo a la policía, sino también a hombres adultos y a jóvenes, tanto de los locales como de los que regresaban de Nueva York.

Mi tío, como presidente, sentía que debían respetarlo más. Así que dio vuelta en “U” y regresó a donde estaban los oficiales de la policía y le pidió al comandante... “No, arréstame a todos los de la mesa de ahí”... Todos nos subimos al carro y mi tío se plantó frente a uno de los tipos... en la mesa y le preguntó, “¿qué dijiste?, ¿qué dijiste?” y luego el tipo dijo, “No, yo no dije nada”... no tienen respeto... el tipo estuvo tres días en la cárcel.

Las diversas narraciones de estos eventos que escuché de parte del presidente, sus parientes de la segunda generación y Horacio, el dueño del BMW, coinciden en presentarlo como un conflicto por la falta de respeto entre hombres –“eso es todo, no tienen respeto”. En efecto, Horacio me dijo que estaba sorprendido por el presidente e impresionado por el valor que mostró al mandarlos a la cárcel. Sabía que había ido demasiado lejos al insultar a la madre del presidente y éste había utilizado su poder para hacer valer los códigos del honor masculino. El presidente entendió esto como una forma de obligarlos a respetar Ticuani y las costumbres mexicanas –podrían decir lo que quisieran en Nueva York, pero en Ticuani esas cosas te llevan a la cárcel. Finalmente los cholos aparecen aquí como aislados frente al resto de la sociedad masculina de Ticuani –los hombres, los jóvenes nativos y de la segunda generación y la policía, todos los confrontan para defender el honor de la madre del presidente. Y estos

jóvenes de la segunda generación enmarcan el enfrentamiento utilizando el lenguaje de los cholos –el presidente “se les planta enfrente” a los cholos. Éstos fueron vigilados todavía más de cerca durante 2000, cuando el equipo especial de seguridad pública de la Policía Judicial estatal patrulló la fiesta de Ticuani, con lo que contribuyó a una celebración más pacífica.

Otra muestra de la forma en que los cholos son señalados como desviantes la constituyó la frecuencia con que sus acciones delictivas, probadas o supuestas, se discutían abiertamente, en comparación con otras. Muchos afirmaban con certeza que habían matado al hombre que apareció muerto antes de la fiesta de 2000, y utilizaban este secreto a voces para advertirme que me mantuviera alejado de ellos. No obstante, durante el mismo año, al menos hubo otros tres asesinatos, todos perpetrados por el mismo joven miembro de una familia asociada con el asesinato político en Ticuani. Mientras que estos últimos no se discutían abiertamente y eran vistos como efectos desafortunados de la sangre caliente y el alcohol, el supuesto asesinato por el cholo era visto como absolutamente aberrante y se le vinculaba con la influencia corruptora de su viaje a Nueva York.

Los cholos experimentan su distancia social frente a los regulares que retornan y a los locales que disfrutan de cierta comodidad económica en Ticuani, como una fuente de orgullo y dolor. Estos grupos se sienten fuertemente atados a Ticuani y a la vez se sienten alienados de él, como ya se vio claramente al discutir su experiencia del retorno con Griselda Pérez y conmigo. Griselda les preguntó “¿se sienten fuera de lugar cuando vienen aquí?”

Dionisio: Aquí nos sentimos igual que cuando llegamos allá, la gente no nos quiere. Y no nos quieren tal vez porque somos malos, nos tienen ese miedo por lo mismo de que tenemos tatuajes, nos vestimos cholos, piensan que venimos a matar a alguien, a no sé cómo, pues, aquí la gente que tiene dinero no se viste así, no se viste cholo, se visten en una forma de vestirse con su trajesito, *like preppy*. Y nosotros no ponemos nuestro traje... aquí se visten los que tienen dinero, según se hacen sus peinaditos aquí medios mamones, o sea, usted sabe, ¿no? ...Aquí la gente presume lo que tiene.

Horacio: Pero no estamos generalizando nada, solamente algunos...

RS: ...¿Qué sienten al estar fuera de lugar en los dos lugares?...

Dionisio: Es que, aquí si nosotros pasamos, la gente no pasa así junto a ti.

Horacio: Nada más te ven, te ven como *like something* raro, como si fueras un *flea or something*, ¿no? Porque ellos entienden esto, es otra mentalidad, totalmente diferente. O sea que ellos no piensan, que no se viste así ya eres lo que la mayoría es. Pero la ropa no cambia a uno, es todo lo que está en tu mente, *that's all*.

Dionisio: Lo que somos no viene de la ropa, viene de adentro...

Homero: O tal vez de que algunas veces llegan muertos, los han matado allá, las pandillas, tú sabes, ellos piensan que somos criminales, pero no, verdad.

Dionisio: ¡Somos bandas palomitas! (ríen).

Homero: Ellos tienen temor de que se les vaya agredir, pero uno sabe lo que hace. Uno no se va meter con un hombre que no esté.

Homero: Tú sabes, somos los mejores si nadie empieza a buscar problemas, *The sweetest guys. But if you start to look for problems, then, yeah...*

Dionisio: Es como yo con las mujeres, soy un amador, pero cuando me hacen enojar o me hacen algo, pues soy el peor hombre que hayan conocido en su vida.

La ambigüedad de lo dicho en este pasaje refleja el lugar de los cholos en el mundo transnacional de Ticuani. Sufren como exclusión de clase la creencia de que aquellos a los que ellos llaman *preppies* sean mejores, al igual que la distancia social de la gente que ni siquiera quiere caminar “junto” a ellos. No obstante, ligadas a sus expresiones de dolor se encuentran las expresiones de ira y a los que ven como formas legítimas de violencia retributiva: “si empieza a buscar problemas...” o si “me haces enojar... soy el peor hombre que hayan conocido en su vida”. De ahí que la exclusión de los cholos en parte sea consecuencia del miedo y aversión que generan en otros, por la forma en que exigen respeto y hacen saber que puede desatarse la violencia. Sin embargo, su alienación no sólo se basa en el miedo que les tienen los otros. También es efecto de que sus intentos por apropiarse de porciones esenciales de la narrativa del retorno del inmigrante tienen un éxito parcial, de su rechazo por otros migrantes y nativos tanto en México como en Estados Unidos, y de lo que el sociólogo inglés Paul Willis llamó una “penetración parcial” de la estructura<sup>272</sup> —su comprensión de cómo la condición del inmigrante es de escasas oportunidades y gran vulnerabilidad. De ahí que los cholos sientan que física y emocionalmente son malinterpretados en estos rituales de deferencia social como “monstruos” socialmente apartados del resto de la sociedad de Ticuani, aun cuando estén muy próximos a ella. Además, esta experiencia de exclusión la sienten con intensidad en cuanto grupo. Ciertamente, experimentan la mayor parte de sus vidas como elementos de un grupo en el que están con otros miembros de las pandillas, y que raramente andan solos en Ticuani o Nueva York porque, en su mundo, caminar solo es ser vulnerable y ser nadie. Por ello, su propiocepción emocional y física es social en un alto grado porque casi siempre se mueven como grupo. Ello implica que su experiencia es la de forasteros que se sienten insul-

<sup>272</sup>Véase Willis, 1977.

tados y alienados, que ven la vida migrante como peligrosa y opuesta a ellos, mientras que a la vez se sienten hombres peligrosos y poderosos, que gozan con la deferencia generada por el temor que les tienen los demás. Por ello hablan desde su vulnerabilidad acerca de que no los "quieren" pero proyectan su presencia por medio de su postura, de mantener el contacto visual durante largo tiempo y por otros medios. En consecuencia, se sienten tristes cuando narran acerca de ser atacados, pero se ríen después de que Dionisio dice que son "pandillas pacíficas".

Sólo Homero nació en Ticuani, pero fue criado en otro lugar de Puebla. Horacio nació y fue criado en otros estados de México, pero pasó buena parte del tiempo en Ticuani cuando era más joven y tiene muchos parientes ahí, con los que mantiene lazos. Dionisio de hecho nació en Estados Unidos, pero fue criado "con puros mexicanos" en Estados Unidos y se identifica fuertemente como mexicano y no como mexicanoamericano o chicano: "Yo soy nacido allá (en Estados Unidos) pero me he creado con puros mexicanos. Yo nunca he andado con una bolita de americanos o una bolita de negros, no nunca. Por eso mi español yo lo hablo bien, sino ahorita lo hablara yo todo quebrado." Estas experiencias son notables por dos razones. Primero, estos cabecillas de las bandas son buenos ejemplos de los migrantes adolescentes. Homero y Horacio llegaron a Estados Unidos como adolescentes e ingresaron a la secundaria, donde fueron objeto de discriminación y desertaron, uniéndose a las pandillas de mexicanos o estableciendo las suyas. Aunque nació en Estados Unidos, los principales amigos de Dionisio fueron siempre adolescentes mexicanos. Su experiencia de la adolescencia era similar a la de él.

En segundo lugar, cada uno de estos "Mixtecos locos" declaró sentirse profundamente ticuanense y regresan allá por las mismas razones que los regulares –para las vacaciones, para huir de las presiones de la vida en Nueva York, para disfrutar la Antorcha y ver de cerca al Padre Jesús. Todos corrían con la Antorcha desde México a Ticuani y participaban en los bailes, los gallos y los toros. Horacio me dijo:

Me da gusto, verdad, porque no nací aquí, pero me considero ticuanense... Entonces me da gusto venir y ver, sabe, los cerros. Cuando yo era pequeño en los cerros allá, y hablé conmigo mismo... It's been a long way, a long way, de donde estaba, y a donde estoy ahora y todo de que he logrado es, un poco orgulloso de ser ticuanense, *and all that I have accomplished.*

Homero me dijo que el Padre Jesús le ayuda a conservarse seguro al hacer la Antorcha y en su vida diaria como pandillero. Habla con el Padre Jesús, especialmente en Ticuani: "lo primero que hago cuando llego a la iglesia es que... me

persigno y digo, «Padre Jesús, cuídeme»". Muchos regulares simplemente rezan diferentes oraciones en diversas circunstancias, como cuando se preparan para una prueba en la escuela. Los cholos dieron razones similares para correr la Antorcha, incluidas las promesas. En ese caso, la experiencia física y emocional que tienen los cholos de sí mismos es mucho más parecida a la de los regulares.

No obstante, las narrativas y las historias de los cholos difieren de la mayor parte de los jóvenes que regresan en dos formas notables y vinculadas con las pandillas de Nueva York. Primero, los cholos hacen promesas por razones similares a las de los "regulares" pero también como "cholos". Cuando a un cholo le pedimos que hablara de lo que significaba para él hacer la Antorcha, dijo: "Para mí es una manera de deshacerme de los pecados que traigo... Hay gente que lastima a los otros de tal manera que, bueno, tu familia puede acabar involucrada... Es una forma de deshacerte de... los pecados que cargas... No es cosa de acercarse o pagarle a Dios, sino de cargar una cruz." Alude a los pecados que carga como resultado de su vida de cholo en Nueva York, que busca expiar por medio de su promesa. De esta forma, su experiencia física de la fatiga al hacer la Antorcha sirva como una penitencia emocional por los pecados que dice que "carga" como una "cruz". Su experiencia encarnada es similar en el proceso, aunque diferente en el contenido, a la de los regulares. No obstante, se mueve rápidamente para normalizar su regreso al invocar causas "normales": "A veces no es así, a veces no es más que un simple agradecimiento a Dios de que uno ha tenido... un triunfo. Mucha gente va a la Antorcha por esto. A veces la mamá de alguien estaba enferma, tu abuela se estaba muriendo... Es una creencia que tenemos." El ritual religioso hace que quienes retornan se sientan integrados en la sociedad de Ticuani, proporcionándoles un lenguaje y una práctica de pertenencia. No importa cuáles sean los pecados que se cometan en otro lado, uno puede correr la Antorcha de 36 horas de la ciudad de México a Ticuani, dedicándose al Padre Jesús y a la redención, al menos por ahora. Esta carrera de los cholos es una práctica encarnada por la que la experiencia física en la Antorcha les ofrece una redención emocional y espiritual que se da en un contexto de amistad masculina con otros hombres que hacen lo mismo.

Los cholos también quedan excluidos porque su narrativa, su imagen y sus acciones a menudo no coinciden con la narrativa, la imagen y las acciones de la cultura dominante de la migración, incluso si éstas son finalmente sus consecuencias. La narrativa chola del retorno está vinculada íntimamente con la difícil experiencia de la migración y la vida en Nueva York, lo que contradice la cultura migrante de la *superación*. En la narrativa típica de la cultura de la migración se supone que los migrantes deben irse y regresar victoriosos, con ropa más bonita, mejores trabajos, más dinero y educación. Al regresar victoriosos los migrantes reivindican los riesgos por los que han pasado para alcanzar sus ambiciones. Igualmente se *supone*

que los hijos nacidos en Estados Unidos deben volver mejor que sus padres —mejor educados, ganando más dinero, viviendo en apartamentos más bonitos, con seguros médicos, vacaciones pagadas y un trabajo de oficina “limpio”. En pocas palabras, se supone que regresen como lo que los cholos llamarían *preppies*.

La narrativa chola es diferente,<sup>273</sup> e integra en ella el viaje que los migrantes adolescentes realizaron en los años noventa. Aunque aborda problemas similares a los de la narrativa migrante, enfatiza diversos aspectos de esos problemas y propone soluciones radicalmente diferentes. Primero, la narrativa chola percibe un peligro real, incluido el de la violencia fatal, al migrar hacia Nueva York y establecerse ahí. En segundo lugar, responde de manera diferente, utilizando la violencia. En tercer lugar, la mayoría de los cholos no proviene de las filas de las cohortes previas de migrantes adultos, ni de la generación y media, que llegaron a Estados Unidos como niños de menos de 10 años e ingresaron en las escuelas públicas en Estados Unidos. En el caso de los migrantes adultos, por lo general se trataba de hombres y mujeres de más edad que ingresaban en los mercados laborales —y por tanto, no ingresaron en las escuelas de Nueva York— y contaban con lo que el antropólogo Marcelo Suárez Orozco denomina un “doble marco de referencia” respecto a Estados Unidos.<sup>274</sup> Llegaron cuando eran más grandes y evaluaban las cosas en términos de las oportunidades mucho menores que las que tenían en México y con frecuencia trabajaban para lograr sus metas allá. Respecto a la generación y media, como se discutió antes, su experiencia es similar a la de la segunda generación, de jóvenes nacidos en Estados Unidos. Entran en las escuelas cuando todavía son muy jóvenes y experimentan una mayor resocialización que los jóvenes mexicoamericanos. Los “migrantes adolescentes”, sin embargo, llegan cuando son mayores y deben experimentar simultáneamente la presión para ser exitosos inmigrantes de primera generación al ganar dinero, y de ser hijos de inmigrantes y pertenecer a la exitosa segunda generación que tiene logros en la escuela y obtener una carrera. De ahí que puede ser se inscriban en la escuela pero sienten una fuerte presión para dejarla y ganar dinero. Además, los migrantes adolescentes parecen tener más tendencia a experimentar la discriminación y el maltrato, en especial, reportan, por los jóvenes puertorriqueños y negros. Estas imágenes contradictorias del éxito de la primera y la segunda generaciones contribuyen a empujar a algunos adolescentes migrantes hacia la narrativa chola.

Esta dinámica aparece en los comentarios de Horacio que vinculan la recepción negativa de los cholos en Ticuani con los peligros que han enfrentado y resuelto en Nueva York. Al hablar de por qué la gente en Ticuani teme a los

<sup>273</sup>Véase Esteva, 1999.

<sup>274</sup>Suárez-Orozco, 1989.

cholos, Horacio lo explicó de este modo: “Ya ves, es... una forma de vida... Pero ellos (en el pueblo) no entienden esto. Uno tiene que unirse para protegerse de otros. Si no estás con alguien –todos te molestan. Así que cuando te unes con otros te proteges de los demás.” Para estos cholos, su vida como tales surge como una necesidad de resistir los ataques de los puertorriqueños y otros. Explican su exclusión en Ticuani utilizando la falta de comprensión de los ticuanenses de lo que realmente es la vida en el norte. Esta respuesta marca una diferencia entre su experiencia como migrantes adolescentes y la de la primera generación de inmigrantes, quienes perciben o desean percibir sus luchas como básicamente exitosas. En la narrativa migrante son capaces de vencer cualquier obstáculo como la falta del inglés, o la discriminación abierta. Los migrantes adolescentes como los cholos se enfrentan con lo peor de estas situaciones. La mentalidad inmigrante de ser capaces de logros (*can-do immigrant mentality*) y las expectativas que se oponen entre ganar dinero y el éxito académico vuelven muy difíciles las vidas de los migrantes adolescentes, en especial cuando se sienten blanco de los ataques de otros grupos por ser mexicanos. Mientras que la mayoría de los migrantes adolescentes son capaces de negociar con éxito estas condiciones, un número creciente responde por medio del pandillerismo, lo que genera toda una nueva serie de problemas para ellos y sus familias.<sup>275</sup> Horacio dijo que la necesidad de protegerse se extendía ahora hacia la Mixteca y comentó que ahora “tenemos gente allá y también aquí tenemos gente”. Esta transnacionalización de las pandillas significa que el contexto de la amenaza se reproduce en la Mixteca, dando nuevos bríos a las posibilidades de representación de la masculinidad chola y la experiencia emocional y física tanto de la exclusión como de la ira sociales a modo de afirmaciones justicieras de un lugar social auténtico.

El diferente autoconcepto de los cholos y su sentido de exclusión se reflejan en el uso de diferentes nombres para describirse a sí mismos y a los nacidos en Estados Unidos como descendientes de inmigrantes. Estas diferencias tienen un claro eco en los puntos de anclaje del mundo de las pandillas latinas en California según se les representa en las películas, en especial en *Blood In, Blood Out* y *American Me*, discutidas en el capítulo anterior. Las citas que siguen se dan en el contexto de la discusión de *American Me*. Mientras que la primera lección para la mayor parte de los pandilleros, incluidos éstos, es que Santana forma una pandilla para exigir respeto de las pandillas negras y blancas dentro y fuera de la prisión, estos “Mixtecos locos” utilizan la película para señalar la diferencia entre los “chicanos” y los “mexicanos”:

<sup>275</sup> Véase Valenzuela, 1999 acerca de la tensión entre los estudiantes recién inmigrados y los mexicanoamericanos.

Dionisio: Pues Santana, la verdad, no representaba mucho a México, o sea, Santana... era una mentalidad chicana. La mentalidad chicana y la mentalidad mexicana es muy diferente porque muchos chicanos hablan de que es la raza, que según que son mexicanos, pero ellos no saben lo que es la palabra mexicana, ni de dónde vino.

RS: ¿Entonces, cómo... es diferente la mentalidad mexicana y chicana?

Dionisio: ...Los chicanos en Los Ángeles...— nosotros tenemos un apodo que nos dicen la mayoría de los gringos, la mayoría de los negros, que nos dicen “wetbacks”... Entonces los chicanos como son nacidos en los Estados Unidos y no tienen las creencias como los mexicanos, ellos se sienten superiores porque... tienen una nacionalidad americana, obtienen este, ciudadanía, piensan que son mejores. Piensan que son mexicanos, pero son mejores... No toman en cuenta a otro mexicano, ni le echan la mano. Ellos quieren ser poderosos y no le quieren dar chance a un mexicano...(Pero) un mexicano ve a otro mexicano y le da la mano y lo ayuda a superarse...

Homero: En Los Ángeles... Sur 13 la mayoría son chicanos, y la familia son chicanos... Y a Sur 13, ellos llaman “escrapa”.

A partir de esta concepción de la diferencia, los “Mixtecos locos” llaman “chicanos” a los mexicoamericanos nacidos en Nueva York, una etiqueta que casi ninguno de nuestros informantes utilizaba. Sólo unos pocos estudiantes universitarios o egresados se llamaban a sí mismos “chicanos” o “xicanos”, pero la mayoría se decía primero “mexicanos” y luego “hispanos” o “latinos”. Un buen número desconocía el término “chicano” como una entidad más politizada de California que no describía sus vidas en Nueva York. Aquí los “Mixtecos locos” tratan de reservar para ellos el término de “mexicanos” y disputan la autenticidad de la identidad mexicana de la segunda generación. Efectivamente, Dionisio incluso argumenta que “ni siquiera saben de dónde viene el idioma mexicano”. Y continuaron con la aplicación de una analogía inmigrante a las categorías de mexicanos y chicanos. Afirmaron que los puertorriqueños nacidos en Nueva York son racistas por discriminar a los mexicanos, aunque los puertorriqueños nacidos en la isla no lo son. Exploré más preguntándoles si hay alguna diferencia entre los dos tipos de mexicanos que discutían. Dionisio responde: “es igual con los mexicanos que son nacidos allá y los mexicanos que son nacidos acá... los nacidos en Nueva York son racistas igual a los nacidos de aquí (México), que son nacidos allá también son racistas”. En esta formulación, incluso los nietos, de la tercera generación de niños nacidos en Estados Unidos, descendientes de inmigrantes mexicanos, son racistas en contra de los inmigrantes mexicanos. Invocar la rivalidad entre los chicanos y los inmigrantes recientes en California proporciona una enseñanza moral instantánea y un

marco ético para el conflicto con los mexicoamericanos, nacidos en Estados Unidos. Pone en duda la autenticidad de estos últimos como mexicanos y los enmarca en la categoría de agresores de los esforzados inmigrantes. También los pinta como gente que piensa que son “mexicanos, pero mejores” y que se rehúsan a ayudar a sus hermanos, y en cambio los descalifican llamándoles “escrapa”. Esta tensión subyace a las interacciones entre los inmigrantes recientes y los mexicanos nacidos en Estados Unidos, en las situaciones que no sería necesaria su aparición. Cuando menos requiere de un trabajo emocional el reconocer y luego luchar contra la imagen de que uno es basura.

Los cholos trazan su mapa moral al establecer una clara distinción entre ser mexicano, por lo tanto, virtuoso, y ser chicano y, en consecuencia, corrupto por Estados Unidos, al establecerlo en formas que están vinculadas con el análisis de la socióloga Michelle Lamont acerca del trazo de las fronteras raciales entre los estadounidenses blancos y negros y entre los hombres franceses blancos y musulmanes inmigrantes.<sup>276</sup> Una aplicación aún más directa de estas fronteras morales se da en la utilización que hacen los cholos de la etiqueta de puertorriqueños para racializar a aquellos que identifican como enemigos.

#### **Confrontación y racialización: “puertorriqueños” en Ticuani**

Una fascinante dimensión final del autoconcepto del cholo se apoya en la racialización de los oponentes, la que se manifiesta más claramente en la “puertorricanización” de sus enemigos durante los conflictos entre los cholos, los Buendía y los Zavala. Jóvenes ante los que se han plantado los cholos me han contado que se dirigían a ellos como “¡puertorriqueño!” Un cholo le dijo a Magda que no le gustaba que “esos puertorriqueños” vinieran a “su” Ticuani. El conflicto que se suscitó la noche del gran baile es particularmente interesante para mostrar la lógica racializada de esta apelación. Durante la primera pelea entre los cholos y los Zavala en el baile, los Zavala me dijeron que uno de ellos, Gabriel, estaba respondiendo con dureza verbal a un amigo de los cholos que le había hablado agresivamente. Se habían intercambiado miradas agresivas y cuando el amigo de uno de los cholos provocó a uno de los Zavala, Nazario atacó. La pelea pronto se agravó, pero fue interrumpida por los hombres mayores, quienes separaron a los contrincantes.

Es fascinante que los Zavala cuenten la historia como una confrontación entre ellos y los cholos entrometidos, y reclamen al pueblo como suyo, mien-

<sup>276</sup> Lamont, 2000.

tras que los cholos narran que los "puertorriqueños" intentan atacarlos. Los Zavala me dicen que su primo y amigo, Gabriel, era bueno para hablar pero que no era capaz de defenderse en una pelea, y por eso Nazario saltó en su defensa. Después de la pelea, Nazario me dijo, en una mezcla de sorpresa, consternación e indignación, que los cholos lo habían llamado "puertorriqueño". Dijeron que parecía puertorriqueño, que éstos no les gustaban y debía tener cuidado en Ticuani. "¿Puedes creerles a esos tipos?", me preguntó. "No nací aquí, nací en Brooklyn, pero mis padres son de aquí y yo siempre he venido para acá. ¿Quién se creen que son?", me dijo. "Soy de aquí y estos tipos ni siquiera son de aquí, ¿y me llaman puertorriqueño?" Debe quedar claro que la gente involucrada en esta fase inicial del conflicto no era puertorriqueña y ambos descendían de padres de Ticuani y El Ganado.<sup>277</sup> En la versión de los eventos narrada por los Zavala no se menciona una cadena de oro, algún robo u otra cosa concreta en disputa, como sucede en la siguiente versión de los cholos.

La versión de la historia que dan los cholos comienza con un intento de los "puertorriqueños" por robarse la cadena de un amigo y rápidamente asciendo a la amenaza de una "guerra mundial". Comienza por preguntarme si escuché algo acerca "del problema que tuvimos en el baile... Unos puertorriqueños llegaron... (y) golpearon a un amigo (y) le quitaron su cadena... Vea cuántos eran, 10 de ellos..." Continúa definiendo a la gente del otro lado como puertorriqueños:

Dionisio: ¿Uno de los puertorriqueños... ni es mexicano, verdad? Yo pienso que estaba bebiendo, o se echó más copas y pienso que estaba en Brooklyn. Y lo quiso, *he wanted to rumble*, se quiso sentir pues que era aquí *also*...

Horacio: *iLike old times!*

RS: ¿Y la bronca, cómo resolvieron? ...

Dionisio: ...Yo le dije a uno de los puertorriqueños que yo conozco, yo le dije, ¿sabes qué? Tranquiliza a tus amigos porque si ustedes siguen así como están haciendo ahorita, les digo, ustedes no están allá, le gido, están aquí en México, y aquí en México no lo vamos a dejar. Si tú no tranquilizas a tus amigos pónganse listos porque va a ver una guerra mundial. ...Después se salieron, se fueron porque nosotros éramos como cuarenta afuera esperando a sea a ellos, pero ya era demasiado tarde porque se los llevaron los familiares esta vez, y entonces ahora ya corrió como una gallina, se fue como una chavalita, para Puebla. ¿Agarraste eso, Roberto? Se corrió como una niña a Puebla, el puertorriqueño.

<sup>277</sup> Un miembro del grupo de Zavala era mitad puertorriqueño, mitad ticuanense, pero no estaba en este conflicto.

RS: Bueno, para evitar todo, verdad, lo que pueda pasar...

Homero: Sí.

RS: Entonces, anoche fue la práctica de “squash” (aplastada)... ¿Resolucio-naste la bronca?

Homero: Sí, por los mientras.

Una frase clave de este pasaje es *Like old times*. Invoca la narrativa de la autodefensa de los mexicanos contra la agresión de los puertorriqueños cuando eran unos vulnerables inmigrantes recién llegados a Nueva York y la utiliza para enmarcar la situación actual. Al invocar esta narrativa, Horacio legitima la violencia que se utiliza para resolver ese conflicto y establece un antagonismo estructural entre ellos y los Zavala. Al definirlos como puertorriqueños se torna natural que estén en conflicto con ellos. Además, esta manera de denominarlos también racializa, tanto a los Zavala como a los cholos y sitúa a los cholos en una posición moral superior al localizar la situación social étnica mexicana en contraste con la localización racial puertorriqueña. También afirma que los “puertorriqueños” se roban la cadena de su amigo, una queja frecuente en las narrativas históricas de por qué surgieron las pandillas mexicanas en Nueva York: los puertorriqueños se robaban las cadenas de los mexicanos y los insultaban. Los mexicanos, cuando andaban solos, tenían que aceptar estas humillaciones o pelear solos y sufrir las consecuencias. Las cadenas de oro son un elemento común en el estilo de los mexicanos y mexicoamericanos que regresan –tanto de los cholos como de los regulares– lo que da un peso simbólico a su versión de la historia. Poseer una cadena de oro sugiere que el inmigrante o el hijo de los inmigrantes ha tenido el éxito suficiente para poder pagar una costosa pieza de joyería. En el contexto de los nacidos en la ciudad de Nueva York tiene connotaciones similares. De ahí que robarse una cadena de oro ajena es tratar de robarle el símbolo de su éxito, lo que legitima todo el sacrificio y el sufrimiento y, por tanto, merece una fuerte respuesta –una “guerra”, si es necesario.

Dionisio refuerza la autenticidad mexicana de los cholos no sólo al racializar a sus rivales como puertorriqueños, sino también cuando dice que estaban tomando y deben haber pensado que estaban “en Brooklyn”, lo que le permite decir que en México “nosotros hacemos las reglas, y ustedes los puertorriqueños ya no se saldrán con la suya al robarnos nuestras cadenas de oro”. Y ser puertorriqueño equivale a no ser macho, sino en cambio “como una gallina... como una niña”, un argumento que Homero se aseguró que yo entendiera: “¿entiendes, Roberto?” Finalmente, Homero dice que el conflicto ha sido aplastado “por el momento”, dejando abierta la posibilidad de que se reabra, para mostrar de nuevo la fuerza y la virtud mexicanas que resisten el vicio y la agresión de los puertorriqueños.

Este uso de la puertorricanidad por los cholos constituye una interesante intersección de la propiocepción social, la racialización y la amistad masculina. Estos encuentros proporcionan un conflicto en el que los cholos pueden vencer a un enemigo –los “puertorriqueños”– que tuvieron en Nueva York durante un tiempo y que era más poderoso que ellos, pero lo vencen afirmando la propiedad de un lugar que los regulares pensaban que ya “poseían” y además en un grupo grande de otros jóvenes que se sienten igualmente alienados por los regulares que regresan. Que hubiera “40 de nosotros” esperando al pequeño número de “puertorriqueños” debe haberles dado una sensación de poder físico y emocional, pero aquí se entiende en el contexto de *defenderse* frente a la violencia racializada por un grupo de forasteros que está ligado necesariamente a la presencia de otros jóvenes como ellos.

### Conclusión

El surgimiento de los cholos como grupo social reconocido en Ticuani ha alterado profundamente la experiencia del retorno y la cultura juvenil del lugar. La segunda generación experimenta su regreso a través de cambios como los que se dan en la libertad comprometida, que requieren del trabajo emocional de proyectar esa “misma imagen” en Ticuani que en Nueva York. En este nuevo contexto, incluso caminan distinto, experimentan sus emociones y cuerpos de manera diferente en Ticuani. La transnacionalización de la cultura juvenil y luego de las pandillas se da en tres etapas: el desarrollo de los rituales adolescentes para los neoyorquinos en Ticuani, seguido por el surgimiento de las pandillas en Nueva York debido al doble proceso de migración y asimilación y luego la exportación de regreso a Ticuani. Ticuani dio a los regulares de la segunda generación que regresaban un conjunto de rituales y la propiedad de un espacio que autentificaba su mexicanidad. Los cholos ponen en duda esta propiedad del espacio público de Ticuani, el sentido de pertenencia y propiedad de la segunda generación.

Los cholos cuestionan la narrativa dominante de la lucha y el triunfo de los migrantes en la que los mexicanos en Nueva York superan los obstáculos y progresan. Aun cuando esta narrativa de los inmigrantes incluye una crítica de la asimilación, la exclusión y la discriminación en Nueva York, no rechaza todo el sistema porque se beneficia del éxito último de sí mismos y de sus hijos. (El comentarista social David Brooks explica de la misma manera a los “demócratas de Reagan”: los votantes blancos de clase obrera cuyos intereses aparentemente estarían mejor atendidos por los demócratas votan por los republicanos, en buena parte porque no han renunciado al sueño americano de volverse ri-

cos).<sup>278</sup> La narrativa de los cholos es fundamentalmente diferente. Ve la vida en Nueva York como inherentemente peligrosa y a los otros grupos étnicos –a los puertorriqueños e incluso a los chicanos, nacidos en Estados Unidos– constantemente listos para atacar a los mexicanos, en especial a los migrantes adolescentes, quienes también enfrentan otras intensas presiones para asimilarse. La respuesta “natural” es defenderse. Por ello, en especial los cholos, han adoptado la imagen de los miembros fuertes de las pandillas en las películas como *American Me* y *Blood In, Blood Out*, en las que los mexicanos obligan a los negros, blancos y chicanos a respetarlos. Estas películas se convierten en modelos de cómo ser mexicano en Nueva York y otros lugares en la costa este, porque encuentran ecos en la experiencia de los jóvenes ahí. Tal es también el caso en las ciudades de Nueva Jersey y en lugares remotos como Kennett Square, Pennsylvania, localidad de mi primer trabajo de campo como estudiante de pregrado hace casi 20 años.

El surgimiento de los cholos como una categoría reconocida en la costa este, es un nuevo paso en la vida social mexicana y en la cultura juvenil de la región. Aun cuando el sociólogo James Diego Vigil cita a la identidad “chola” como una importación del estatus marginal de los indígenas antes de la migración de México, en especial de la ciudad de México, hacia California, estos migrantes adolescentes, miembros de la segunda generación provenientes de la costa este han formado su sensación de ser cholos al ver estas películas, adoptan los nombres de los personajes y las pandillas en ellas. De ahí que las pandillas en Nueva York estaban divididas entre “La raza” y “La familia”, como se representaban en éstas y otras películas al estar en California. Esta visión percibe a los cholos en California como el parámetro de la auténtica mexicanidad entre muchos jóvenes, incluidos los migrantes adolescentes y los jóvenes tanto de la generación y media como la segunda generación. Por tanto, adoptar la etiqueta de cholo en Nueva York invoca el mundo del cholo en California como aparece en estas películas. Esta narrativa chola, forma que se importa desde California y Hollywood y cuyo contenido resuena en la experiencia de vida de estos jóvenes, plantea una alternativa notable con lo que los cholos llaman *gente trabajadora* que vive de acuerdo con la narrativa inmigrante. Esta nueva narrativa surgió de una experiencia fundamentalmente diferente de la migración. Así como la narrativa inmigrante surgió de condiciones previas más accesibles de incorporación y asimilación, de modo que también la narrativa chola se dio como resultado de un incremento en el número de adolescentes, en vez de los adultos jóvenes que migraban a Nueva York y eran atacados ahí por sus características étnicas durante los años noventa.

<sup>278</sup> Brooks, 2000.

Estos dos últimos capítulos analizan de qué modo la transnacionalización de las pandillas y los cambios en Ticuani son consecuencias lógicas del doble proceso de la migración y la asimilación. La investigación sobre la migración tiende a celebrar la vida transnacional como una respuesta local creativa a la globalización, la política o el racismo opresores. Aunque ello es así, la vida transnacional tiene un lado más oscuro que ha recibido poca atención.<sup>279</sup> Mientras que la migración se facilita gracias a una impresionante cultura migrante de reciprocidad que ha surgido a lo largo de décadas, que de forma correcta se ha enfatizado por Douglas Massey y sus colegas, también contribuye, en combinación con una dura asimilación, a un notable sufrimiento humano, a la confusión y a las grandes dificultades. Las pandillas transnacionales son a la vez un síntoma y una causa de estos productos y yo predigo que también crecerán en otras regiones de migración de México y América Latina que todavía no las tienen ahora.

Que las fuertes presiones a la asimilación y los efectos desorganizadores de la migración contribuyen a la formación de bandas juveniles no es una novedad. En efecto, es la misma historia que cuenta Frederick Thrasher acerca de las pandillas italianas, polacas, irlandesas, entre otras, que estudió en Chicago en los años veinte y es consistente con otros trabajos clásicos sobre la inmigración en esa época, en la que se dieron los desarrollos simultáneos de una gran migración y el nacimiento y crecimiento de la sociología como una disciplina en Estados Unidos.<sup>280</sup> Esta historia reaparece en la actualidad en la investigación de James Diego Vigil acerca de las pandillas mexicanas, centroamericanas, asiáticas y negras.<sup>281</sup> El nuevo trabajo analítico que he hecho aquí consiste en situar a las pandillas en un contexto transnacional: rastrear su surgimiento en Nueva York y su exportación a México debido a los procesos más amplios de la migración y la asimilación. No queda claro si se dio una transnacionalización similar de las pandillas juveniles durante la última gran ola de migración entre 1880 y 1920. Pero sí es claro que las pandillas criminales organizadas como la mafia operaban transnacionalmente durante ese periodo. Ciertamente, Estados Unidos incluso envió a Italia a su agente Joe Petrosino para investigar los vínculos transnacionales entre los criminales de ambos países.<sup>282</sup> Pero el trabajo histórico que yo conozco no ha documentado de forma amplia la actividad transnacional de la segunda generación, incluso en los estudios que se enfocan en detalle sobre ésta, o la migración de retorno.<sup>283</sup> Debido a que la transnacio-

<sup>279</sup> Hondagneu-Sotelo, 1994, Hagan, 1994 y Levitt, 2001 constituyen excepciones.

<sup>280</sup> Robert Parks, W.I. Thomas, Florian Znaniecki y otros, trabajan en el tema de la desorganización social influenciados por la obra de Thrasher.

<sup>281</sup> Vigil, 2001.

<sup>282</sup> Véase Arrigo Petacco, 1972. Agradezco a Donna Gabaccia por esta cita.

<sup>283</sup> Véase Child, 1943; acerca de la migración de retorno, véase Wyman, 1993, y Cinel, 1991.

nalización de la segunda generación parece haber sido menos extensa en el pasado que en la actualidad, sospecho además que la transnacionalización de las pandillas juveniles también era menos común. El trabajo que se realiza actualmente sobre “el rescate histórico” habrá de aclarar el tema.

Un comentario final tiene que ver con la manera en que el escribir acerca de la dislocación social y las dificultades ha de retroalimentar nuestra concepción colectiva de la migración, que ha tendido a enfatizar los aspectos funcionales de la migración. Al tomar en cuenta resultados tan diferentes derivados de la migración, hace que se vuelvan a introducir los temas de la agencia, la contingencia y la posibilidad del cambio en la narrativa de las vidas de los migrantes. No enfatizo esta agencia para argumentar que los migrantes adolescentes estén “tomando malas decisiones”, sino para subrayar que las instituciones humanas como las pandillas o las otras descritas en este libro están formadas por gente cuyas acciones e interpretaciones deben estudiarse para que la realidad pueda entenderse a plenitud. Además, si estas instituciones ayudan a constituir el futuro de la gente, debería ser posible imaginar diferentes futuros y crear instituciones que ayuden a configurarlas de maneras más positivas.

## Conclusión

EN ESTE libro he analizado la vida transnacional por medio del “recurso a las fuentes” –estudiando intensivamente una comunidad transnacional durante década y media. En lenguaje más académico, he “realizado una muestra de la variable dependiente”, al centrarme en una comunidad que muestra una muy activa vida transnacional, lo que la convierte en un lugar de investigación estratégico. También he intentado realizar lo que el venerable sociólogo Howard Becker dice que debería hacer la buena investigación cualitativa: seguir estrechamente la acción durante un tiempo largo, contar historias de manera fiel y examinar más y no menos a la cosa estudiada.<sup>284</sup> Los tres temas sustantivos analizados aquí –la política, el género y el curso vital y la segunda generación– rastrean el proceso de migración en la medida que conduce y luego coexiste con el establecimiento y la asimilación para la primera y segunda generaciones y con los migrantes adolescentes. Documento la práctica transnacional de la política, las estrategias de género y la asimilación positiva y negativa en la segunda generación, con lo que ofrezco una mirada concreta de cómo surge y se transforma la vida transnacional en el tiempo.

En un nivel humano, este libro ofrece una mirada cercana de personas que intentan, y en buena medida logran, llevar sus vidas de manera significativa y digna dentro de circunstancias difíciles. Los hombres y mujeres tucuanenses de la primera generaciones se muestran orgullosos, y con razón, de todo lo que han logrado en favor del pueblo. Tanto la primera como la segunda generaciones han negociado un complejo y con frecuencia conflictivo conjunto de decisiones respecto al género, la raza y la etnicidad en Estados Unidos y México y han sido capaces, en lo general, de llevar vidas felices y productivas. Los migrantes adolescentes y los cholos, que han enfrentado las circunstancias más difíciles consideradas aquí, también llevan vidas significativas dentro de un nicho específico en las sociedades estadounidense y mexicana, aunque se trata de una vida que algunas veces tiene consecuencias bas-

<sup>284</sup> Becker, 2003.

tante negativas –y yo diría innecesarias y modificables– para ellos y para otros.

Esta búsqueda de reconocimiento y respeto representa un impulso para la acción que es común a las tres esferas de la vida transnacional analizadas en este libro, aunque los mapas morales que pueden trazarse y los mundos sociales que se realizan en tales búsquedas son bastante diferentes. El comité busca reconocimiento, sobre todo, a su sacrificio. Bajo las viejas formas del sistema religioso de cargos, su sacrificio debería darles a la vez reconocimiento y poder. Pero incluso este sistema se veía matizado por el poder político local, muy especialmente por el sistema de caciques. De haberse quedado en Ticuani y prestar tantos servicios como lo han hecho en Nueva York, se podría estar de acuerdo en que tienen incluso menos poder y reconocimiento, porque no habrían tenido el monopolio de la posibilidad de recolectar dólares ticuanenses en Nueva York. Pero al realizar su exigencia de reconocimiento bajo las viejas reglas *en un sistema transnacionalizado* ha contribuido a trazar nuevamente el sistema político de Ticuani, y esta repetición en diferentes formas en cientos de municipios a través de México, está cambiando también profundamente el sistema político mexicano.

Los miembros de las pandillas buscan el reconocimiento a su sufrimiento, su poder y hombría –temas que encuentran un eco en las demandas del comité que sorprenderían a ambos grupos. Buscan el reconocimiento en el sentido de que no lograron lo que se les prometió cuando eran niños en México o en Nueva York. La migración no constituye, para todos, un sueño de *superación* (por el cual se superan los obstáculos a través del trabajo duro), sino el de ser amenazados y humillados con hostilidad, y luego recuperar una dignidad varonil por medio del uso necesario de la violencia social y física. Sienten que las reglas que deberían seguir les fueron cambiadas y que lo que están tomando les corresponde. En ambos casos la competencia es entre grupos rivales de hombres que se unen para exigir un reconocimiento por su sacrificio y por no obtener lo que siente merecer.

Finalmente, tanto los hombres como las mujeres, cada uno en su terreno, buscan el reconocimiento y la admiración de sus compañeros de ambos sexos, en un contexto en el que las reglas para expresarlos también están cambiando. Los hombres de la primera generación enfrentan desafíos respecto a sus amenazados privilegios masculinos o, alternativamente, el manejo de la preservación y extensión de sus privilegios (a través de instituciones como el comité, creado en Estados Unidos), dentro de Estados Unidos, ya que deben negociar en maneras novedosas y desacostumbradas con sus esposas y familias. También las mujeres exigen respeto, pero intentan hacerlo sin excluir lo que valoran de las antiguas costumbres. En la segunda generación el espacio transnacional hace que

ello sea más fácil en algunos sentidos para los hombres al situarlos en un contexto en donde sus privilegios masculinos imaginados tienen mayor probabilidad de ser apoyados. Pero esto hace que sea más difícil para las mujeres, quienes deben enfrentar un conjunto incompatible de imágenes como mujeres completamente autónomas en Nueva York, que no sienten necesitar a los hombres para ser adultas moralmente competentes, y a la vez como rancheras de Ticuani que dependen completamente de ellos. Según algunas, Alicia era deseable porque era bella y actuaba como si fuera de Nueva York, pero era moralmente deficiente por no bailar con hombres tomados o, cuando menos, mostrar vergüenza por no hacerlo. De manera similar Julia intenta responder a las exigencias de muchos, incluido Toño, al reclamar algunos elementos de ser una mujer ticuaneña, pero se le critica al hacerlo por no ser lo suficientemente neoyorquina. Lograr reconocimiento para una posición en medio de éstos es difícil para las mujeres de la segunda generación.

En términos académicos este libro profundiza y refina nuestro pensamiento acerca de la vida transnacional. Intenta criticar y mejorar un corpus de teoría anterior acerca de la vida transnacional, al que también he contribuido. En su versión más visible, esta teoría temprana veía la vida transnacional más que nada como un producto de la globalización de la economía, la planteaba como una “tercera manera” de ser para los inmigrantes que era esencialmente diferente de la seguida por los migrantes en el pasado, que la veían como una alternativa a la asimilación. En contraste, argumento que la vida transnacional es producto de los procesos gemelos de migración desde el país de origen y de asimilación en Estados Unidos, que podemos entenderla mejor al examinar otros procesos que también la afectan de manera profunda. He examinado en detalle cómo el curso vital, la adolescencia, el género, el cambio político, al igual que grandes modificaciones en la migración y la asimilación afectan la vida transnacional. De manera similar, la vida transnacional no es una alternativa a la asimilación, sino que es en cambio tanto resultado de ésta como un medio para que la asimilación negativa y positiva se expresen —ya sea los estudiantes universitarios como los miembros de las pandillas que pertenecen a la segunda generación regresan a Ticuani. Esto significa que aun cuando no todo inmigrante lleve una vida transnacional, aquellos que lo hacen pueden ver profundamente afectada su experiencia de asimilación; y hay razones para creer que a una cifra cada vez mayor le sucederá así. Finalmente la vida transnacional tiene consecuencias concretas en todos los ámbitos de vida estudiados: ha contribuido a modificar la política electoral en la mixteca (y afirmo en otra parte, en buena porción de México),<sup>285</sup> ha facilitado una intensa renegociación de arre-

<sup>285</sup>Véase Smith, 2003a y b.

glos de género y ha cambiado tanto a la cultura adolescente como a la juvenil de aquellos en Ticuani, y de los ticuanenses en Estados Unidos. Estos efectos van más allá del enfoque en la identidad, del que en 1997 se quejaba mi amigo, el sabio pero a veces cascarrabias, Roger Waldinger.

La investigación sobre la vida transnacional ha recorrido una trayectoria curiosamente ambigua en las ciencias sociales. Aunque por un lado se ha incrementado hasta convertirse en un punto fuerte de la investigación sobre la migración en varias disciplinas de las ciencias sociales, sólo hasta muy recientemente ha logrado llegar a la corriente dominante de la sociología, con la publicación de un artículo de Alejandro Portes, Luis Guarnizo y sus colegas en el año 2002 en la *American Sociological Review* y *American Journal of Sociology* con una dura crítica del “transnacionalismo” por Roger Waldinger y su estudiante de doctorado, David Fitzgerald, en un artículo en prensa en el *American Journal of Sociology*. Una razón para esta fría recepción fue que el uso del término se incrementó más rápidamente que la teorización sobre él, lo que condujo a lo que llamo el “problema del engrapado” –algunos simplemente “engrapan” el adjetivo “transnacional” frente a cualquier cosa que estén estudiando, asumiendo que se realiza trabajo analítico. En segundo lugar, incluso las elaboraciones reflexivas de la teoría transnacional algunas veces no lograban engrazar plenamente con las teorías existentes de la migración y acuñaban nuevos términos como “transmigrante” sin demostrar diferencias claras y duraderas respecto de los migrantes –aunque Portes y sus colegas han empezado a hacerlo. En tercer lugar, como se discutió brevemente en la introducción, esta investigación se enfrentaba con la “falacia del esbozo” (*adumbration*), según la cual una innovación teórica es juzgada como falsa si es nueva, y como vieja si es verdadera. Esta curiosa tautología niega que sea el nuevo lente teórico el que permita que se vean los “nuevos” casos del fenómeno en la historia. Una tendencia del trabajo histórico de la última década ha analizado instancias históricas de vida transnacional y la teoría transnacional ha logrado entrar en una variedad de temas que los “esbozadores” de Merton no pueden explicar, aunque algunos continúan peleando con el hombre de paja de la versión temprana y excesivamente utilizada de “transnacionalismo”. En cuarto lugar, la teoría de la vida transnacional enfrentaba importantes cuestiones respecto a su novedad, durabilidad y mayor significancia, a las que hago referencia en los siguientes apartados.

La aceptación de la investigación transnacional también se ha retrasado porque buena parte del trabajo sobre el tema se ha desarrollado a través de estudios de caso, utilizando lo que el sociólogo Michael Burawoy llama “ciencia reflexiva”, en tanto que las teorías previas y de mayor influencia acerca de la migración utilizan lo que él denomina “ciencia positiva”. La ciencia positiva enfatiza los datos recolectados de manera objetiva, la confiabilidad, la replicabili-

dad y la representatividad y concibe a la capacidad de predicción como crucial para evaluar una teoría, mientras que la ciencia reflexiva utiliza el contacto con los informantes como una clave de la reflexión, no puede reproducirse fácilmente, y por lo general no puede ser representativa de una población, y tampoco predecir, además, de que realiza su reflexión a través de la investigación de “anomalías” –aquello que no se ajusta exactamente a las teorías previas o incluso a las concepciones personales previas del objeto a estudiar.<sup>286</sup> Otra manera de abordar este tema es a través de la comparación con diferentes modelos dentro de la ciencia dura.<sup>287</sup> Buena parte de lo que la ciencia social *dice acerca de sí misma como ciencia* se da dentro del marco del lenguaje de la física, con lo que parece sugerirse que con sólo hacer nuestro trabajo lo suficientemente bien seremos capaces de descubrir teorías con apariencia de leyes, como las de la física, que se apliquen casi en cualquier situación social. Pero, a diferencia de la física, el mundo social raramente da la oportunidad de realizar experimentos controlados, rara vez nos brinda información completa para teorizarla y no nos ofrece una materia –seres humanos y su mundo social– que se comporte de la misma forma todo el tiempo. Como resultado, la biología evolutiva parece constituir un modelo más adecuado para pensar acerca de la teorización en la ciencia social. El punto está en no apoyar alguna forma de darwinismo social, sino en cambio afirmar que los biólogos evolucionistas teorizan bajo limitaciones y en formas que los acercan más a los científicos sociales, en comparación con lo que hacen los físicos, a pesar de la tendencia de los científicos sociales a dejarse guiar por el modelo físico de la ciencia. Por lo general las teorías de la ciencia social, al igual que los datos en que se basan, están incompletas, pero esto no significa que sean incorrectas. De manera similar la investigación en la ciencia social que no puede predecir las consecuencias del futuro no es una ciencia social equivocada. Si realiza un buen trabajo para explicar cómo se llegó a un determinado estado de cosas –retrodicción, en vez de predicción–<sup>288</sup> todavía contribuye a nuestra comprensión del mundo.

*Los ausentes siempre presentes* utiliza tanto la ciencia reflexiva como la positiva, pero se ajusta más al modelo de la ciencia reflexiva, mientras que el trabajo del sociólogo Douglas Massey y sus colegas se ajusta primordialmente al modelo de la ciencia positiva. Su teoría de la “causación acumulativa” de la migración explica en detalle por qué sucede la migración, cómo y por qué evoluciona y de que forma la migración se convierte en una de sus propias

<sup>286</sup> Véanse Lichterman, 2001; Burawoy, 1998, 1991.

<sup>287</sup> En lo que queda de este párrafo aplico algunas reflexiones del muy interesante artículo de Lieberman y Lynn del año 2002 aparecido en la *Annual Review of Sociology*, incluida la crítica que hacen de Rein y Winship, 1999.

<sup>288</sup> Véase Katz, 1999.

causas más poderosas a través de procesos como la reunificación familiar.<sup>289</sup> Enfatizan adecuadamente su capacidad para demostrar empíricamente su teoría con base en datos cuantitativos. No obstante de la manera en que se han usado, estas teorías y métodos han dejado puntos ciegos, y no han sido capaces de analizar o incluso plantear algunas preguntas acerca de la vida transnacional.

El método principal para el desarrollo de la teoría de la causación acumulativa ha sido la encuesta etnográfica, una técnica para entrevistar a los migrantes en una conversación pero que produce datos codificables para el análisis estadístico. (De manera generosa, Massey compartió conmigo la etnoencuesta, y utilicé una versión modificada de ella para recolectar buena parte de los datos del capítulo 1 de este libro). Este análisis se contextualiza a través de la etnografía y dentro de condiciones macro como la globalización, pero el motor conductor del análisis es la base de datos que se deriva de la encuesta etnográfica. No obstante el tipo de preguntas planteadas y los datos que produce la encuesta etnográfica limita su capacidad para comprender las dimensiones de la vida transnacional que se analizan en este libro. Documenta adecuadamente los patrones de migración y retorno de los migrantes y con una muestra aleatoria puede establecer la frecuencia de las prácticas transnacionales en una población, como han hecho Alejandro Portes, Luis Guarnizo y sus colaboradores recientemente.<sup>290</sup> Pero la encuesta etnográfica no se basa, de la misma manera en que lo ha hecho este estudio, en relaciones fuertes y cambiantes con informantes clave a lo largo del tiempo, o en la manera que se organizan los adolescentes o las pandillas, o en cómo las interpretaciones *post hoc* y los rumores acerca de los eventos pueden ayudar a generar cambios en el futuro. Dicho brevemente no puede analizar el “cemento social” que sostiene la vida transnacional. En vez de buscar teorías que describan patrones similares a leyes a partir de grandes conjuntos de datos como requeriría la ciencia positiva y en la forma que lo hace la teoría de la causación acumulativa de manera ejemplar, los estudios de caso reflexivos pueden reconstruir de qué manera las prácticas transnacionales se convierten en estructurales en las vidas de los migrantes y sus hijos. Por ello analizo el modo en que la adolescencia se transnacionaliza y luego estructura las vidas de la segunda generación en Brooklyn como un hecho social coercitivo, durkheimiano. Por ejemplo, hice notar que las divisiones anómalas que surgieron en la comunidad de Ticuani en Nueva York y Puebla durante las elecciones de 1998 estuvieron catalizadas por cambios más amplios en la política

<sup>289</sup> Véase Massey *et al.*, 1987, 1997, 1998.

<sup>290</sup> Portes, Haller y Guarnizo, 2003, han documentado las prácticas transnacionales de los empresarios inmigrantes a través del uso de una muestra de gran tamaño, técnicas cuantitativas y una aproximación desde la ciencia positiva.

nacional mexicana, en especial los realizados en las prácticas para la selección del candidato en el PRI. A partir de esto, he teorizado que el estado de origen desempeña un papel clave para generar un espacio transnacional en vez de ser superado simplemente por las acciones transnacionales, como han propuesto muchos autores.

Es frecuente que se critique a los estudios de caso por ser poco representativos y por no dar la posibilidad de generar reflexiones más amplias. Aunque en cierto nivel esto es verdad –no hay una muestra aleatoria– en otro nivel esta crítica muestra que quienes la hacen carecen de imaginación y conocimiento respecto a la forma en que contribuyen los casos al trabajo analítico y también la preocupación de la ciencia positiva por la representatividad por encima de otras dimensiones de análisis.<sup>291</sup> En algunas ocasiones, incluso observadores que en otras instancias son bastantes agudos adoptan esta posición. Douglas Massey, el entonces presidente de la American Sociological Association, planteó este punto durante una reunión sobre transnacionalismo en 2001, al repetir un chiste que circula entre los antropólogos mexicanos. Según ese chiste, un antropólogo imparte una larga conferencia sobre las intimidades del pueblo que ha estudiado durante muchos años. La respuesta de los antropólogos durante el resto de la reunión es que “en mi pueblo no es así”. Ello implica que el trabajo realizado acerca de la vida transnacional no ha ido más allá de la etapa de “en mi pueblo no”. Sin embargo, el que los estudios de caso, analizados positiva o reflexivamente, no puedan generalizarse a toda una población del mismo modo que con una muestra aleatoria queda fuera de discusión. El particularismo extremo de la postura de “en mi pueblo no” es mala ciencia social. En el modelo de la ciencia reflexiva los casos adquieren importancia teórica a través de tres diálogos: entre los investigadores y los informantes; entre la dinámica local del objeto de estudio y las estructuras más amplias dentro del cual éste se sitúa; y entre el análisis del caso y la teoría.<sup>292</sup> En este libro refino y desarrollo aún más la teoría sobre la vida transnacional al analizar otros procesos que la afectan, entre ellos la adolescencia, los cambios en el sistema político mexicano, el género y la generación.<sup>293</sup> Una aproximación desde la ciencia positiva o sus métodos no entrarían al “barrio etnográfico” a plantear la clase correcta de preguntas y obtener el tipo de datos analizados en este libro. Mi argumento no es que la ciencia reflexiva sea la aproximación correcta, y la positiva la incorrecta para analizar la vida transnacional. Ambos modelos ofrecen reflexiones potencialmente útiles y ambos deberían utilizarse.

<sup>291</sup> Véase Ragin, 2001.

<sup>292</sup> Véase Burawoy, 1998.

<sup>293</sup> Véase, por supuesto, Giddens, 1984, 1976; también Burawoy, 1998; Morawska, 2001.

Este amplio estudio de caso de la vida transnacional de los migrantes ticuanenses y sus hijos avanza en varios tipos de trabajo analítico. Primero fortalece la teorización acerca de la vida transnacional al relacionarse con teorías cercanas de la migración, la política, la adolescencia y el género y la generación. De ahí que utilice teorías de la adolescencia y del curso de vida para ver las prácticas transnacionales de la segunda generación no como simples continuaciones de los vínculos de sus padres con Ticuani, sino como una parte de su adolescencia en Nueva York. En vez de una “adolescencia inmigrante” clásica –atrapada de manera estática entre la “americanización” y la preservación de las costumbres mexicanas– ha surgido un conjunto de prácticas adolescentes transnacionales más complejas e interesantes, tanto positivas como negativas. Las pandillas mexicanas surgieron con tal fuerza en Nueva York no sólo debido a las presiones “normales” hacia la asimilación, sino también a partir de las condiciones generadas por los cambios en la ley de inmigración de Estados Unidos y la consecuente reunificación familiar, por la recepción hostil de los mexicanos en Nueva York y la experiencia particularmente difícil de los “migrantes adolescentes” que impulsaron el crecimiento de la población mexicana en Nueva York durante la década de los noventa. De manera similar, Ticuani contribuye a que otros redefinan su mexicanidad y luchen por mejorar en su retorno a Nueva York. Este análisis integrado permite a la vez que las estructuras más amplias se manifiesten, al mismo tiempo que reconoce a los migrantes y a sus hijos un papel en la creación de las prácticas y la vida transnacionales.

Para muchos la vida transnacional está alterando la asimilación, y esto requiere una reelaboración teórica. La fortalecida versión de la asimilación que aportan Richard Alba y Víctor Nee capta parte de la experiencia de los ticuanenses de la segunda generación, y la noción de la asimilación segmentada según la desarrollan Portes y sus colegas capta aún más de ésta al centrarse en la manera que el significado de la etnicidad cambia con la movilidad. Pero para muchos ticuanenses de la segunda generación, la asimilación se ve matizada por los rituales adolescentes que se llevan a cabo en Ticuani. El significado de la mexicanidad para ellos se forja tanto en Nueva York como en México y afecta sus acciones subsecuentes. Aunque muchos utilizan Ticuani para vivir versiones incluso más intensas de los senderos de asimilación ascendentes y descendentes posibles en Nueva York, para otros el regreso a Ticuani es transformador. Con el refuerzo o transformación en Ticuani, su experiencia de la adolescencia no puede entenderse adecuadamente sin considerar la forma en que se transnacionaliza y cómo ello a su vez afecta la asimilación.

Esta transnacionalización de la adolescencia de la segunda generación parece ser históricamente novedosa, al menos según los hallazgos de la investigación realizada acerca de la segunda generación durante la última gran oleada

migratoria. Al trabajar en las décadas de los veinte y treinta del siglo xx con inmigrantes italianos y sus hijos, Caroline Ware e Irvin Child no escribió nada sobre alguna tendencia marcada a que los hijos de los inmigrantes regresaran a Italia. El trabajo de Child incluso resalta un conjunto de jóvenes de la segunda generación italoamericanos que pertenecían al “grupo interno” (*in-group*), en contraste con aquellos que tenían una identificación en línea directa con los americanos que, sin embargo, no mencionaban regresar a Italia. En tanto que Child realizó su investigación durante la depresión (1937-1938), cuando era más difícil el retorno, al menos se habría podido esperar una discusión de la interrupción en el patrón de retorno, de haber existido antes. De igual manera, el análisis extremadamente concienzudo de Ostergren de la migración sueca no observa un patrón de retorno para la segunda generación, a pesar de su meticulosa documentación de muchos tipos de retorno y reciprocidad en la primera generación.<sup>294</sup> No obstante existen algunos ejemplos como los de las generaciones segunda, tercera y posteriores de estadounidenses descendientes de polacos que se presentaron como voluntarios para pelear y morir a favor de la causa nacionalista de Polonia durante la Primera Guerra Mundial como parte del ejército Kozcuisko diaspórico de ese país.<sup>295</sup> En contraste, muchos observadores contemporáneos hacen notar que buena parte de los hijos de los inmigrantes regresan a los países de origen de sus padres de manera regular durante la adolescencia.<sup>296</sup> *México en Nueva York* intenta desarrollar nuevas herramientas teóricas para ayudar a comprender esta nueva dimensión de la experiencia inmigrante.

### **Durabilidad, límites y prospectos para la vida transnacional en los ámbitos local y extralocal**

Este libro contribuye también a nuestra comprensión de la durabilidad y el cambio en la vida transnacional. He documentado una fuerte participación transnacional de la segunda generación y alguna en la “segunda generación y media” o en la tercera, a través de abuelas migrantes pioneras que se hacían cargo de sus nietos nacidos en Estados Unidos, mientras que sus hijos de la segunda generación trabajan o van a la universidad. Tal durabilidad intergeneracional habla acerca del vigor de la vida transnacional, que aquí funciona como una estrategia que facilita una asimilación con movilidad ascendente durante tres generaciones. Es sorprendente el alcance de la participación en la vida transnacional de Ticuani. Cuando menos 100-150 jóvenes y 300-400 adultos

<sup>294</sup>Ostergren, 1988.

<sup>295</sup>Véase Smith, 2003b, que se basa en buena parte en Pienkos, 1991, y fuentes citadas por él.

<sup>296</sup>Véanse Portes y Rumbaut, 2001; Fitzgerald, 2001; Smith, 2000 y 2001.

retornan cada año. Estos 500 migrantes de retorno representan cuando menos el 10 por ciento de todos los ticuanenses en México y en Estados Unidos. Calculo que un 40 por ciento de los ticuanenses regresa a Ticuani en un periodo de tres años. Dado que muchos de los que nunca regresan participan en algunos aspectos de la vida transnacional en Nueva York, yo diría que una mayoría participa de manera regular en alguna forma de vida transnacional. El porcentaje de la gente que no participa en absoluto de manera alguna en la vida transnacional –jamás han dado dinero a algún comité, por ejemplo– es relativamente pequeño.

No obstante hay límites para la vida transnacional en el ámbito local. Ticuani se ha transnacionalizado durante más de 30 años y el comité de Nueva York ha sido una institución clave. El tipo de vida asociativa que ha surgido se sitúa en algún punto entre la postulada noción de comunidad sin rupturas que plantea el concepto de “comunidad natural” en la sociología de los años veinte o por parte del antropólogo Robert Redfield en los años cuarenta, con la que algunas explicaciones de la vida transnacional han coqueteado, y la asociación de carácter más voluntario de un club político estadounidense. En otros 20 años los hombres pioneros que más han participado en la política de Ticuani se habrán retirado de la política pública. Aunque el comité continuará con sus miembros más jóvenes, parece poco probable que permanezca tan poderoso como en la actualidad. La democratización en la política mexicana habrá de prolongar la vida transnacional en el ámbito local al movilizar a los migrantes más jóvenes de la primera generación y de la “generación y media” para que participen en la política de Ticuani, pero sospecho que la política transnacional será menos intensa durante las siguientes dos décadas. No obstante todavía puede argumentarse *a favor* en vez de en contra de la importancia de un enfoque transnacional: Ticuani habrá mostrado más de 50 años de vida transnacional, muchos miembros de la segunda y tercera generaciones habrán experimentado la asimilación en Estados Unidos de manera diferente a lo esperado, gracias a ella, y Ticuani y la mixteca se habrán transformado de manera permanente.

Así como los transnacionalistas pioneros se equivocaban al plantear una “tercera vía”, así también los críticos se equivocan al proponer que la prueba de una tercera vía es la única evidencia para mostrar la importancia de un enfoque transnacional. Documentar 30 años de efectos en el ámbito local sobre importantes procesos como la asimilación, la política, la adolescencia y el género, debería ser suficiente para merecer la atención de los académicos. Mi trabajo de comparación entre la migración de los mexicanos y los suecos, de los italianos y los polacos, retoma estos temas de la durabilidad.<sup>297</sup> El resultado

<sup>297</sup>Véase Smith, 1997, 1988a, b y c, 2000 y 2001.

probable para la vida transnacional de Ticuani es una vida transnacional, en el ámbito local, menos intensiva pero todavía duradera que, como la de los campos religiosos judíos o los campamentos de verano en las montañas Catskills, tiene importantes efectos para el resto de la vida. Además se trata de un proceso que se modifica. A medida que los nuevos pueblos de migrantes se transnacionalizan en México, experimentarán muchos de los cambios descritos aquí y transformarán las nuevas áreas mexicanas de origen y apoyarán la vida transnacional. Este proceso está muy difundido y afecta a grandes porciones del México rural, convirtiéndolas en zonas de origen de migrantes y de recepción de remesas. Además, la década de los noventa trajo consigo grandes cinturones de migración urbana en todo México, haciendo que la mayor parte de la migración reciente fuera urbana o suburbana y sustituyera a la tradicionalmente rural. Incluso en el estado de Puebla surgieron nuevas áreas de migrantes en el círculo de pueblos urbanos o industriales que rodean a la ciudad capital de Puebla, después de que la crisis del peso de 1994-1995 estancó severamente la economía.<sup>298</sup> Dada la facilidad relativa para emigrar, en especial si se tienen parientes o amigos de la mixteca, esta acelerada emigración de la región cobra sentido.

#### *Factores que afectan la vida transnacional en el nivel macro*

Aunque este libro enfatiza a propósito la vida transnacional en el ámbito local, las instituciones y fuerzas en el nivel macro ayudan a hacer de la vida transnacional una parte duradera y probablemente permanente de la vida mexicoamericana. Como he documentado ya en otra parte, durante la década de los noventa el estado mexicano desarrolló una capacidad impresionante en sus relaciones sostenidas con los mexicanos y los mexicoamericanos en Estados Unidos, con lo que aspira al modelo diaspórico de la relación que guardan los judíos estadounidenses con Israel. Su principal programa, el Programa para las Comunidades Mexicanas en el Exterior, se utilizó con fines políticos y de diáspora por parte del PRI y bajo el presidente Vicente Fox ha sido el espacio para la política migrante. Lo que es marcadamente novedoso es la plenitud con la que los migrantes en Estados Unidos se han convertido ahora en una parte de la comunidad política imaginada de los mexicanos en México, tanto para los ciudadanos como para los políticos. Además México ha cultivado relaciones con un prometedor conjunto de líderes mexicanoamericanos y de los inmigrantes mexicanos, apostando con ello a un futuro crecimiento en la política de Estados Unidos. Al hacer que esos líderes visiten México y conservarlos “en el ajo” respecto a los temas mexicanos, México pone los cimientos para una diáspora mexicana pequeña pero políticamente informada.

<sup>298</sup>Véase Binford, 2004.

La estrategia de México había encontrado un contexto político receptivo en Estados Unidos antes del 11 de septiembre del 2001. Los mexicoamericanos constituyen cerca de dos terceras partes de la población de latinoamericanos, y en ese contexto la administración de Bush impulsaba la legalización de muchos indocumentados mexicanos en Estados Unidos, con la visión puesta en profundizar la relación especial entre México y Estados Unidos. El presidente Bush esperaba atraer los votos latinos y católicos en la siguiente elección, este grupo era clave en importantes estados electorales como California, Texas, Nueva York y Florida, con lo que se crearían las condiciones para el surgimiento de un efectivo cabildeo de la diáspora: el grupo al que se interpellaba en Estados Unidos tiene una posición electoral clave y el país extranjero en cuestión tiene una importante posición en la política exterior.<sup>299</sup> Aunque la guerra contra el terrorismo ha eclipsado este tema en la política, las tendencias en el largo plazo apoyarán la vida transnacional y de la diáspora. Algunos desarrollos relacionados tienen que ver con el surgimiento de un cuadro de líderes públicos de entre los inmigrantes mexicanos en Estados Unidos que son residentes permanentes o ciudadanos estadounidenses y también ocupan un cargo de elección en México. Los casos más sonados son el de la elección del ciudadano naturalizado estadounidense, Andrés Bermúdez, el “Rey del Tomate”, como alcalde de la gran ciudad de Jerez, Zacatecas, en el 2001 y las candidaturas de varios migrantes durante las elecciones para diputados federales en el verano de 2003 para ocupar curules en el congreso mexicano. Aunque Bermúdez fue despojado de su cargo por las autoridades electorales mexicanas, esto se dio porque él no cumplía con el requisito de tiempo de residencia de Zacatecas; el tema de la ciudadanía estadounidense no fue parte de las razones, lo que dejó abierta la posibilidad de elección.<sup>300</sup> Durante el verano de 2003 varios migrantes en Estados Unidos participaron en las elecciones de diputados federales, presentándose como *representantes de los migrantes mexicanos en Estados Unidos*. Uno de ellos, Manuel de la Cruz, obtuvo suficientes votos para que su partido lo seleccionara aunque fue superado en el cargo de diputado por el Partido de la Revolución Democrática, con tendencias de izquierda. Estos candidatos migrantes en el 2003 eran diferentes de Eddie Barón, un mexicano que tenía su residencia permanente en Estados Unidos, designado por el PRI en el 2000, que luego regresó a México para ocupar su cargo. De la Cruz, al igual que media docena de migrantes residentes en Estados Unidos que montaron campañas serias duran-

<sup>299</sup> Para evidencias acerca de la importancia de esos factores para que se de un cabildeo significativo desde la diáspora, compárese la suerte de los esfuerzos, en gran parte exitosos, de la diáspora judía, y de aquellos que tuvieron tan poco éxito de la diáspora armenia en Estados Unidos. Véanse Tololyan, 1999; de la Garza, 1997, 2000; Sheffer, 1986.

<sup>300</sup> Véase Smith, 2003.

te las elecciones al congreso mexicano en julio de 2003, se había cansado de esperar a que avanzara la estancada agenda del presidente Vicente Fox a favor de los migrantes y cabildeó directamente en los partidos políticos para que se le designara en la elección en las curules del Congreso como candidato plurinominal o del distrito regional. Se propusieron participar en la elección y luego gobernar como migrantes, impulsando la puesta en práctica de su derecho constitucional al voto en la elección presidencial desde el extranjero y luego obtener reconocimiento político por sus contribuciones a México. Aunque ninguno tuvo éxito para llegar realmente al Congreso, sus candidaturas contribuyeron a promover una nueva forma de imaginar la comunidad política de México y más de esos candidatos estarán presentes en las siguientes elecciones para el Congreso.

Puede ser útil ver esta transnacionalización de la vida política mexicana a través de una lente globalista, pero no de aquella que leería esta transnacionalización como sencillamente una manifestación de las tendencias globales hacia la democratización. Yo adaptaría en cambio el acercamiento que hace Saskia Sassen en su libro de 1998, *Globalization and Its Discontents*. Ella ve a la globalización económica como un proceso que requiere del compromiso del Estado con un futuro de ese tipo y con la legislación para ponerla en práctica; también ve el contexto dentro del cual el Estado es soberano como algo que ha cambiado. De igual forma, yo veo el contexto dentro del cual el sistema político mexicano es soberano —entendido como la manera en que la política se lleva a cabo por los actores mexicanos en México— como cambiante. Debido a la transnacionalización, el sistema político mexicano tiene ahora actores nacionales mexicanos que actúan fuera de México, esto es, extraterritorialmente, pero todavía dentro del sistema político mexicano. Esto es diferente de la antigua noción de actores externos como los Estados Unidos que influyen en la política mexicana. México tiene un derecho constitucional, legal, a la representación de los sujetos políticos fuera de su territorio, en parte debido a las exigencias que estos sujetos han hecho y continúan haciendo en México, y en parte gracias a su compromiso con tornarse moderno. En esta visión las acciones del Estado mexicano fueron críticas para ayudar a crear y fortalecer la esfera pública transnacional dentro de la cual se hacen estas demandas.

Los efectos de esa movilización transnacional en la participación de los inmigrantes en la política estadounidense probablemente tiendan a incrementarse y no a disminuir, y a promover la adopción de la ciudadanía estadounidense, como ha sido el caso de los dominicanos en Nueva York cuando obtuvieron la doble ciudadanía.<sup>301</sup> Todos los migrantes que participaron en la elección para

<sup>301</sup> Véanse Graham, 2001; Guarnizo, 1998.

el congreso mexicano en el 2003, han sido muy exitosos en su trabajo en Estados Unidos, o han estado profundamente comprometidos en el servicio comunitario, o ambos. De la Cruz, por ejemplo, mientras fue una importante fuerza impulsora en la federación de clubes zacatecanos durante años, trabajó además silenciosamente con otros líderes para organizar líderes de beisbol y de otros deportes para los jóvenes inmigrantes mexicanos y de la segunda generación, en parte porque los veía como un importante contrapeso a la atracción de las pandillas en Los Ángeles. Igualmente los empresarios inmigrantes que realizan negocios de manera transnacional tienen una mayor probabilidad de ser ciudadanos estadounidenses y tener un mayor éxito educativo y ocupacional que aquellos cuyos negocios se realizan totalmente en Estados Unidos.<sup>302</sup>

Las tendencias a largo plazo parecen favorecer la vida transnacional. Una creciente integración de México y Estados Unidos habrá de fortalecer la vida transnacional, tanto por la dislocación de las nuevas poblaciones por medio de la industrialización y quizá por la evolución del TLCAN hacia un estilo de integración más comprensivo al estilo de la Unión Europea, con un movimiento más libre de las personas. Además, el continuado despoblamiento de grandes regiones del México rural en estados como Zacatecas, Jalisco, Guanajuato y Michoacán ha generado lo que los funcionarios mexicanos llaman entre ellos "pueblos fantasmas", donde los viejos y los niños que viven ahí requieren de muchos servicios pero pocos jóvenes, hombres o mujeres, están para realizar el trabajo o pagar los impuestos que cumplan con esas tareas.<sup>303</sup> Sospecho que los líderes mexicanos profundizarán el acento en sus llamados a los mexicanos en Estados Unidos en cuanto a cómo los vínculos con México ayudan a conservar una auténtica mexicanidad y también enfatizarán de qué forma las mejoras locales en México aumentan el placer de las vacaciones en los pueblos de origen. Yo también los estimularía a argumentar que ese retorno puede disminuir las presiones hacia la asimilación que se dan en Estados Unidos.

La tasa de crecimiento de la población en México, que disminuye en los últimos años, podría debilitar una de las bases de la vida transnacional. Aunque una mayor cantidad de trabajadores ingresará en la economía mexicana del número al que puede dotársele de empleo cuando menos durante los siguientes 20 años, después de ello México habrá de ser capaz de incrementar significativamente su inversión en capital humano y podría, en 30 años, ser en buena parte una economía del Primer Mundo. La migración tiende a disminuir cuando hay un diferencial de aproximadamente 5 a 1 en los salarios entre los países; México y Estados Unidos tienen ahora una razón de 10 a 1.<sup>304</sup> Un ex-

<sup>302</sup>Véanse Portes *et al.*, 1999; Graham, 2001; Pessar, 1999.

<sup>303</sup>Thompson, 2001; véase Massey *et al.*, 2002.

<sup>304</sup>Véase Phil Martin y Wayne Cornelius, 1995.

tenso desarrollo y un más lento crecimiento poblacional disminuirían la presión para que se dieran nuevos flujos migratorios que apoyaran la vida transnacional, aunque los amplios niveles de la vida transnacional actual podrían persistir. El caso italiano puede resultar instructivo. La Comunidad Europea temía integrar a Italia a principios de la década de 1960 porque anticipaba una migración italiana en masa. Pero como parte de esta integración, la Comunidad Europea (actualmente la Unión Europea, UE) invirtió fuertemente en el desarrollo de Italia; que es en la actualidad un país de inmigración. Aunque Italia estaba en una posición más cercana, en términos económicos, a Europa en los años sesenta, de lo que México se encuentra respecto a Estados Unidos en la actualidad, una visión similar para la integración entre México y Estados Unidos ayudaría a guiar un proceso que de cualquier modo se está dando, en buena parte sin una guía. Sin embargo, Estados Unidos tendría que otorgar a México subsidios de cerca de 25,000 millones de dólares anuales para apoyar una integración al estilo de la UE con Italia, una acción como esa parece muy poco probable. Independientemente de lo que pase, la emigración con origen en la mixteca y regiones similares parece probable que continúe mientras no se agote la oferta de nuevos migrantes, un prospecto que podría darse en unos treinta años.<sup>305</sup>

Una forma irónica de la vida transnacional podría darse si un número ascendente de ciudadanos estadounidenses retirados se traslada a México. Dado que algunas regiones en México cada vez más pueden ofrecer atención médica de primera clase, pero bajos costos en la vivienda, el servicio doméstico, campos de golf y otros placeres del retiro, espero que un número creciente de estadounidenses retirados –anglos, méxicoamericanos y ciudadanos estadounidenses naturalizados que habrían migrado a Estados Unidos desde México– se trasladen allá. Los impactos políticos podrían ser fascinantes, a medida que los ciudadanos estadounidenses retirados empezarán a cabildear en los congresos de Estados Unidos y México. Sería posible imaginar extensiones de la políticamente poderosa American Association of Retired Persons (Asociación Americana de Personas Jubiladas) ampliándose a México.

### **Implicaciones para las políticas**

En estos párrafos finales planteo unas cuantas reflexiones acerca de lo que veo como las implicaciones para las políticas del contenido de este libro, inspiradas en el relato precautorio de William J. Wilson, que lamenta el mal uso de sus primeras obras. Quiero primero enfatizar que las implicaciones para las políticas que se derivan de este análisis de la vida transnacional no todas son transna-

<sup>305</sup> Este párrafo se basa en Zolberg y Smith, 1996, y Smith, 2001.

cionales. En cambio tienen dimensiones locales, nacionales y transnacionales que requieren se les aborde en estos ámbitos. Más adelante discuto las implicaciones para las políticas de los dos temas discutidos ampliamente en el libro –la vida asociativa cívica y política entre Estados Unidos y México, y las dimensiones transnacional y local de los temas que afectan a la juventud y a la familia. Adopto la visión de un burócrata bien intencionado que busca intervenciones factibles. Ciertamente hay puntos estratégicos de intervención en el ámbito local que podrían dirigirse a algunos temas y que no requerirían de nuevas instituciones o de mucho dinero –se trata sólo de que pensemos de manera diferente. Otras intervenciones requerirían a la vez pensar de manera diversa *además* de crear nuevas instituciones o programas, algunos de los cuales son de alcance transnacional y más costoso.

### *La vida asociativa cívica y política entre Estados Unidos y México*

Un importante desafío es canalizar las energías de la multitud de comités, federaciones, clubes y otras formas de vida asociativa de los migrantes que ya trascienden a Estados Unidos y México, para convertirlas en contribuciones positivas a los sistemas políticos de Estados Unidos y México. Los partidos políticos y los movimientos sociales mexicanos se extienden a los dos países, y abordan temas que van desde los derechos indígenas, el neoliberalismo y el TLCAN, hasta el abuso de los funcionarios de aduanas hacia los migrantes de retorno. El programa mexicano para las comunidades mexicanas en el extranjero tiene registrados más de 600 comités de las comunidades de origen y existen cientos más. ¿Cómo desarrollar este potencial?

Primero, habríamos de racionalizar y encauzar parte del poder económico de las remesas a México para fines positivos en ambos países. Unos 15,000 millones de dólares eran enviados a México en el 2004, buena parte de ellos a través de métodos inseguros o de usura. Siguiendo al analista político Rudy de la Garza,<sup>306</sup> recomiendo que los dos países establezcan instalaciones para las remesas que podrían enviar dinero de manera gratuita o a cambio de una cuota nominal, pero que hicieran “flotar” al dinero durante dos días. El enorme interés obtenido con esta flotación sería utilizado para proyectos educativos y de desarrollo en México y las comunidades mexicoamericanas en los Estados Unidos. El beneficio consiste en remesas más baratas y seguras que serían utilizadas a favor de las comunidades afectadas en ambos países.

Segundo, la mayor institucionalización de las relaciones entre los mexicanos o mexicoamericanos en México y Estados Unidos, ayudaría a conservar los víncu-

<sup>306</sup>Véase De la Garza *et al.*, 1997, 1998.

los de la diáspora, que podrían afectar de manera benéfica a la asimilación en Estados Unidos. Por ejemplo, un programa que pusiera a la juventud mexicanoamericana a trabajar en la educación pública, o en programas sociales de los pueblos de origen de sus padres, o en internados con el gobierno o las empresas mexicanas, podrían tanto promover las definiciones positivas de la mexicanidad como situarlos en México y no en Estados Unidos durante los meses de verano. En vez de disminuir la asimilación en Estados Unidos como muchos temen que sucedería, la vida transnacional tiene el potencial de contribuir a que disminuyan las presiones a la asimilación negativa y promover una asimilación positiva para estos jóvenes. México habría de ampliar en gran medida sus intercambios educativos con los mexicanoamericanos nacidos en Estados Unidos, lo que fortalecería su vínculo diaspórico con México. Estados Unidos podría actuar aquí a través de la creación de un programa, en combinación con el gobierno mexicano, que apoyara las solicitudes de las organizaciones cívicas mexicanas para que se les diera un estatus de organizaciones sin fines de lucro en Estados Unidos, esto haría más fácil aportar para los proyectos en México, comprometer a las instituciones estadounidenses y también encauzar energía hacia temas en sus comunidades en Estados Unidos. Bajo la nueva política de “adoptar una microrregión” los empresarios con poder financiero, mexicanos o mexicanoamericanos en Estados Unidos, invierten en áreas reales o potenciales de emigración. Aunque limitado en su potencial de cambio a gran escala, este programa puede generar diferencias positivas en áreas necesitadas de ayuda. Estados Unidos podría facilitar también tales inversiones bajo la lógica de que contribuya a promover el desarrollo en México.

El voto es un tema muy importante pero también escurridizo. Los migrantes realizan sus exigencias hacia el voto en las elecciones mexicanas en los ámbitos municipal o estatal, basados en sus continuadas contribuciones y en sus familias en México. Los críticos oponen a esto que los migrantes ya no entienden los problemas locales y que —como electores ausentes— no tendrían que vivir directamente con los efectos de su voto. Logísticamente este voto presenta desafíos pero podría llevarse a cabo por medio del establecimiento de registros electorales locales en los consulados o quizá a través de Internet. Hasta el momento el PRI ha evitado que se respete este derecho constitucional al voto en las elecciones presidenciales desde el extranjero porque teme que los migrantes votarán en contra del PRI. Otros temas incluyen la reacción potencialmente negativa en Estados Unidos al ejercicio del voto mexicano ahí —aunque técnicamente se realizaría en suelo mexicano si ello se da en los consulados—<sup>307</sup> por un gran número de mexicanos, lo que sin duda muchos verán como una interferencia en la soberanía de Estados Unidos. Una solución que se ha sugerido ha

<sup>307</sup>Véase Ruggie, 1993.

sido la elección de algún tipo de sistema de colegio electoral o republicano extraterritorial, en el que los migrantes en Estados Unidos elegirían representantes para que votaran por ellos en México. Esto hace que sea menos probable que se den reacciones negativas en Estados Unidos. Sin embargo, los migrantes no esperan a que México decida qué hacer. Como migrantes han buscado y ganado curules como diputados plurinominales o regionales: sobre todo por medio del PRD, están ingresando directamente en la política mexicana y sin duda exigirán que se les incluya “dentro del periférico” en Washington, D.C. Por tanto, aun cuando México no pusiere en práctica el derecho al voto desde el extranjero, lo cual parece muy viable, los migrantes de retorno o los diputados de los migrantes que vivan en Estados Unidos ejercerán una creciente presión política en México que se amplificará por los migradólares y el prestigio.

Finalmente, los partidos políticos estadounidenses habrían de ser más conscientes de la historia de la migración estadounidense y empezar a cultivar sus relaciones con las organizaciones de migrantes mexicanos en Estados Unidos. La historia de la inmigración en Estados Unidos y la historia política tienen muchos capítulos en común. Durante la última gran oleada de inmigración en el periodo de la década de 1860 a la de 1920, era mucho más fácil que los inmigrantes pudieran votar. Estos mecanismos aunque con frecuencia utilizados por las maquinarias políticas para subvertir los fines democráticos, en última instancia aceleraron la exitosa integración de estos nuevos grupos inmigrantes. Dada esta historia, me sorprende que una red tan inmensa de organizaciones de inmigrantes exista actualmente y tenga tan pocos vínculos con el sistema político estadounidense. Aunque tales relaciones se han empezado a desarrollar en algunos lugares, es necesario un esfuerzo más sistemático para abrir las puertas a una asimilación positiva. Debemos recordar que la asimilación es un proceso en dos direcciones: a los recién llegados también debe ofrecérseles la oportunidad de convertirse en miembros plenos de la sociedad.

### *Problemas y políticas en torno a la juventud y la familia*

Los adolescentes migrantes y los hijos de migrantes, miembros de la generación y media, necesitan sentir que tienen un lugar en Estados Unidos y buenos prospectos ahí. Las pandillas son el problema más serio en este renglón, aunque las intervenciones reales o potenciales que señale como practicables más adelante van más allá que simplemente las pandillas. En la mixteca, las autoridades locales han construido cárceles más grandes y de manera selectiva han asignado a la policía estatal para que lidie con las pandillas. Aunque esto ayudó a evitar la violencia en Ticuani, también dio a estos jóvenes algo visible a lo cual oponerse –el Estado, sus padres ausentes, la autoridad de los adultos– y

encarcelarlos hacía más “chido” ser miembro de una pandilla. Las paredes de la nueva cárcel, más grande, de Ticuani, están cubiertas de *graffiti* de las pandillas.<sup>308</sup> Los intentos desde México por coordinar su vigilancia de las pandillas con el Departamento de Policía de Nueva York hasta el momento han fracasado.

Un acercamiento más amplio consideraría los potenciales superiores y las mayores dificultades que enfrentan los adolescentes migrantes, miembros de la generación y media y de la segunda generación y su cifra creciente en calidad de residentes a corto y largo plazos o como residentes permanentes. México y Estados Unidos deberían dedicar recursos para la atención de los regulares y de los pandilleros de retorno, en especial en las vacaciones escolares. Los pueblos podrían adaptar o desarrollar costumbres para la inclusión y reafirmación de estos jóvenes como miembros auténticos de los pueblos y no sólo a modo de “turistas”. Además, es fácil imaginar la formación de “campamentos de verano” y “campamentos vacacionales de invierno” en regiones de salida de los migrantes para los miembros de retorno de la segunda generación. Aunque es frecuente que los funcionarios mexicanos invoquen la relación entre Israel y los judíos en Estados Unidos, es raro que se actúe en este sentido de maneras que impliquen un verdadero impacto. Tales campamentos serían una forma concreta de que esos vínculos a la segunda generación y más allá y podrían realizarse de manera que facilitarían la incorporación positiva y la asimilación de la segunda generación, así como las siguientes en Estados Unidos. Esas medidas fortalecerían la identidad de la diáspora mexicana y apoyarían a la asimilación positiva en Estados Unidos al mismo tiempo que ayudarían a los jóvenes mexicanos de las localidades por medio de proyectos de obras públicas y campamentos deportivos en los que podrían trabajar los jóvenes de retorno. México debería reforzar y ampliar los intercambios estudiantiles que realizó durante la década de los noventa a través del Programa de Comunidades Mexicanas en el Extranjero, y Estados Unidos debería apoyar esos esfuerzos. Un programa relacionado sería el que los gobiernos y grupos privados de México y Estados Unidos crearan y ampliaran las oportunidades para que jóvenes mexicoamericanos estudiaran en México, permitiéndoles entender de manera distinta no sólo su propia mexicanidad, sino también las relaciones entre México y Estados Unidos, al mismo tiempo que lograría una educación internacional de primera clase con un precio más accesible. Imagínese, por ejemplo, ¿cómo podría educarse a los mexicoamericanos con una parte mínima de los excedentes de los 15,000 millones de dólares de las remesas anuales? ¿Y cómo se multiplicarían los rendimientos de las inversiones a medida que estos jóvenes regresaran a Estados Unidos para trabajar en sus comunidades? (Ése es uno de los propó-

<sup>308</sup>Véase Venkatesh, 2002, sobre cómo una estancia en la cárcel aumenta el prestigio.

sitos en los que trabaja una organización sin fines de lucro en cuya fundación contribuí, la Mexican Educational Foundation of New York).

Otra medida sería que las dependencias del gobierno mexicano, incluidas las secciones locales del Sistema de Desarrollo Integral de la Familia (DIF) promovieran relaciones más estrechas con las autoridades y las instituciones locales en los lugares de destino de los migrantes en Estados Unidos. En muchos casos sería posible identificar importantes comunidades y regiones que tuvieran esos lazos directos, en donde ya hay organizaciones o instituciones de Estados Unidos orientadas a apoyar a mexicanos y mexicoamericanos. Una ampliación cuidadosa del programa de “ciudades hermanas” podría ser útil.

La política explícita de Estados Unidos es facilitar la adquisición de una ciudadanía estadounidense plena y activa por parte de los inmigrantes y sus hijos. Las dificultades para convertirse en ciudadanos perjudican la vida social y cívica estadounidense al generar, por ejemplo, una gran población de personas indocumentadas sin derechos políticos.<sup>309</sup> Según mi visión, estimular la adquisición de la ciudadanía entre los inmigrantes y sus familias es congruente con una relación continuada con el lugar de origen y tendrá muchos impactos positivos en el largo plazo para Estados Unidos. Además, los problemas de asimilación en Estados Unidos reflejan dificultades más grandes en la manera en que hace frente a las necesidades de la juventud, en especial lo que se refiere a los jóvenes de ingresos bajos en las ciudades. En vez de simplemente una política de inmigración –que determina quién entra– Estados Unidos requiere una política migratoria que ayude a los recién llegados a convertirse en ciudadanos, aprender inglés y enseñar a sus hijos a participar plenamente en las instituciones estadounidenses. Tal política ayudaría a quienes arriban a contextos de recepción difícil a superarlos y a ser ellos mismos quienes cambien estos contextos. Finalmente, Estados Unidos deberá simplificar sus procedimientos para convertirse en inmigrantes legales y ciudadanos estadounidenses, a la vez que da los pasos necesarios para asegurar la seguridad nacional. Estados Unidos invertiría en su propio futuro al facilitar que millones de mexicanos que viven actualmente en el país como migrantes indocumentados o residentes legales regularicen su estatus y luego se conviertan en ciudadanos estadounidenses.

Un problema final, mencionado de pasada en el libro, merece que se le incluya aquí porque ilustra de que manera las posibles intervenciones locales cambiarían en gran medida las vidas de la gente –hombres migrantes que abandonan a sus esposas e hijos en México. El abandono puede ser total, cuando el hombre se va y no manda ni hace visitas y puede formar otra familia con una mujer diferente en Estados Unidos– o emocional –cuando el hombre manda dinero pero ya

<sup>309</sup>Véase Jones Correa, 1997a, b.

no regresa. Algunas veces estos son ejercicios egoístas del poder, pero más frecuentemente son consecuencia de las mismas condiciones de desesperación del hombre. Muchos migrantes se sienten deprimidos, tienen problemas de alcohol y no ven una manera factible de reunificar a sus familias en Estados Unidos. Muchos se sienten fracasados. Han ido a Estados Unidos para prosperar, se sienten avergonzados y todavía siguen luchando, pero no pueden soportar el “fracasar” ante sus familias, incluso si ello significa no verlas durante años.

Para los hombres que han abandonado a sus familias por completo,<sup>310</sup> la prioridad es de qué forma aplicar las leyes existentes en Estados Unidos para que las esposas accedan a la posibilidad de recibir los sueldos de los maridos en Estados Unidos. No hay obstáculo legal alguno para que ello sea posible bajo la legislación estadounidense. Sin embargo, la mayor parte de las mujeres en México no sabe que tiene este derecho y es incapaz de actuar de acuerdo con éste. Empero, a finales de la década de los noventa, el DIF de Tamaulipas creó un programa piloto con el estado de Texas para aplicar las obligaciones de manutención a los hijos. Para poner esto en práctica a gran escala, las instituciones mexicanas deben informar a las mujeres en las regiones de origen sobre sus derechos y luego crear un espacio de manifestación social sobre la migración en el que los hombres alejados de sus hogares serían señalados por no cumplir con sus obligaciones, a través de redes sociales o de un registro en Internet de los “padres migrantes desertores” o a través de medidas legales. Me pregunto si los arreglos a gran escala podrían negociarse como acuerdos adicionales al TLCAN, a través de la utilización de una institución binacional ya existente.

Estos son tan sólo tres problemas en los que es posible la intervención local, nacional y transnacional. Otros, incluidos los de salud pública como la tuberculosis, el SIDA y el abuso de drogas, también avanzarían en su solución si se adopta esta aproximación. Estoy a favor del uso creativo de medidas factibles que utilicen las herramientas existentes para abordar los problemas, el diseño y la creación de nuevas instituciones que puedan lidiar de manera más comprensiva con las dimensiones transnacionales de estos problemas. Con demasiada frecuencia, académicos bien intencionados, seducidos por los análisis transnacionales o globales, declaran que tan sólo las soluciones transnacionales o globales contribuirán al abordaje de los problemas, mientras que diseñadores de política con buenas intenciones, muy frecuentemente piensan dentro de los límites de su jurisdicción para abordar los problemas. Lo que yo propongo es la combinación de cualquiera de todos estos métodos que permitan intervenciones bien diseñadas en puntos estratégicos.

<sup>310</sup> Acerca de la separación entre migrante e hijos, véanse los trabajos de los Suárez Orozco, Gail Mummert, Sergio Zendejas, Ceres Artico, y Marjorie Faulstich Orellana.

## Postdata, diciembre de 2005

Los párrafos anteriores fueron escritos en 2003, mucho tiempo antes de que en México finalmente se aprobara la legislación que daría el derecho al voto en las elecciones presidenciales a los mexicanos en el extranjero. Al hacer esto, tanto México como el presidente Fox han cumplido una promesa de hace mucho tiempo. El proceso ha sido complejo. Primero, a pesar de que en Estados Unidos hay más de 10 millones de mexicanos, tan sólo unos 400,000 tienen la credencial requerida y que les permitiría registrar su voto. Todavía a principios de diciembre 2005, menos de 2,000 se habían registrado con el IFE (Instituto Federal Electoral) para votar en el extranjero. Muchos sospechan que la mayor parte de las solicitudes llegará en las últimas semanas previas a la fecha límite del 15 de enero de 2006. Segundo, el IFE ha organizado las elecciones de tal modo que ejerce una influencia contradictoria en la política mexicana. Por un lado, la puesta en práctica real del derecho al voto desde el extranjero representa una institucionalización de la imaginación de la comunidad política en la que se incluyen los migrantes. Es claro que la retórica de la inclusión de los migrantes ha esgrimido el argumento que ha prevalecido durante los últimos 15-20 años en el debate público. No obstante, el IFE ha limitado drásticamente el ejercicio de la política que gira en torno a las elecciones –las campañas. Con esta nueva ley, los partidos políticos tienen prohibido de manera estricta el realizar campañas en Estados Unidos de manera alguna; los candidatos a la presidencia también tienen prohibido visitar Estados Unidos para hacer campaña. La ironía es que el IFE ha intercambiado un sistema en el que había campañas políticas sin elecciones por uno en el que hay elecciones sin campañas.

La ley, y la interpretación que hace el IFE de ella, parece expresar una posición de compromiso entre quienes deseaban que los inmigrantes tuvieran el derecho ciudadano formal de votar –a ser “nuevos sujetos políticos,” en términos del politólogo zacatecano Miguel Moctezuma Longoria – y aquellos que temían que el llevar la política mexicana en tierra estadounidense podría irritar a Estados Unidos y aumentar las probabilidades de que los procesos electorales se dieran fuera del control de las autoridades mexicanas, en particular del IFE. Una consecuencia ha sido que los partidos políticos mexicanos han ido a Estados Unidos a promover el voto, como lo hizo un diputado federal en el sur del Bronx a principios de diciembre de 2005. El diputado mostró a los mexicanos reunidos cómo hacer la solicitud por la Internet y cómo votar. Más tarde, al hablar con él, me dijo, en respuesta a la pregunta de si su “grupo parlamentario” pagaba su viaje y se rehusó a decir a qué grupo pertenecía. Cuando le pregunté si los migrantes que asistieron a su charla no sabrían de qué grupo era, y que luego no sentirían que su grupo estaba ayudando a los migrantes

más que los otros que no fueron de visita, él simplemente sonrió. La otra consecuencia irónica es que el IFE, al prohibir realizar campañas en Estados Unidos, en teoría amplía el área que ha de vigilar y cubrir. En el pasado, la política mexicana que se llevaba a cabo en Estados Unidos era una especie de zona libre sin regulaciones, una especie de red política mundial como la de Internet (*political world wide web*). En su estado actual, el Congreso mexicano y el IFE que dirige Luis Carlos Ugalde han exigido que, a cambio de una inclusión formal en la comunidad política en forma del voto, los migrantes hayan de cercenar o cambiar profundamente los lazos con los partidos y otras instituciones políticas mexicanas. La irónica consecuencia puede ser un descenso en la influencia política de los migrantes mexicanos en Estados Unidos. En épocas pasadas, los grandes números de migrantes mexicanos y su inmenso potencial elector, su demostradas y continuas contribuciones a México, se combinaban con su derecho constitucional al voto que no se ponía en práctica –y que se negaba– les daba una tremenda importancia simbólica. Al concederse ese derecho, los críticos pueden ahora invertir posiciones y decir que la influencia de los migrantes sólo debe limitarse a los votos de los migrantes, los que probablemente no lleguen a ser más de una fracción del total de la población inmigrante en Estados Unidos. Es posible anticipar tres posibles respuestas por parte de los migrantes y sus defensores. Primero un esfuerzo más vigoroso de organizar el voto en las elecciones futuras. Segundo, los intentos constantes por reforzar la importancia simbólica de los migrantes para esta elección, junto con una fuerte crítica de las restricciones impuestas por el IFE y el Congreso a la acción política fuera de México. Tercero, un movimiento para ampliar o ganar el derecho a votar y ser votado para cargos en los ámbitos estatales y locales. Ello incluiría a un gran número de migrantes que regresarían a México para ser votados en un puesto, una clase política repatriada. Incluiría a muchos que estarían comprometidos con lo que el politólogo zacatecano Miguel Moctezuma Longoria, llama un nuevo sujeto político que vive y contribuye de manera sustancial tanto en su sociedad de origen como en la de destino y que por tanto es merecedor tanto de reconocimiento como de derechos políticos.

*CODA: La Fundación Mexicana para  
la Educación en Nueva York*

Por insistencia de mi editora en la University of California Press, la entusiasta, reflexiva y simpática Naomi Schneider, añado un breve comentario para discutir la Mexican Educational Foundation of New York (MexEd: Fundación Mexicana para la Educación en Nueva York) una organización sin fines de lucro, con fundamento en la ley 501c3 de Estados Unidos, en la que participé como cofun-

dador con Sandra Lara, quien en esa época fuera estudiante de doctorado en el Teachers College at Columbia University y que ahora se ha convertido en la doctora Lara-Cinisomo y es analista en la corporación RAND en California. Durante varios años hemos trabajado como un consejo junto a dos amigos comprometidos, Jorge Suárez y Sven Kaludzinski-Treviño, un mexicano y un mexicanoamericano, respectivamente, que trabajan en finanzas. Las metas de MexEd son promover el liderazgo y el progreso de los mexicanos y mexicanoamericanos en Nueva York, a través de la promoción del logro educativo, la tutoría y las definiciones positivas de la mexicanidad u orgullo étnico. Una parte importante del impulso para comenzar esta organización la constituyó mi propia frustración al ver tanto potencial desperdiciado en esta comunidad por obstáculos grandes y pequeños. Esta frustración se profundizó a medida que estudiaba el trabajo y la educación de la segunda generación de mexicanoamericanos en Nueva York. Antes de esto había trabajado como voluntario en diversos cargos con la comunidad mexicana: como maestro de inglés, como consejero en los trámites de amnistía, como testigo experto e incluso había dejado temporalmente el posgrado para trabajar como organizador comunitario. No obstante, todos estos esfuerzos no tuvieron un efecto acumulativo. El camino concreto para formar MexEd en Nueva York, de hecho comienza con la historia que narra Sandra, similar a la de Horatio Alger, de llegar a Estados Unidos como una niña pequeña que creció en circunstancias difíciles en Los Ángeles, ingresó y se esforzó por terminar la universidad a fuerza de carácter e inteligencia, y luego atacar la maestría en Harvard del mismo modo. Sandra regresó luego a Los Ángeles para iniciar la organización “LEGAL”: Latinos Encouraging Graduation Among Latinos (Latinos que Estimulan la Graduación entre Latinos) –que tenía muchas metas similares a las de MexEd. Luego llegó a Nueva York para asistir al Teachers College y empezó a trabajar en mi proyecto sobre el trabajo y la educación de la segunda generación. Su historia y trabajo con LEGAL, y mi deseo de encontrar una forma adecuada para ayudar a la comunidad tuvieron como resultado a MexEd.

MexEd es una organización joven con grandes planes basados en la experiencia de vida y una extensa investigación. En concreto hemos comenzado por establecer nuestro primer programa de tutoría para ayudar a los jóvenes mexicanos y mexicanoamericanos en la obtención de información acerca de la universidad y para que obtengan internados en espacios profesionales, comunitarios o empresariales. La estrategia es hacer que todos los académicos (*fellows*, alumnos quienes reciben becas de MexEd) realicen trabajo comunitario con mexicanos o mexicanoamericanos en Nueva York o en México, con el objeto de incrementar el capital social en la comunidad más amplia. Buscamos apoyar primero el progreso rápido de unos cuantos académicos seleccionados en MexEd, mientras traba-

jamós para promover que más mexicanos y mexicoamericanos asistan a la universidad en Nueva York. También buscamos recolectar fondos para becas con el objeto de enviar a los estudiantes tanto a universidades privadas como Columbia y a universidades públicas, incluido el programa honorario de la Universidad de la ciudad de Nueva York. Tenemos varias metas más amplias, además de algunos mecanismos específicos para lograrlas.

MexEd ha tenido el gran privilegio de trabajar este año 2005-2006 con la City University of New York (CUNY) y con la Mexican American Students Alliance (MASA) y su presidente Angelo Cabrera en el programa de mentores mexicanos, con apoyo financiero de la New York Community Trust's Fund for New Citizens. MexEd tiene un programa de mentores funcionando e inicia un capítulo de MexEd en la escuela pública de educación media superior de la ciudad de Nueva York, en coordinación con MASA, que tiene un programa de mentores en un templo católico en el Bronx. Juntos, coordinamos los esfuerzos de extensión de CUNY dirigidos a los estudiantes mexicanos. Esto es parte de la puesta en práctica del *Memorandum of Understanding Between the Mexican Consulate in New York and CUNY* (memorando de entendimiento entre el consulado mexicano en Nueva York y la Universidad de Nueva York), impulsado por el vicescanciller Jay Hershenson y el cónsul Arturo Sarukahn. Este MOU adopta varias medidas, entre ellas la de acercarse a los estudiantes mexicanos en las organizaciones mexicanas comunitarias y en sus escuelas, y la de entrenar a líderes de la comunidad mexicana para que se conviertan en "embajadores" informales de CUNY, que quieran saber cómo ayudar a los inmigrantes y a sus hijos, tanto para ingresar a CUNY (como facilitadores informales de la admisión, no como consejeros formales de admisión de CUNY) y también orientarlos hacia otros recursos existentes, según sus necesidades educativas. MexEd y MASA se muestran muy entusiasmados por el progreso logrado este año por los programas de mentores y de extensión.

Una meta importante es revertir la percepción negativa con la que nos encontramos una y otra vez en el estudio de la segunda generación: la educación media es buena para aquellos que van, pero "los mexicanos no van a la universidad". Como efecto del trabajo de MexEd queremos que los mexicanos y mexicoamericanos en Nueva York traigan consigo a modo de una segunda naturaleza el que los mexicanos asistan a la universidad; queremos que sea la norma. Además de los programas de tutoría e internado, nos gustaría comenzar un proyecto a partir del cual mandamos a algunos estudiantes a México para estudiar en la universidad, participar en el servicio público, y en internados, incluso para trabajar. Imagínese el efecto que un programa de ese tipo podría tener para un joven mexicano cuya principal (o incluso parcial) experiencia de ser mexicano se da en un difícil barrio de Brooklyn.

Podría tener el potencial de redefinir la mexicanidad de una manera muy positiva, incluso para aquellos que ya tienen concepciones positivas, como hemos documentado en este libro y para expandir el capital social –los contactos y la formación de redes– que poseen estos jóvenes de formas que no son posibles en Estados Unidos. También ayudaría a que rindieran más los dólares de las becas, promover la comprensión entre Estados Unidos y México y fortalecer los vínculos entre México y su diáspora en Estados Unidos, si se le amplía adecuadamente, este programa podría convertirse en un instrumento para luchar contra la asimilación negativa y promover la asimilación positiva. Las presiones hacia la asimilación negativa que ejerce Estados Unidos sobre los nuevos migrantes, y no los vínculos con México, son las que plantean el mayor peligro tanto para los futuros individuales de estos jóvenes como para sus futuros colectivos en la sociedad estadounidense. MexEd podría ayudar a promover la formación de un cuadro de líderes mexicanos y mexicoamericanos en Nueva York, que entiendan a la vez los problemas de la comunidad y los puntos difíciles en las relaciones entre México y Estados Unidos, además de tener la capacidad de ayudar en el abordaje de estos temas. Los programas como los que MexEd desea desarrollar podrían desarrollar una importante diferencia en las vidas de estos jóvenes también a través de ayudarlos a identificar proyectos importantes y a actuar de acuerdo con ellos para poderse dedicar más allá de la preocupación por sí mismos.\*

\*Quien desee contribuir a este programa puede enviarme un correo electrónico a robert.smith@baruch.cuny.edu para obtener información, o enviarme un cheque a nombre de la Mexican Educational Foundation of New York en: Prof. Robert Smith, School/Public of Pinle Affairs, Baruch College, 9th floor, 135, E22nd St. NY NY 10010. La mitad de las regalías provenientes de este libro serán donadas a MexEd y otras organizaciones mexicoamericanas, especialmente en Nueva York. Gracias.

## Bibliografía

- ACQUARONE, Alberto, 1990, "The Impact of Emigration on the Italian Public Opinion and Politics". en F. Cordasco y M. V. Cordasco, *The Italian Emigration to the United States, 1880-1930*, Fairview NJ y Londres, Junius-Vaughn Press.
- ACUÑA, Rodolfo, 1996, *Anything But Mexican: Chicanos in Contemporary Los Angeles*, Nueva York, Verso.
- AINSLIE, Ricardo, 2002, "The Plasticity of Culture and Psychodynamic and Psychosocial Processes in Latino Immigrant Families, Suárez Orozco y Mariela Páez., en *Latinos: Remaking America*, Berkeley, University of California Press.
- ALARCÓN, Rafael, 1999, "Remesas de migrantes zacatecanos", en Héctor Rodríguez y Miguel Moctezuma (cords.), *Migración Internacional y Desarrollo Regional*, México, Senado de la República y Universidad Autónoma de Zacatecas.
- ALBA, Richard, 1996. "Italian Americans: A Century of Ethnic Change", en Silvia Pedraza y Rubén Rumbaut, *Origins and Destinies*, Nueva York, Wadsworth Publishing.
- y Victor Nee. 1999, "Rethinking Assimilation Theory for New Era of Immigration", en Charles Hirschman, Philip Kasinitz y Josh DeWind, *The Handbook of International Migration: The American Experience*, Nueva York: Russell Sage Foundation.
- ALMAGUER, Tomás, 1991, "Chicano Men: A Cartography of Homosexual Identity and Behavior", *Differences: A Journal of Feminist and Cultural Studies*, 3 (2): 75-100.
- ALONSO-ZALDÍVAR, Ricardo, 1999, "Big Apple Takes on a Flavor of Mexico", *Los Angeles Times*, 19 de febrero.
- AMPARO CASAR, 1998, "Las elecciones y el reparto del poder", *Nexos*, núm. 247 julio.
- ANDERSON, Benedict, 1991 (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Growth and Spread of Nationalism*, Nueva York y Londres, Verso.

- ANDERSON, Elijah, 1978, *A Place on the Corner*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 1990, *Streetwise: Race, Class and Change in an Urban Community*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 1991, "Neighborhood effects on teenage pregnancy", en C. Jencks y P.E. Peterson (eds.). *The Urban Underclass*, Washington, D.C., Brookings Institution.
- , 1999, *Code of the Street: Decency, Violence and the Moral Life of the Inner City*, Nueva York, Norton.
- APPADURAI, Arjun, 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press.
- ARTEAGA DOMÍNGUEZ, Efraín y Manuel García Hernández, "Zacatecas", en Silvia Gómez Tagle, 1994: *las elecciones en los estados*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Autónoma de México, pp. 325-349.
- ARTICO, Ceres, 2003, *Latino Families Broken by Immigration*, Nueva York, LFB Scholarly Publishing.
- BACA ZINN, Maxine, 1998, "Chicano Men and Masculinity", en Michael Kimmel y Michael Messner, *Men's Lives*, Boston, Allyn and Bacon, pp. 25-34.
- BALDWIN, A.L., C. Baldwin y R.E.Cole, 1990, "Stress resistant children", en J. Rolf, A.S. Masten, D. Cicchetti, K. Neuchterlein y S. Weintraub (eds.), *Risk and Protective Factors in the development of psychopathology*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press.
- BASCH, L., N. Glick-Schiller y C. Blanc-Szanton, 1994, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation States*, Syndey, Gordon & Breach Publishers.
- BARBALET, J.M., 1988, *Citizenship: Rights, Struggle and Class Inequality*, Milton Keynes, Open University Press.
- BARTRA, Roger, 1975, Campesinado y Poder Político en México, en Roger Bartra (ed.), *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- y Pilar Calvo, 1975. "Estructura de poder, clases dominantes y lucha ideologica en el México rural", en Roger Bartra (ed.), *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- BAUBOCK, Rainer, 1994, *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration*, Aldershot, Edward Elgar Publishers.
- BAUMRIND, D., 1971, "Current patterns of parental authority", *Developmental Psychology Monograph*, 4: 1-103.

- BECKER, Howard, 1998, *Tricks of the Trade: How to Think About your research while you're doing it*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 2003, *The problems of analysis*, trabajo presentado en National Science Foundation Workshop, "Scientific Bases of Qualitative Analysis", held in Arlington, VA, julio.
- BERMÚDEZ VIRAMONTE, Andrés, 2001. *Open letter to President Vicente Fox*, Universidad Autónoma de Zacatecas, 15 de septiembre.
- BERNSTEIN, Elizabeth, 2001, "The meaning of the purchase: desire, demand, and the commerce of sex", *Ethnography* 2 (3): 391-420.
- BESSERER, Federico, 1997, *La transnacionalización de los oaxacalifornianos: la comunidad transnacional y multicéntrica de San Juan Mixtepec, Oaxaca*. presentado en El Colegio de Michoacán, XIX Coloquio de Antropología e Historia Regionales, Zamora, Michoacán, octubre.
- , 1998, *Notes on the Case of Felipe Sánchez*. Personal Communication.
- , 2000, Sentimientos (in) apropiados de la mujeres migrantes: hacia una nueva ciudadanía, en Dalia Barrera Bassols y Cristina Cehmichen Bazán, *Migración y relaciones de género en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 371-389.
- , 2004, *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- BINFORD, Leigh, 1998, *Accelerated Migration from Puebla*, trabajo presentado en Conference AMexicans in New York and Mexico: New Analytical Perspectives on Migration, Transnationalization, and Immigrant Incorporation, Barnard College y The New School University, 14- de octubre.
- , 2004, *La economía política de la migración acelerada: siete estudios de caso. Puebla y ciudad de México*, México, Universidad Autónoma de Puebla, y Consejo Nacional de la Ciencia y Tecnología.
- BLALOCK, Hubert, M., 1958, "Percent non white and discrimination in the South", *American Sociological Review*, 22 (6): pp. 677-682.
- BLANC-SZANTON, Cristina, 1998, *The Philippine State and its Diaspora*, trabajo presentado en Conference on States and Diasporas, Casa Italiana, Columbia University, mayo.
- BLAUNER, Bob, 1972, *Racial Oppression in America*, Nueva York, Harper and Row.
- BOURDIEU, Pierre, 1977, *Outline of a Theory of Practice*. Trans. Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOURGOIS, Philippe, 1996, en *Search of Respect*, Nueva York, Cambridge University Press.
- BRANDES, Stanley, 2002, *Staying Ssober in Mexico City*, Austin, University of Texas Press.

- BRAUDEL, Fernand, 1981, *Structures of everyday life: the limits of the possible*, Nueva York, Harper and Row.
- BRETON, Raymond, 1964, "Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations of Immigrants", *American Journal of Sociology*, pp. 193-205.
- BRIMELOW, Peter, 1995, *Alien Nation*, Nueva York, HarperPerennial.
- BROTHERTON, David, 1998, "The Evolution of New York City Street Gangs", en Karmen (ed.), *Crime and Justice in New York City*, Nueva York, McGraw Hill, pp. 40-55.
- BROWN, Phil, 1998, *Catskill Culture: A Mountain Rat's Memories of the Great Jewish Resort Area*, Filadelfia, Temple University Press.
- BROWN, Mary, 1996, *The Scalabrinians in North America (1887-1934)*, Nueva York, Center for Migration Studies.
- BRUBAKER, Rogers, 1989, *Immigration and Politics of Citizenship in Europe and US*, Maryland, University Press of America.
- , 1992, "Political Dimensions of Migration from and among Soviet Successor States", en *Eastern European Migrations*, Florence, European University Institute.
- BRYSK, Allison. 1996, "Turning Weakness into Strength", *Latin American Perspectives*, 23 (2): 38-57.
- BURAWOY, Michael, 1976, "The Functions and Reproduction of Migrant Labor: Comparative Material from Southern Africa and the United States", *American Journal of Sociology*, 81: 1050-1087.
- , 1998, "The Extended Case Method", *Sociological Theory*, 16 (1): 4-33.
- , 2003, "Revisits: Toward a Theory of Reflexive Ethnography", *American Sociological Review*, 68 (5): 645-679.
- y Alice Burton, Ann Arnett Ferguson, Kathryn J. Fox, Joshua Gamson, Nadine Gatrell, Leslie Hurst, Charles Kurzman, Leslie Salzinger, Josepha Schiffman, Shiori Ui, 1991, *Ethnography Unbound: Power and Resistance in the Modern Metropolis*, Berkeley, University of California Press.
- BUTLER, Judith, 1997, *Excitable Speech: A politics of the performative*, Nueva York, Routledge.
- , 1999, (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge.
- CALHOUN, Craig, 1994, *Social theory and the politics of identity*, Oxford, UK, Cambridge, Mass, Blackwell.
- CANNISTRARO, Philip, 1975, "Fascism and Italian Americans in Detroit", *International Migration Review*, vol. 9, núm. 1, pp. 29-41.
- y Gianfausto Rosoli, 1979, "Fascist Emigration Policy in the 1920", *International Migration Review*, vol. 13, núm. 4, pp. 673-693

- CANO LÓPEZ, Gustavo, 2000, personal communication.
- CANTÚ, Lionel, *Entre Hombres/between men: Latino masculinities and Homosexualities*.  
———, 2001, *A Place Called Home: A queer Political economy of Mexican Immigrant Men's Family Experiences*.
- CARPIZO, Jorge, 1998, "El peligro del voto de los mexicanos en el extranjero", *Nexos*, núm. 247, julio.
- y Diego Valadés, 1998, *El voto de los mexicanos en el extranjero*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- CARRASCO, Pedro, 1961, "The Civil-Religious Hierarchy in Meso-american communities: pre-Spanish background and colonial development", *American Anthropology*, 63: 483-97.
- , 1969, *Central Mexican Highlands: Introduction Handbook of Middle American Indians*, edición especial de *Ethnology*, vol. 8, parte 2, cap. 31, pp. 579-602.
- CASTAÑEDA, Jorge, 1996, "The Haves and the Have Nots", *Foreign Affairs*.
- CEDERSTROM, Thoric Nils, 1993, *The Poteencial Impacts of Migrant Remittances on Agricultural and Community Development in the Mixteca Baja Region of Mexico. Doctoral Dissertation*, University of Arizona.
- CHILD, Irving, 1943, *Italian or American? The Second Generation in Conflict*, New Haven, CT, Yale University Press.
- CHIN, Margaret May, 2001, "When coethnic assets become liabilities: Mexican, Ecuadoran and Chinese Garment Workers in New York City", en Héctor Cordero Guzmán, Robert C. Smith y Ramón Grosfoguel (eds.), *Migration, Transnationalization and Race in a Changing New York*, Filadelfia, Temple University Press.
- CINEL, Dino, 1991, *The national integration of Italian return migration, 1870-1929*, Nueva York, Cambridge University Press.
- COHEN, Robin, 1995, *Global Diasporas*, Seattle, University of Washington Press.
- COLEMAN, James, 1988, "Social Capital in the Creation of Human Capital", *American Journal of Sociology, Supplement*, vol. 94.
- COLES, Robert, 1967. *Children of Crisis*, Boston, Little, Brown.
- COLTRANE, Scott, 1998, "Stability and Change in Chicano Men's Family Lives", en Michael Kimmel y Michael Messner (eds.), *Men's Lives*, Boston: Allyn and Bacon, pp. 520-536.
- COMER, James P., 1993, "The Potential Effects of Community Organization on the Future of Our Youth. En Rudy Takanishi", *Adolescence in the 1990s: Risk and Opportunity*, Nueva York, Teachers College Press.
- CONNELL, Robert. W., 1995, *Masculinities*, Berkeley University of California Press.
- CONNER, Walker, 1986, "The Impacts of Homelands upon Diasporas", en *Diasporas in Modern International Politics*, Sheffer (ed.).

- CORNELIUS, Wayne A., 1996, *Mexican politics in Transition: The breakdown of a one-party dominant regime*, La Jolla, CA, Center for US-Mexican Studies.
- , Anne Craig y Jonathan Fox (eds.), 1994a, *Transforming State-Society Relations: The National Solidarity Strategy*, La Jolla, Center for US-Mexico Studies.
- , 1994b, “Los migrantes de la crisis: The Changing Profile of Mexican Migration to the US”, en M. González de la Rocha y Agustín Escobar, *Social Responses to Mexico's Economic Crisis of the 1980s*, Latapí (eds.), La Jolla Center for US Mexican Studies.
- y P. Martin y J. Hollifield (eds.), 1995, *Controlling Immigration: A Global Perspective*, Stanford, Stanford University Press.
- y J. Gentleman y P. Smith, 1989, *Mexico's Alternative Political Futures*, La Jolla, Center for US-Mexico Studies.
- CORTÉS, Sergio, 2002. *Migration by Residents of the State of Puebla in the Decade of the 1990s*,. trabajo presentado en Conference, *Haciendo Historia*, honoring Asociacion Tepeyac's fifth anniversary. City University of New York, septiembre.
- CORTÉS SÁNCHEZ, Sergio, 2003, “Migrants from Puebla in the 1990s”, en *Inmigrants and Schooling: Mexicans in New York*, Nueva York, Center for Migration Studies, pp. 183-202.
- CORTINA, Regina y Monica Gendrau, 2003, *Inmigrants and Schooling: Mexicans in New York*, Nueva York, Center for Migration Studies.
- CRUZ, José Miguel y Nelson Portillo Pena, 1998, *Solidaridad y violencia de las pandillas del gran San Salvador: más allá de la vida loca*, San Salvador, Universidad de Centroamérica.
- CZIKSZENTMIHALYI, Mihaly, 1990, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, Nueva York, Harper Perennial.
- , 2000, *Becoming Adult: How Teenagers Prepare for the World of Work*, Nueva York, Basic Books.
- Current Population Survey, varios años.
- D'AGOSTINO, Peter, 1997, “Fascist Transmission Belts' or Episcopal Advisors? Italian Consuls and American Catholicism in the 1930s.”, *Cushwa Center for the Study of American Catholicism: Working Paper Series*, primavera.
- , 1997, “The Scalabrini Fathers, the Italian Emigrant Church and Ethnic Nationalism in America”, *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, invierno.
- , 1997-1998, *The Crisis of Authority in American Catholicism: Urban Schools and Cultural Conflict. Records of the American Catholic Historical Association of Philadelphia*, otoño-invierno.

- , 1994, "Italian Ethnicity and Religious Priests in the American Church: The Servites, 1870-1940", *Catholic Historical Review*, octubre.
- , 1998, "The Triad of Roman Authority: Fascism, the Vatican, and Italian Religious Clergy in the Italian Emigrant Church", *Journal of American Ethnic History*, primavera.
- DE LA GARZA, Rodolfo y C. Vargas, 1992, "The Mexican Origin Population of the United States as a Political Force in the Borderlands", en *Changing Boundaries in the Americas*, Herzog, UC San Diego.
- DE LA GARZA, Rodolfo O, 1983. "Chicano-Mexican relations: A framework for research", *Social Science Quarterly*, vol. 63 (2).
- , 1997, "Foreign Policy Comes Home: The Domestic Consequences of the Program for Mexican Communities Abroad", en Rodolfo de la Garza y Jesús Velasco, *Beyond the Border: Mexico's New Foreign Policy*, Lanham MD, Rowan and Littlefield.
- y Louis DeSipio, 1998, "Enterests not Passions: Mexican American Attitudes Toward Mexico and Issues Shaping US-Mexico Relations", *International Migration Review*, vol. 32, verano.
- DELGADO WISE, Raul, Miguel Moctezuma Longoria y Héctor Rodríguez Ramírez, 2000, "Informe final de investigación. Evaluación de Programas y Proyectos Comunitarios y Productivos con Participación de los Migrantes: El Caso de Zacatecas", Universidad Autónoma de Zacatecas.
- DENZIN, N.K., 1985, "Emotion as lived experience", *Symbolic Interaction*, 8, pp. 223-240.
- DISIPIO, Louis, 1998, *Making Americans/Remaking America: Immigrants and Immigration in the Contemporary United States*, Boulder, CO, Westview Press.
- DOMÍNGUEZ, Jorge, 1982, *Mexico's Political Economy: Challenges at Home and Abroad*, Beverly Hills, CA, Sage Publications.
- DOMÍNGUEZ, Rufino, 1995 y otros años, *Notas autobiográficas de varios años de la organización del pueblo explotado y oprimido*.
- DORNBUSCH, S.M., P. L. Ritter y L. Steinberg, 1991, "Community influences on the relations of family status to adolescent school performance among African Americans and non-Hispanic Whites", *American Journal of Education*, 99, pp. 543-567.
- DORNBUSCH, S.M., P.L. Ritter, P.H. Leiderman, D.F. Roberts y M.J. Fraleigh, 1987, "The Relation of parenting style to adolescent school performance", *Child Development*, 58, pp. 1244-1257.
- DRESSER, Denise, 1991, *Neopopulist Solutions to Neoliberal Problems: Mexico's National Solidarity Program*, San Diego, Center for US-Mexico Studies, University of California.

- , 1996, "Treading Lightly and Without a Stick: International Actors and the Promotion of Democracy in Mexico", en Tom Farer (ed.), *Beyond Sovereignty: Defending Democracy in the Americas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- DUBOIS, W.E.B, 1992 (1935), *Black Reconstruction in the America: 1860-1880*. Nueva York, Athenium.
- DURAND, Jorge y Douglas Massey, 1992, "Mexican Migration to the United States: A Critical Review", *Latin American Research Review*, vol. 27 (2), pp. 3-43.
- y Douglas Massey, 1996, "Migradollars y Development: A Reconsideration of the Mexican Case", *International Migration Review*, vol. 30 (114).
- y Emilio Parrado, 1999b, "The New Era of Mexican Migration to the United States", *The Journal of American History*, vol. 86, pp. 518-536.
- DURKHEIM, Emil, 1984 (1897), *The Division of Labor in Societ*, Nueva York, Free Press.
- ECCLES, Jacquelynne y R.D. Harold, 1993, "Parent-school involvement during the early adolescent years", *Teachers College Record*, 94, pp. 568-587.
- ECCLES, J.S., E. Lord, R.W. Roeser, B.L. Barber y D.M.H. Josefowics, 1997, "The association of school transitions in early adolescence with developmental trajectories through high school", en J. Schulenberg, J. Maggs y K. Hurrelman, *Health risks and developmental transitions during adolescence*, Nueva York, Cambridge University Press.
- ELDER, Glen H. Jr., 1980, "Adolescence in Historical Perspective", en J. Adelson (ed.), *Handbook of Adolescent Psychology*, Nueva York, Wiley.
- , 1985, *Life Course Dynamics: Trajectories and Transitions, 1968-1980*, Itaca Cornell University Press.
- , 1999, *Children of the Great Depression: Social Change and Life Experience*,. (25<sup>th</sup> Anniversary Edition), Boulder, CO, Westview Press.
- EMIRBAYER, Mustafa y Jeff Goodwin, 1994, "Network Analysis, Culture and the Problem of Agency", *American Journal of Sociology*, vol. 99 (6), pp. 1411-54.
- EMIRBAYER, Mustafa y Ann Mische, 1998, "What is Agency?", *American Sociological Review*, 103, pp. 962-1023.
- ERIKSON, Eric, 1963, *Childhood and Society*, Nueva York, Norton.
- , 1968, *Identity and the Life Cycle*, Nueva York: Norton.
- , 1975, *Life History and Historical Moment*, Nueva York, Norton.
- ESPINOZA, Víctor, 1998, *El dilema del retorno: migración, género y pertenencia en un contexto transnacional*, Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Jalisco y El Colegio de Michoacán.
- , 1999, *La Federación de Clubes Michoacanos en Illinois: historia y perspectivas a futuro de una organización civil mexicana en Estados Unidos*, Report of the

- Chicago-Michoacán Project, Heartland Alliance For Human Needs and Human Rights.
- ESCOBAR, Latapí, 1998, Comments at Conference on Transnational Family at El Colegio de la Frontera Norte.
- ESTEVA, Juan, 1999, Urban Street Activists: Gang and Community Efforts to Bring Peace and Justice to LA=s Neighborhoods. Draft paper.
- FEAGAN, Joe R. y Melvin P. Sikes, 1994, *Living with Racism: The black Middle Class Experience*, Boston, Beacon Press.
- FELDMAN-BIANCO, Bela, 1992, "Multiple Layers of Time and Space: The Construction of Class, Race, Ethnicity and Nationalism Among Portuguese Immigrants". en Nina Glick-Schiller, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton (eds.), *Towards a Transnational Perspective on Migration*, Nueva York, Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 645.
- FINE, Gary Alan, 1992, "Wild life: authenticity and the human experience of "natural" places", en C. Ellis, M. G. Flaherty (ed.), *Investigating Subjectivity: Research on Lived Experience*, Newbury Park, CA, Sage, pp. 156-75.
- , 1993, "The Sad Demise, Mysterious Disappearance and Glorious Triumph of Symbolic Interactionism", *Annual Review of Sociology*, 19, pp. 61-87.
- FITZGERALD, David, 2000. *Negotiating Extra-Territorial Citizenship: Mexican Migration and the Transnational Politics of Community*, CCIC Monograph, núm. 2. Center for US-Mexico Studies, University of California, San Diego, La Jolla, CA.
- FLAHERTY, Michael G., 1999, *A Watched Pot: How we experience time*, Nueva York, New York University Press.
- FLORES, William y Renato Resaldo, 1997, "Identity, Conflict, and Evolving Latino Communities: Cultural Citizenship in San Jose, California", en William Flores y Rena Ben Mayor (eds.), *Latino Cultural Citizenship*, Boston, Beacon Press.
- y Rena Ben Mayor, 1997, *Latino Cultural Citizenship*, Boston, Beacon Press.
- FOERESTER, Robert, 1919, *The Italian Emigration of Our Times*, Cambridge, Harvard University Press.
- FONER, Nancy, 1997, "What's So New About Transnationalism?: New York Immigrants Today and at the End of the Century", *Diaspora*, 6 (3), pp. 354-375.
- , 1999, "The Immigrant Family: Cultural Legacies and Cultural Changes", en Charles Hirschman, Philip Kasinitz y Josh DeWind (eds.), *The Handbook of International Migration: The American Experience*, Nueva York, Russell Sage Foundation.
- , 2001, *From Ellis Island to JFK*, New Haven, Yale University Press.

- , 2001, "Transnationalism Then and Now: New York Immigrants Today and at the Turn of the Twentieth Century", en H. Cordero-Guzmán, Robert Smith y Ramón Grosfoguel (eds.), *Migration, Transnationalization and Race in a Changing Nueva York*, Filadelfia, Temple University Press.
- FONTE, John, 2002, "Men with Two Countries: Points that American negotiators should keep in mind while they consider how best to help Mexico", *National Review Online*, 21 de marzo, www.nationalreview.com
- FOWERAKER, Joe, 1993, *Popular mobilization in Mexico: the teachers' movement, 1977-1987*, Nueva York, Cambridge University Press.
- FOX, Jonathan, 1994, "The Difficult Transition from Clientelism to Citizenship", *World Politics*, vol. 46 (2).
- , 1994, "Targeting the Poorest: The Role of the National Indigenous Institute in Mexico's Solidarity Program", en W. Cornelius, A. Craig y J. Fox (eds.), *Transforming State-Society Relations in Mexico*, La Jolla, Center for US-Mexico Studies.
- , 1996, "How Does Civil Society Thicken?", *World Development*, vol. 24 (6), pp. 1089-1103.
- FRENTE INDIGENISTA BINACIONAL OAXAQUEÑO (FIOB-indigenous Oaxacan Binational Front)- documentos varios, varios años.
- FREUD, Anna, 1965, *Normality and pathology in childhood*, Nueva York, International Universities Press.
- FRIEDMAN, Nathalie y Perry Davis, 1998, *Faithful Youth: A study of the national Conference of Synagogue Youth*, Nueva York, National Conference of Synagogue Youth.
- FURSTENBERG, Frank, 1993, "How families manage risk and opportunity in dangerous neighborhoods", en William Julius Wilson, (ed.), *Sociology and the Public Agenda*, Newbury Park, CA, Sage.
- , 2000, "The Sociology of Adolescence and Youth in the 1990s: A Critical Commentary", *Journal of Marriage and the Family*, 62, pp. 896-910.
- , 2001, "Managing to Make It: Afterthoughts", *Journal of Family Issues*, 22 (2), pp. 160-162.
- , Thomas D. Cook, Jaquelynne Eccles, Glen Elder Jr. y Arnold Sameroff, 1999, *Managing to Make It: Urban Families and Adolescent Success*, Chicago, University of Chicago Press.
- GABACCIA, Donna, 2000, *Italy's Many Diasporas*, Washington, University of Seattle Press.
- GALVEZ, Alyshia, 2001. *The Right to Have Rights: How Undocumented Mexican participants in Guadalupean devotional organizations redefine the terms of citizenship*, trabajo presentado en Conference *Haciendo Historia*, in honor of Associa-

- tion Tepeyac's Fifth Anniversary, Nueva York, City University of New York Graduate Center.
- , 2004, *In the Name of Guadalupe: Religion, Politics, and Citizenship among Mexicans in New York*, doctoral Dissertation, Department of Philosophy, New York University.
- GANDREAU, Monica, 1998. *Media and Imagination of Transnational Space*, trabajo presentado en Barnard College Conference on Mexican Migration to New York.
- GANS, Herbert, 1979, "Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America", *Ethnic and Racial Studies*, 2(1), pp. 1-20.
- , 1992, "Second Generation Decline: Scenarios for the Ethnic and Economic Futures of Post 1965 American Immigrants", *Ethnic and Racial Studies*, 15 (2), pp. 173-192.
- , 1999, "Toward a Reconciliation of «Assimilation» and «Pluralism»: The Interplay of Acculturation and Ethnic Retention", en Charles Hirschman, Philip Kasinitz y Josh DeWind (eds.), *The Handbook of International Migration: The American Experience*, Nueva York, Russell Sage Foundation.
- GARCÍA ACEVEDO, Rosa Maria, 1996, "Aztlán and México", en David Maciel e Isidro Ortiz (eds), *Chicanas/Chicanos at the Crossroads*, Tucson, University of Arizona Press.
- GARCÍA SÁNCHEZ, Celerino, 1992, "Oaxaca-Sinaloa-Estados Unidos: En Tránsito a San Quintín", *Hojasasca*, México, D.F., octubre.
- GEERTZ, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books.
- GIDDENS, Anthony, 1976, *New Rules of Sociological Method*, Nueva York, Basic Books.
- , 1984, *The Constitution of Society*, Berkeley, University of California Press.
- GIBSON, Margaret, 1988, *Accommodation Without Assimilation*, Ithaca, Cornell University Press.
- GIELE, Janet Z. y Glen H. Elder, Jr. (eds.), 1998, *Methods of Life Course Research: Qualitative and Quantitative Approaches*, Thousand Oaks, CA, Sage Publications.
- , 2002, *The Birth of Pleasure*, Nueva York, Alfred A. Knopf.
- GILLIGAN, Carol, 1991, *Different Voice: psychological theory and women's development*, Cambridge, Harvard University Press.
- GILLIGAN, James, 1996, *Violence; our deadly epidemic and its causes*, Nueva York; G.P. Putman's Sons.
- GIMÉNEZ, Gilberto, 1996, "El debate actual entre modernidad y religión", en G. Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAL, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, pp. 1-22.
- GLEDHILL, John, 1994, *Neoliberalism, transnationalization and rural poverty: a case study of Michoacán, Mexico*, Boulder, CO, Westview Press.

- GLICK-SCHILLER, Nina, 1999, "Transmigrants and Nation-States: Something Old and Something New in the Immigrant Experience", en Josh DeWind, Philip Kasinitz y Charles Hirschman (eds.), *The Handbook of International Migration: The American Experience*: 94-120, Nueva York, Russell Sage Publications.
- , y Georges Fouron, 2001, "The Generation of Identity: Redefining the Second Generation within a Transnational Social Field", en H. Cordero-Guzmán, Robert Smith y Ramón Grosfoguel (eds.), *Migration, Transnationalization and Race in a Changing New York*, Filadelfia, Temple University Press.
- , L. Basch y C. Blanc-Szanton, 1992, *Towards a Transnational Perspective on Migration*, Annals of New York Academy of Science 645.
- GOBIERNO DE MÉXICO, *Plan de Desarrollo, 1995-2000*, Secretaría de Relaciones Exteriores, México.
- GOFFMAN, Erving, 1961, *Asylums: essays on the social situation of mental patients and other inmates*, Nueva York, Anchor Books.
- , 1963, *Stigma: notes on the management of spoiled identity*, Nueva York, J. Aronson.
- GOLDRING, Luin, 1992, *Diversity and Community in Transnational Migration: A Comparative Study of Two -US Migrant Circuits*, PhD. Dissertation, Cornell University, Rural Sociology.
- , 1996, "Blurring Borders: Reflections on Transnational Community", en D. Chekki (ed.), *Research in Community Sociology*, vol. 6, pp. 69-104.
- , 1998a, "The Power of Status in Transnational Communities", en *Transnationalism from Below Journal of Comparative and Community Research*, Transaction Publishers, pp. 165-195.
- , 1998b, "From market membership to transnational citizenship?", *l'ordinaire Latino-Americano*, 173-4 (julio-diciembre), pp. 167-172.
- , 1999, "El Estado mexicano y las organizaciones transmigrantes: Reconfigurando la nación, ciudadanía, y relaciones entre estado y sociedad civil?", en Gail Mummert, *Fronteras Fragmentadas*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- , 2001, "From Market Membership to Transnational Citizenship: The Changing Politization of Transnational Social Spaces", en Ludger Prie (eds.), *Transnational Social Spaces*, Nueva York, Routledge.
- GONZÁLEZ DE LA ROCHA, Mercedes, 1994, *The Resources of Poverty*, Londres y Oxford, Blackwell.
- GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, Carlos, 1993, "The Mexican Diaspora in California: The Limits and Possibilities of the Mexican Government", en K Burgess y A. Lowenthal (eds.), *The California-Mexico Connection*, Berkeley, University of California Press.

- , 1997, "Decentralized Diplomacy: The Role of Consular Offices in Mexico's Relations with its Diaspora", en Rodolfo de la Garza y Jesús Velásquez (eds.), *Bridging the Border: Transforming Mexico-US Relations*, Lanham, MD Rowman and Littlefield.
- , 1998, *The Mexican Diaspora: Current Challenges for the Mexican State*, trabajo presentado en A Conference States and Diasporas organized by the Latin American Institute, Casa Italiana, Columbia University, 8 y 9 de mayo.
- GOODWIN, Jeff, y James Jasper, y Francesca Polletta (eds.), 2001. *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*, Chicago, University of Chicago Press.
- GORDON, Milton, 1964, *Assimilation in American Life*, New Haven, CT, Yale University Press.
- GOTTDEINER, Mark, 1985, *The Social Production of Urban Space*, Austin, University of Texas Press.
- GRAHAM, Pamela, 1997, "Nationality and Political Participation within the Context of Dominican Transnational Migration", en Patricia Pessar (eds.), *Caribbean Circuits*, Staten Island, Center for Migration Studies.
- , 2001, "Political Incorporation and Re-incorporation: Simultaneity in the Dominican Migrant Experience", en H. Cordero-Guzmán, Robert Smith y Ramón Grosfoguel (eds.), *Migration, Transnationalization and Race in a Changing New York*, Filadelfia, Temple University Press.
- GRANOVETTER, Mark, 1973, "The Strength of Weak Ties", *American Journal of Sociology*, vol. 78, pp. 1360-1380.
- GRINDLE, Merilee. 1988, *en Search of Rural Development in Mexico*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- GROSGOUEL, Ramón, 1996, "The Racialization of Latino Caribbean Migrants in the New York Metropolitan Area", *CENTRO Journal of the Center for Puerto Rican Studies*, vol. 8.
- GUARNIZO, Luis, 1998, "The Rise of Transnational Social Formations: Mexican and Dominican State Responses to Transnational Migration", *Political Power and Social Theory* 12: 45-94.
- , 1994, "Los Dominicanyorks: The Making of a Binational Society", en *Annals of the Academy of Political and Social Science*, Filadelfia, Sage.
- y Michael Peter Smith, 1998, "The Locations of Transnationalism", en Michael Peter Smith y Luis E. Guarnizo (eds.), *Transnationalism from Below*, New Brunswick: Transaction Publishers.
- y Arturo y Elizabeth Roach, 1999, "Mistrust, fragmented solidarity and transnational migration: Colombians in New York City and Los Angeles", en *Ethnic and Racial Studies*. 22 (2): 367-397.
- GUERRERO-RIPPBERGER, Sara, 1998, *Fieldnotes for Rob Smith's Second Generation NSF project*.

- , 1998, 1999, 2000, *Notes for the Second Generation Project*.
- , 1999, *But for the Day of Tomorrow: Negotiating Femininity in a New York Mexican Identity*, Senior Thesis, Sociology and Women=s Studies Dept, Barnard College.
- , 1999, *Fieldnotes for Rob Smith's Second Generation NSF project*.
- , 2000, *Fieldnotes for Rob Smith's Second Generation NSF project*.
- GUTIÉRREZ, David, 1999, "Migration, Emergent Ethnicity, and the 'called a Third Space, The Shifting Politics of Nationalism in Greater Mexico", *American Journal of History*.
- GUTIÉRREZ, José Ángel, 1986, "The Chicano in Mexicano-North American Foreign Relations", en Tatcho Mindiola Jr y Max Martínez, *Chicano-Mexican Relations*, Houston, Mexican American Studies Program, University of Houston.
- GUTMANN, Matthew, 1996, *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico Cit.*, Berkeley, University of California Press.
- HAGAN, Jacqueline, 1994, *Deciding to Be Legal*, Filadelfia, Temple University Press.
- , 1998, "Social Networks, Gender and Immigrant Settlement, Resource and Constraint", *American Sociological Review*, 63 (1), pp. 55-67.
- HALL, G. Stanley, 1904, *Adolescence: its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion and education*, Neuva York, D. Appleton and Company.
- HANDLIN, Oscar, 1951, *The uprooted: the epic story of the great migrations that made the American people*, Boston, Little, Brown.
- , 1959, *Immigration as a factor in American history*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- HAGEDORN, John M., 1988, *People and Folks: Gangs, Crime and the Underclass in a Rustbelt City*, Chicago, Lake View Press.
- , 2001, "Globalization, Gangs and Collaborative Research", en Malcolm Klein y Hans-Jurgen Kerner, Cheryl L. Maxson y Elmar G.M. Weitkamp (eds.), 2001. *The Eurogang Paradox: Street Gangs in the US and Europe*, Boston, Kluwer Academic Publishers.
- HANAGAN, Michael, 1997, "Recasting Citizenship", en C. Tilly y M. Hanagan (eds.), *Theory and Society*, vol. 26 (4), pp. 397-402.
- , 1998, "Irish Transnational Social Movements, Deterritorialized Migrants, and the State System: The Last One Hundred and Forty Years", *Mobilization: An International Journal* 3 (1) pp. 107-126.
- , 1999, introduction in Charles Tilly y Michael Hanagan *Expanding Citizenship, Reconfiguring States*, Rowman and Littlefield.
- HAPAK, J., 1981, "The Polish Military Commission", *Polish American Studies*, 38 (2), pp. 26-38.

- HARVEY, David, 1989, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, MA, Blackwell.
- HAYS, Sharon, 1996, *The Cultural Contradictions of Motherhood*, New Haven, Yale University Press.
- HEISLER, Barbara Schmitter, 1984a, "Immigrant Settlement and the Structure of Emergent Immigrant Communities in Western Europe", en *The Annals of the American Society of Political and Social Science*, Beverly Hills, CA, Sage Publications.
- , 1984b, "Sending States and Immigrant Minorities—The case of Italy". *Comparative Studies of Society and History*, 26 (2), abril.
- HERNÁNDEZ LEÓN, Rubén, 1999, "«A la Aventura!», Jóvenes, pandillas y migración de la conexión Monterrey-Houston", en Gail Mummert (ed.), *Fronteras Fragmentadas*, Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán.
- HERNÁNDEZ, Ernesto, 2002, Masculinidades y transnacionalidad en una comunidad transnacional mixteca. Paper given for a panel on Transnationalism in a Conference on Transnationalism: An Ethnographic and Interdisciplinary Look, Universidad Autónoma Metropolitana, 11-12 de marzo, México City.
- HIRSCH, Jennifer, 2003, *A Courtship After Marriage: Sexuality and Love in Mexican Transnational Families*, Berkeley, University of California Press.
- HIRSCHMAN, Albert O., 1970, *Exit Voice and Loyalty*, Cambridge, Harvard University Press.
- HOCHSCHILD, Arlie, 1983, *The Managed Heart*, Berkeley, University of California Press.
- , 1989, *The Second Shift*, Nueva York, Avon Books.
- HONDAGNEU-SOTELO, Pierrette, 1994, *Gendered Transitions: Mexican Experiences of Migration*, Berkeley, University of California Press.
- , 2001, *Domestica: Immigrant workers cleaning and caring in the shadows of affluence*, Berkeley, University of California Press.
- y Cristina Ávila. 1997, "«I'm Here but Im There», The Meanings of Transnational Motherhood", *Gender and Society*, 11 (5), pp. 548-571.
- HONDAGNEU-SOTELO, Pierrette y Michael Messner, 1996. Gender Displays and Men's Power: The "New Man" and the Mexican Immigrant Man", en Harry Brod y Michael Kaufman (eds.), *In Theorizing Masculinities*, Thousand Oaks, CA, Sage, pp. 200-218.
- HOROWITZ, Ruth, 1983, *Honor and the American Dream: Culture and Identity in a Chicano Community*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- , 1990, "Sociological Perspectives on Gangs", en Ronald Huff (ed.), *Gangs in America*, Newbery Park, CA, Sage Publications.
- HUERTA JARAMILLO, Ana María de, 1985, *Insurrecciones rurales en el estado de Puebla, 1868-1870*, Puebla, México, Universidad Autónoma de Puebla, Centro de Estudios Históricos y Sociales.

- IGNATIEV, Joel, 1995, *How the Irish Became White*, Nueva York, Routledge.
- INSTITUTO ELECTORAL FEDERAL, 1998, *Informe final que presenta la Comisión de Especialistas que estudia las modalidades del voto de los mexicanos residentes en el extranjero*, México, Distrito Federal, 12 de noviembre.
- JACOBSON, David, 1996. *Rights Across Borders: Immigration and the Decline of Citizenship*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- JESS, Pat y Doreen Massey, 1995, "The Contestation of Place", en Doreen Massey y Pat Jess, *A Place in the World: Places, Cultures and Globalization*, Nueva York, Oxford University Press.
- JOACHIM, Benoit, 1979, *Perspectivas hacia la historia social latinoamericana*. Puebla, México, Universidad Autónoma de Puebla, Centro de Estudios Históricos y Sociales.
- JONES CORREA, Michael, 1997a, *Between Two Islands?*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press.
- , 1997b, *Comments at Conference on Second Generation Transnationalism*, Harvard University.
- KAO, Grace y Marta Tienda, 1995, "Optimism and Achievement: Educational Performance of Immigrant Youth", *Social Science Quarterly*, vol. 76 (1).
- KASINITZ, Philip, 1992, *Caribbean New York*, Ithaca, Cornell University Press.
- y Milton Vickerman, 2001, "Ethnic Niches and Racial Traps: Jamaicans in The New York Regional Economy", en Héctor Cordero Guzmán, Robert C. Smith y Ramón Grosfoguel (eds.), *Migration, Transnationalization and Race in a Changing New York*, Filadelfia, Temple University Press.
- KATZ, Jack. 1988, *Seductions of Crime*, Nueva York, Basic Books.
- , 1999, *How Emotions Work*, Chicago, University of Chicago Press.
- KEARNEY, Michael, 1991, "Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire", *Journal of Historical Sociology*, vol. 4, pp. 52-74.
- , 1993, Personal Communications.
- , 1995, "The Local and the Global, The Anthropology of Globalization and Transnationalism", *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 547-566.
- , 1996, *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*, Boulder CO, Westview Press.
- , 2000, "Transnational Oaxacan Indigenous Identity: The Case of Mixtecs and Zapotecs", *Identities*, vol. 7 (2), pp. 173-195.
- , 2001, Personal communication.
- KIBRIA, Nazli, 1993, *Family Tighrope: The Changing Livies of Vietnamese Families*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- KIM, 1999, "Beyond co-ethnic solidarity: Mexican and Ecuadorean employment in Korean-owned businesses in New York City", *Ethnic and Racial Studies*, 22 (3), pp. 581-605.

- KINDLON, Daniel J. Michael Thompson y Teresa Barker, 1999, *Raising Cain: Protection the Emotional Life of Boys*, Nueva York, Ballantine Books.
- KLAWITER, Maren, 1999, "Racing for the Cure, Walking Women, and Toxic Touring: Mapping Cultures of Action within the Bay Area Terrain of Breast Cancer", *Social Problems*, 46 (1), pp. 104-126.
- KLEIN, Malcolm, 1995, *The American Street Gang: Its Nature, Prevalence and Control*, Nueva York, Oxford University Press.
- , 2001, "Resolving the Eurogang Paradox", en Klein, Malcolm, y Hans-Jurgen Kerner, Cheryl L. Maxson y Elmar G.M. Weitkamp (eds.), *The Eurogang Paradox: Street Gangs in the US and Europe*, Boston, Kluwer Academic Publishers.
- KMEC, J. A. y F. F. Furstenberg, 2002, "Racial and gender difference in the transition to adulthood: A follow up study of the Philadelphia youth", en R. Settersten y T. J. Owen, (eds.), *New Perspectives on the Life Course*, vol. 7, *New Frontiers in Socialization*, Londres, JAI Publishers.
- KRALY Y MIYARES, 2001, "Immigration to New York: Policy, Population and Patterns", en Nancy Foner (ed.), *New Immigrants in New York*.
- KWONG, Peter, 1997, *Forbidden Workers: Illegal Chinese Immigrants and American Labor*, Nueva York, New Press.
- , 1987, *The New Chinatown*, Nueva York, Hill y Wang.
- KYLE, David, 1999, "The Otavalan trade diaspora: social capital and transnational entrepreneurship", en *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), pp. 422-447.
- , 2001, *The Transnational Peasant: The Social Construction of International Economic Migration and Transcommunities from the Ecuadorian Andes*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- LAMBORN, S.D., Dornbusch S. M. y L. Steinberg, 1996, "Ethnicity and community context as moderators of the relations between family decision making and adolescent adjustment", *Child Development*, 67, pp. 283-301.
- , Mounts, L. Steinberg y S. Dornbusch, 1991, Patterns of competence and adjustment among adolescents from authoritative, authoritarian, indulgent and neglectful families, *Child Development*, 62, pp. 1049-1065.
- LAMONT, Michelle, 2000, *The Dignity of Working Men*, Nueva York, Russell Sage Foundation, y Cambridge: Harvard University Press.
- LATAPI ESCOBAR, Agustín, 1999, trabajo presentado en Conference on Transnational Families at El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, México.
- LEADBEATER, Bonnie J. Ross y Niobe Way, 1996, *Urban Girls: Resisting Stereotypes, Creating Identities*, Nueva York, New York University Press.
- LEE, Jennifer, 2001, "Entrepreneurship and business development among African Americans, Koreans, and Jews: Exploring Some Structural Differen-

- ces". en Héctor Cordero Guzmán, Robert C. Smith y Ramón Grosfoguel (eds.), *Migration, Transnationalization and Race in a Changing New York*, Filadelfia, Temple University Press.
- LEFEBVRE, Henri, 1991, *The Production of Space*. Translated by Donald Nicholson-Smith, Oxford, Blackwell.
- LESSINGER, Johanna, 2001, "Class, Race and Success: Two Generation of Indian American Confront the American Dream", en H. Cordero-Guzmán, Robert Smith y Ramón Grosfoguel (eds.), *Migration, Transnationalization and Race in a Changing New York*, Filadelfia, Temple University Press.
- LEVITT, Peggy, 2002, "Forthcoming. Forms of Transnational Community and Their Impact on the Second Generation", en P. Levitt y M. Waters (eds.), *Second Generation Transnationalism*, Nueva York, Russell Sage Foundation.
- , 1997, "Transnational Community Development: The Case of Boston and the Dominican Republic", *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, vol. 26, pp. 509-526.
- , 2001a, *The Transnational Villagers*, Berkeley, University of California Press.
- , 2001b, "Transnational Migration: Taking Stock and Future Directions", en *Global Networks: A Journal of Transnational Affairs*, vol. 1 (3), pp. 195-216.
- LIEBERSON, Stanley y Freda Lynn, 2002, "Barking up the wrong branch: Scientific alternatives to the current model of sociological science", *Annual Review of Sociology*, 29, pp. 1-19.
- LICHTERMAN, Paul, 1996, *Search of Political Communities: American Activists Reinvent Commitment*, Princeton, Princeton University Press.
- LÓPEZ, Gustavo Ángel y Thoric Cederstrom, 1991, "Moradores en el purgatorio: el regreso periódico de los migrantes como una forma de peregrinación", *Memoria del Simposio Internacional de Investigaciones Regionales*, Centro Regional de Puebla, Puebla, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- LÓPEZ CASTRO, Gustavo, 1985, *La casa dividida*, Zamora, Michoacán, El Colegio de México.
- MACLEOD, Jay, 1995 (1987), *Ain't No Makin' It*, Boulder, Co, Westview Press.
- MAHLER, Sarah, 1998, "Theoretical and Empirical Contributions toward a Research Agenda for Transnationalism", en M.P. Smith y L. Guarnizo, *Transnationalism from Below*, New Brunswick, Transaction Press, pp. 64-102.
- , 2001, "Suburban Transnational Migants: Long Island's Salvadorans", en H. Cordero-Guzmán, Robert Smith y Ramón Grosfoguel (eds.), *Migration, Transnationalization and Race in a Changing New York*, Filadelfia, Temple University Press.

- MANGIONE, Silvia, 1998, *The Need for the Vote from Abroad for Italians*, trabajo presentado en conference on States and Diasporas, Casa Italiana, Columbia University, mayo.
- MARCIA, J.E., 1980, "Identity in adolescence", en J. Adelson (ed.), *Handbook of adolescent psychology*, Nueva York, John Wiley, pp. 159-187.
- MARTÍNEZ, Jesús, 1998, en *Search of Our Lost Citizenship: Mexican Immigrants, the Right to Vote, and the Transition to Democracy in Mexico*, trabajo presentado en conference on States and Diasporas, 1998, Casa Italiana, Columbia University, Nueva York, mayo de 1989.
- , 1999, Respuesta a Carpizo, *Nexos*.
- , 2000, Comunicación personal.
- MARSHALL, T.H, 1950, *Citizenship and Social Class*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MASSEY, Doreen, 1995, *Space, Place and Gender*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- , 1995, "The Conceptualization of Place", en Doreen Massey y Pat Jess, (eds.), *A Place in the World: Places, Cultures and Globalization*. Nueva York, Oxford University Press.
- y Pat Jess, 1995, *A Place in the World: Places, Cultures and Globalization*, Nueva York, Oxford University Press.
- , 1995, "Introduction, en Doreen Massey y Pat Jess, *A Place in the World: Places, Cultures and Globalization*, Nueva York, Oxford University Press.
- MASSEY, Douglas, Rafael Alarcón, Jorge Durand y Humberto González, 1987, *Return to Aztlan: The Social Process of Transnational Migration from Western Mexico*, Berkeley, University of California Press.
- y Nancy Denton, 1993, *American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass*, Cambridge, Harvard University Press.
- y Luin Goldring y Jorge Durand, 1994, "Continuities in Transnational Migration: An Analysis of 19 Mexican Communities", *American Sociological Review*, 99, pp. 1492-1533.
- y Kristin Espinosa, 1997, "What's Driving Mexico-US Migration? A Theoretical, Empirical and Policy Analysis", *American Journal of Sociology*, vol. 102 (4), pp. 939-999.
- *et al.*, 1998, *Worlds in Motion: Understanding International Migration at the End of the Millenium*, Nueva York, Oxford University Press.
- , 1999, "Comments" at Conference on New Developments in Transnational Scholarship on Transnational Migration at Princeton University.
- , Jorge Durand y Nolan Malone, 2002, *Beyond Smoke And Mirrors: Mexican Immigration in an Era of Economic Integration*, Nueva York, Russell Sage Foundation.

- MATTEI, Linda Miller y David Smith, 1998, "Belizean «Boys 'n the Hood»: Garifuna Labor Migration and Transnational Identity", en Michael Peter Smith y Luis Eduardo Guarnizo, *Transnationalism from Below*, New Brunswick, N.J., Transaction Publishers.
- MCADAM, Doug, 1998, "On International Origins of Domestic Political Opportunities", en A. Constain y A. McFarland (eds.), *Social Movements in American Political Institutions*, Nueva York, Rowan and Littlefield Publishers.
- MCNEES, Molly, Nina Sulic, Robert Smith y Erika Flores, 2003, *Mexicans and Health in New York. Final Report to the United Hospital Fund*, Nueva York, Lutheran Medical Center.
- MERTON, Robert, 1938, "Social Structure and Anomie", *American Sociological Review*, 3, pp. 672-682.
- , 1968 (1957), *Social Theory and Social Structure*, Nueva York, The Free Press.
- MESSERSCHMIDT, James, 1993, *Masculinities and Crime*, Lanham, MD, Rowan and Littlefield.
- MEYER, J., J. Boli, G. Thomas y F. Ramírez, 1997, "World Society and the Nation State", *American Journal of Sociology*, vol. 103 (1), Julio, pp. 144-81.
- MILLER, Mark J., 1981, *Immigrants in Europe: An Emerging Political Force*, Nueva York, Praeger Press.
- MINES, Richard, 1981, "Developing a Community Tradition of Migration: A Field Study of Rural Zacatecas, Mexico, and California Settlement Areas", *Monograph*, núm. 3, San Diego, Center for US-Mexican Studies.
- MITCHELL, Katharyne, 1997, "Transnational Discourse: Bringing Geography Back In", *Antipode*, 29 (2), pp. 101-114.
- MOCTEZUMA, Miguel, 1998, "La producción de fuerza de trabajo-migrante y la organización de los clubes de zacatecanos en los EU", capítulo de tesis doctoral, El Colegio de la Frontera Norte.
- MOCTEZUMA LONGORIA, Miguel y Héctor Rodríguez (eds.), 1999, *Migración internacional y desarrollo regional*, Zacatecas y México, Senado de la República, México y Universidad Autónoma de Zacatecas.
- , 2001, *Claves para la ley Bermúdez*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas.
- , 2001, *Andrés Bermúdez: un símbolo zacatecano binacional*, Zacatecas, México, Universidad Autónoma de Zacatecas
- , 2002, *Iniciativa de Reforma a la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Zacatecas sobre el ejército pleno de los derechos políticos de los migrantes*, Zacatecas. México, Universidad Autónoma de Zacatecas.
- MOLLENKOPE, John H, 1999, "Urban Political Conflicts and Alliances: New York and Los Angeles Compared", en Charles Hirschman, Philip Kasinitz y Josh

- DeWind (eds.), *The Handbook of International Migration, The American Experience*, Nueva York, Russell Sage Foundation.
- MONTEMAYOR, Raymond, 1990, *From childhood to adolescence : a transitional period?*, Newbury Park, California, Sage Publications.
- , 1992, *Adolescent identity formation*, Newbury Park, California, Sage Publications.
- , 1998, Gerald Adams y Thomas Gullotta, 2000, *Adolescent diversity in ethnic, economic, and cultural contexts*, Thousand Oaks, Sage Publications.
- , 1998, *Delinquent Youth: Theory and Intervention*, Thousand Oaks, CA, Sage Publications.
- MONTI, Daniel J., 1991, "Gangs in More and Less-Settled Communities", en Scott Cummings y Daniel J. Monti (eds.), *Albany, Gang*, State University of New York Press.
- , 1991, "Origins and Problems of Gang Research", en Scott Cummings y Daniel J. Monti (eds.), *Albany, Gang*, State University of New York Press.
- , 1994, *Wannabe: Gangs in Suburbs and Schools*, Cambridge, Mass, Oxford, U.K., Blackwell Publishers.
- MOORE, Joan, 1991, *Going Down the Barrio: Homeboys and Homegirls in Change*, Filadelfia, Temple University Press.
- y R. García, C. García y L. Cerda y F. Valencia, 1978, *Homeboys: Gangs, Drugs, and Prison in the Barrios of Los Angeles*, Filadelfia, Temple University Press.
- MORA, Teresa V., 1982, *La mixteca baja, su migración: Nieves Ixpantepec y San Nicolás Hidalgo Oaxaca*, México, Distrito Federal, Cuadernos núm. 30. Departamento de Etnología y Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MORAWSKA, Ewa, 1989, "Labor Migrations of Poles in the Atlantic World Economy, 1880-1914", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 31 (2), pp. 237-270.
- , 1994, "In Defense of the Ethnic Assimilation Model", *Journal of American Ethnic History*, vol. 13 (2), pp. 76-87.
- , 2001, "Structuring Migration: the case of Polish income-seeking travelers to the West", *Theory and Society*, 30, pp. 47-80.
- MOSS, P. y Tilly, 1996, "Soft' Skills and Race: An investigation of Black Men's Employment Problems", *Work and Occupations*, vol. 23 (3).
- MUMMERT, Gail, 1993, "Changes in the Formation of Western Rural Families: Profound Modifications", *Demos*, 6, pp. 23-24.
- , 1994, "From *Metate* to *Despate*: Rural Women's Salaried Labor and the Redefinition of Gendered Spaces and Roles", en H. Fowler-Salamini y M.K.

- Vaughn (eds.), *Women of the Mexican Countryside, 1850-1990*, Tucson, University of Arizona Press, pp. 192-209.
- , 1996, "Cambios en la estructura y organización familiares en un contexto de emigración masculina y trabajo asalariado femenino: estudio de caso en un valle agrícola de Michoacán", en *Hogares, familias: desigualdad, conflicto, redes solidarias y parentales*, México, Somede.
- , 1999, "Juntos o despartados, migración transnacional y la fundación del hogar", en Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, pp. 451-474.
- MUTTER, Nicole, 1998, Barnard College Senior Thesis.
- MYERS, D, 1998, "Dimensions of Economic Adaptation by Mexican-Origin Men", en M. Suarez-Orozco (eds.), *Crossings*, Harvard University Press.
- y C. Cranford, 1997, "Temporal Differences in the Occupational Mobility of Immigrant and Native-Born Latina Workers", *American Sociological Review*.
- NAGENGAST, Carol y Michael Kearney, 1990, "Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness and Political Activism", *Latin American Research Review*, vol. 25 (2), pp. 61-91.
- NAGLER, Stuart, 1958, *Notes from Quaker work camp in Ticuani*, Quaker Archives, Filadelfia.
- NASH, June, 1970, *In the eyes of the ancestors: belief and behavior in a Maya community*, New Haven, Yale University Press.
- NAZIL, Kibria, 1993, *Family Tightrope: The changing lives of Vietnamese Families*. Princeton, Princeton University Press.
- NECKERMAN, Kathryn, Sara Lee y Prudence Carter, 1999, "Minority Cultures of Mobility", *Ethnic and Racial Studies* 22 (6), pp. 945-65.
- NEIBURG, Federico G., 1988, *Identidad y conflicto en la sierra mazateca: el caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- NEWBURN, Tim y Elizabeth Stanko, 1994, *Just Boys Doing Business?: Men, Masculinities and Crime*, Londres, Routledge Press.
- O'BRIEN, Denise, 1958, *Report on Puebla Trip*, Undergraduate paper.
- OMI, Michael y M. Winant, 1986, *Racial formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*, Nueva York, Routledge & Kegan Paul.
- ORTNER, Sherry B., 1995, "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal", *Comparative Studies in Society and History*, 37 (1), pp. 172-193.
- OSTERGREN, Robert, 1988, *A Community Transplanted: The Trans-Atlantic Experience of a Swedish Immigrant Settlement in the Upper Midwest, 1835-1915*, Madison, University of Wisconsin Press.
- PANSTERS, Wil, 1990, *Politics and Power in Puebla: The Political History of a Mexican State, 1937-1987*, Amsterdam, Center for Latin American Studies.

- , 1993, "Politics in Puebla", *Journal of Latin American and World Affairs*.
- , 2001, *Institutional Politics and Reform in Mexican Higher Education: The example of the Universidad Autónoma de Puebla*, trabajo presentado en Latin American Studies Association, Washington, D.C.
- PARÉ, Luisa, 1972, "Diseño teórico para el estudio del caciquismo en México", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 34 (2), pp. abril-junio.
- , 1975, "Caciquismo y estructura de poder en la sierra norte de Puebla", en Roger Barta (ed.), *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de México.
- PARK, Robert, Ernest W. Burgess y Roderick D. McKenzie, *The City*, Chicago, University of Chicago Press, 1925.
- PAZ, Octavio, 1961, *Labyrinth of Solitude: Life and Thought in Mexico* (traducción al inglés de Lysander Kemp), Nueva York, Grove Press.
- PÉREZ, Carolina, 2000, *Notes on Rob Smith's Second Generation Project*.
- PÉREZ, Griselda, 2000, *Notes on Rob Smith's Second Generation project*.
- 2001, *Notes on Rob Smith's Second Generation project*.
- PESSAR, Patricia, 1999, "The Role of Gender, Households, and Social Networks in the Migration Process: A Review and Appraisal", en Charles Hirschman, Philip Kasinitz y Josh DeWind (eds.), *The Handbook of International Migration: The American Experience*, Nueva York, Russell Sage Foundation
- y Sherri Grasmuck, 1991, *Between Two Islands*, Berkeley, University of California Press.
- y Sarah Mahler, 2003, "Transnational Migration: Bringing Gender Back", *International Migration Review*, 37 (3), pp. 812-846.
- PÉREZ GODOY, 1997, "Transnational Migration and the Institutionalization of Mobilization: The Role of a Political Party in a Social Movement", *Revista Iberoamericana*, vol. 17 (1, 2).
- , Mara, 1998, *Social Movements and International Migration: The Mexican Diaspora Seeks Inclusion in Mexico's Political Affairs, 1968-1998*, Doctoral Dissertation, Sociology Department, University of Chicago.
- PERLMAN y R. Waldinger, 1997, "Second Generation Decline? Children of Immigrants, Past and Present – A Reconsideration", *International Migration Review Winter*, vol. 31.
- PERLMUTTER, Ted, 1998, *Contemporary and Historical Politics of Italians Abroad Right to Vote*, trabajo presentado en Conference on States and Diasporas, Casa Italiana, Columbia University, mayo.
- PETACCO, Arrigo, 1972, *Joe Petrosino, 1960-1909*, Milano, A. Mondori.
- PHILIPS, Bruce (n.d.), *Re-examining Intermarriage: Trends, Textures and Strategies*, Nueva York, Susan and David Wilstein Institute of Jewish Policy Studies y the American Jewish Committee.

- PHINNEY, Jean, 1985, "A three stage model of Ethnic Identity Development in Adolescence", en Martha Bernal y George P. Knight (eds.), *Ethnic Identity: Formation and Transmission among Hispanics and other Minorities*, Albany, State University of New York Press.
- PIENKOS, Donald E., 1991, *For Your Freedom Through Ours: Polish American Efforts on Poland's Behalf, 1863-1991*, Boulder, East European Monographs, Distributed through Columbia University Press.
- PINDERHUGHES, Howard, 1993, "Down with the Program: Racial Attitudes and Group Violence Among Youth in Bensonhurst and Gravesend", en Scott Cummings y Daniel J. Monti, (eds.), *Gangs: the origins and impact of contemporary youth gangs in the United States*, Albany, State University of New York Press.
- POLANYI, Karl, 1957, "The Economy as an Instituted Process", en K. Polanyi, C. Arensberg y H. Pearson (eds.), *Trade and Market in the Early Empires*, Chicago, Henry Regnery Co.
- POLK, Kenneth, 1994, "Masculinity, Honour and Confrontational Homicide", en Tim Newburn y Elizabeth Stanko *Just Boys Doing Business?*, (eds.), Londres: Routledge Press.
- PORTES, Alejandro, 1995a, *The Economic Sociology of Immigration: Essays on Networks, Ethnicity and Entrepreneurship*, Nueva York, Russell Sage Foundation.
- , 1995b, "Economic Sociology and the Sociology of Immigration: An Overview", en A. Portes (ed.), *The Economic Sociology of Immigration*, Nueva York, Russell Sage Foundation.
- , 1996, "Transnational Communities: Their Emergence and Significance in the Contemporary World System", en R.P. Korzeniewicz y W.C. Smith, *Latin America in the World Economy*, Westport, CT, Greenwood Press.
- , 1998, "Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology", *Annual Review of Sociology*, 24, pp. 1-24.
- , 1999, Conclusion, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22 (2), pp. 463-477.
- , 2001, "The debates and significance of immigrant transnationalism. Global Networks: A Journal of Transnational", *Affairs*. vol. 1, núm. 3, pp. 181-194.
- , 2002, Personal communication.
- y Min Zhou, 1993, "The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 22 (2), pp. 217-238.
- PORTES, Alejandro y Robert Bach, 1985, *Latin Journey*, Berkeley, University of California Press.
- PORTES, Alejandro y Ruben Rumbaut, 1994, *Immigrant America*, Berkeley, University of California Press.

- y Dag MacLeod, 1996, “Educational Progress of Children of Immigrants: The Roles of Class, Ethnicity and School Contexts”, *Sociology of Education*, 69 (4).
- y L. Guarnizo y P. Landholt, 1997, *Summary of Results and Conclusion from Informant interviews for Research Project Transnational Communities, Their Origins and Effects among Latin American Immigrants in the US*.
- , 1999, “Entroducción—Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22. (2), pp. 217-238.
- y Ruben Rumbaut, 2001, *Legacies*, Berkeley, University of California Press.
- , William J. Haller y Luis Eduardo Guarnizo, 2003, “Transnational Entrepreneurs: An Alternative Form of Immigrant Economic Adaptation”, *American Sociological Review*, 67 (2), pp. 278-298.
- PRIEUR, Annick, 1998, *Mema's house, Mexico City: on transvestites, queers and machos*, Chicago, University of Chicago Press.
- RAGIN, Charles, 2001, *Fuzzy Set Social Science*, Chicago, University of Chicago Press.
- RESALDO, Renato, 1997, “Cultural Citizenship, Inequality and Multiculturalism”, en William Flores y Rena Ben Mayor (eds.), *Latino Cultural Citizenship*, Boston: Beacon Press, pp. 27-38.
- , 2003, “Entroducción: The Borders of Belonging”, en Renato Resaldo *Cultural Citizenship in Island Southeast Asia*, (eds.), Berkeley, University of California Press, pp. 1-15.
- RICHMAN, 1998, Online article on [www.brown.edu/Research/Catskills\\_Institute](http://www.brown.edu/Research/Catskills_Institute).
- RIVERA-BÁTIZ, Francisco, 1996, *The Education of Immigrant Children: The Case of New York City*, The Immigrant New York Series, International Center for the Study of Migration, Ethnicity and Citizenship, New School for Social Research.
- , 2003, Manhatitlan, Draft paper.
- RIVERA SALGADO, Gaspar, 1998, *Polítical Activism among Mexican Transnational Indigenous Communities and the Mexican State*. Given at “States and Diasporas” Conference, Casa Italiana, Columbia University.
- , 1999, *Migration and Polítical Activism: Mexican Transnational Indigenous Communities in a Comparative Perspective*. Ph.D. Dissertation, University of California, Santa Cruz, Sociology.
- , 2001, “Transnational Polítical Strategies: The case of Mexican Indigenous Migrants”, en Nancy Foner, Ruben Rumbaut, y Steven Gold (eds.), *Immigration Research for a New Century: Multidisciplinary Perspectives*, Nueva York, Russell Sage Foundation.
- RIVERA SÁNCHEZ, Lillian, 2003, “Association Tepeyac”, Paper presented at a conference “Haciendo Historia”, City University of New York, New School University, September.

- ROBERTS, Bryan, Reanne Frank y Fernando Lozano-Ascencio, 1999, "transnational Migrant Communities and Mexican Migration to the US", en Alejandro Portes y Luis Guarnizo (eds.), *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22 (2), pp. 238-266.
- RODRÍGUEZ, Orlando, Emily Rosenbaum y Greta Gilbertson, 1993, *Nuestra Nueva York: Latino Immigrants Perspectives on Politic.*, Nueva York, Hispanic Research Center, Fordham University.
- RODRÍGUEZ, Néstor, 1996, "Autonomous Migration, Transnational Communities and the State", *Social Justice*, vol. 23 (3), pp. 21-37.
- ROEDIGER, David, 1991, *The Wages of Whiteness*, Nueva York, Routledge.
- ROUSE, Roger, 1989, Mexican Migration to the US: Family Relations in a Transnational Migrant Circuit. Unpublished Ph.D. Dissertation, Stanford University.
- , 1991, Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism. *Diaspora*, vol. 1 (1), pp. 8-24.
- , 1992, "Making Sense of Settlement: Class, Transformation, Cultural Struggle and Transnationalism among Mexican Migrants in the US", en Nina Glick-Schiller, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton (eds.), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and nationalism Reconsidered*, Nueva York, New York Academy of Sciences.
- , 1995, "Thinking Through Transnationalism: Notes on the Cultural Politics of Class Relations in the Contemporary United States", *Public Culture*, p. 72.
- RUGGIE, John G, 1993, "Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations", *International Organizations*, invierno.
- RUIZ HERNÁNDEZ, Margarito Xib, 1993, "Todo Indigenismo es lo mismo", *Ojarrasca*, México, Distrito Federal.
- RUMBAUT, Ruben, 1994, "The Crucible Within: Ethnic Identity, Self-Esteem, and Segmented Assimilation among Children of Immigrants", en *International Migration Review Winter*, vol. 28.
- , 1997, "Assimilation and Its Discontents: Between Rhetoric and Reality", *International Migration Review*, 31 (4).
- , 1998, *Second Generation Assimilation and Language Retention and the Limits of a Transnational Perspective*, trabajo presentado en Conference on Second Generation Transnationalism, Harvard University, abril, 1998.
- SÁNCHEZ, Arturo Ignacio, 1997, *Transnational Political Agency and Identity Formation among Colombian Immigrants*, trabajo presentado en Conference Transnational Communities and the Political Economy of New York City in the 1990s. New School for Social Research.
- SAHLINS, Marshall, 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

- SALVO, J. y A. P. Lobo, 1996, *The Newest New Yorkers, 1990-1994*, Nueva York, New York City Planning Dept.
- , 1998, *The Newest New Yorkers, 1995-1996*, Nueva York, New York City Planning Dept.
- SANCHEZ JANKOWSKI, Martin, 1991, *Islands in the Street*, Berkeley, University of California Press.
- , 1995, “The Significance of Status in Race Relations”, en Michael Peter Smith y Joe R. Feagin (eds.), *The Bubbling Cauldron: Race, Ethnicity and the Urban Crisis*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 77-89.
- SANTACRUZ GIRALT, María, 2001, *Barrio adentro: la solidaridad violento de las pandillas*, San Salvador, Universidad Centroamericana.
- SASSEN, Saskia, 1988, *The Mobility of Capital and Labor*, Nueva York y Londres, Oxford University Press.
- , 1991, *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton, Princeton University Press.
- , 1995, “Immigration and Local Labor Markets”, en A. Portes (eds.), *The Economic Sociology of Immigration*, Nueva York, Russell Sage Foundation.
- , 1996, *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization. The 1995 Columbia University Leonard Hastings Schoff Memorial Lectures*, Nueva York, Columbia University Press.
- , 1998, *Globalization and Its Discontents*, Nueva York, The New Press.
- , 1999, *Guests and Aliens*, Nueva York, The New Press.
- , 2002, *Global changes and their implications for social organization*, trabajo presentado en Conference on Gangs and the Global City. Chicago, mayo.
- SCOTT, James, 1976, *The moral economy of the peasant, rebellion and subsistence in Southeast Asia*, New Haven, CT, Yale University Press.
- , 1985, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, CT, Yale University Press.
- SCHNEIDER, Eric C, 1999, *Vampires, Dragons and Egyptian Kings: Youth Gangs in Postwar New York*, Princeton, Princeton University Press.
- SEWELL, William, 1992, “A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformations. *American Journal of Sociology*”, 98, pp. 1-29.
- SHADOW, Robert, 1994, “La peregrinación religiosa en América Latina: Enfoques y perspectivas”, en Carlos Garma y Robert D. Shadow (eds.), *Procesiones y Peregrinaciones: Una Aproximación*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- y María J. Rodríguez V. Rodríguez, 1990, “Símbolos que amarran, símbolos que dividen, hegemonía e impugación en una peregrinación cam-

- pesina a Chalma”, *MESOAMÉRICA*, México, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 19, pp. 33-72.
- SHEFFER, Gabriel, 1986, *Modern Diasporas in International Politics*, Londres, Croon and Helm Publishers.
- SHERMAN, Rachel, 1999, *From State Introversion to State Extension: Modes of Emigrant Incorporation in Mexico, 1900-1996*. *Theory and Society*, 28(6), pp. 835-878.
- SILVA, Enriqueta, 1993, Personal Communication.
- SMITH, Michael Peter y Luis Eduardo Guarnizo, 1998, “Introduction”, en *Transnationalism from Below*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers.
- SMITH, Robert C., 1993, De-Territorialized Nation Building: Transnational Migrants and the Re-Imagination of Political Community by Sending States. Seminar on Migration, the State and International Migration, primavera, *Occasional Papers Series*, New York University, Center for Latin American and Caribbean Studies.
- , 1995, Los ausentes siempre presentes: The Imagining, Making and Politics of a Transnational Community. PhD Dissertation, Political Science, Columbia University.
- , 1996a, *Domestic Politics Abroad, Diasporic Politics at Home: The Mexican Global Nation, Neoliberalism, and the Program for Mexican Communities Abroad*, trabajo presentado en American Sociological Association Meetings.
- , 1996b, “Mexicans in New York City: Membership and Incorporation of New Immigrant Group”, en S. Baver y G. Haslip Viera (eds.), *Latinos in New York*, University of Notre Dame Press.
- , 1997, “Transnational Migration, Assimilation and Political Community”, en Margaret Crahan y Alberto Vourvoulias-Bush (eds.), *The City and the World*, Nueva York: Council on Foreign Relations Press, pp. 110-132.
- , 1998a, *The Changing Nature of Citizenship, Membership and Nation: Comparative Insights from Mexico and Italy*, Given at Transnational Communities Programme, Manchester, England.
- , 1998b, “Reflections on the State, Migration, and the Durability and Newness of Transnational Life: Comparative Insights from the Mexican and Italian Cases”, *Soziale Welt*, vol. 12, Sonderband, pp. 197-220.
- , 1998c, “Transnational Localities: Technology, Community and the Politics of Membership within the Context of Mexico-US Migration”, Michael Peter Smith y Luis Guarnizo (eds.), *Transnationalism From Below*, New Brunswick, Transaction Publishers.
- , 2000, “How Durable and New is Transnational Life?, Historical Retrieval through Local Comparison”, *Diaspora*.

- , 2001a, “Mexicans: Economic, Political and Educational Problems and Prospects, en Nancy Foner (eds.), *New Immigrants in New York*, Nueva York, Columbia University Press.
- , 2001b, *Mexican New York: Transnational Worlds of New Immigrants*, Draft book manuscript.
- , 2001c, “Local Level Transnational Life in Rattvik, Sweden and Ticuani”, en Ludger Priesl (ed.), *An Essay in Historical Retrieval Transnational Social Spaces*, Mexico, Londres, Routledge
- , 2002, “Gender, Ethnicity and Race in School and Work Outcomes of Second Generation Mexican Americans”, Marcelo Suarez-Orozco y Marie-la Paez (eds.), *Latinos in the Twenty-First Century*, Berkeley, University of California Press.
- , 2002b, *Globalization, Adolescence and the Transnationalization of Mexican Gangs between New York and Mexico*, trabajo presentado en American Sociological Association Meetings, Chicago.
- , 2002c, “Black Mexicans”, Nerds and Cosmopolitans: Successfully Negotiating Badly Segmented Assimilation within New York City’s School and Racial Hierarchies, Draft paper.
- , 2003, “Social Location, Generation and Life Course as Social Processes Shaping Second Generation Transnational Life” en P. Levitt y M. Waters (eds.), *The Changing Face of Home*, Nueva York, Russell Sage Foundation.
- , 2003, “Migrant Membership as an Instituted Process: Migration, the State and the Extra-Territorial Conduct of Mexican Politics”, *International Migration Review*, verano.
- , 2003, “Diasporic Memberships in Historical Perspective: Comparative Insights from the Mexican and Italian Cases”, en Josh DeWind, Steven Vertovec y Peggy Levitt (eds.), *International Migration Review*, otoño.
- forthcoming, 2005, “Racialization and Mexicans in New York City”, en Rubén Hernández León y Víctor Zúñiga (eds.), *New Destinations for Mexican Migration*, Nueva York, Russell Sage Foundation.
- , 2004, “Imagining Alternative Educational Futures for Mexicans in New York City”, en Regina Cortina (ed.), *The Schooling of Mexican Children in New York State*.
- forthcoming, Actual and Possible Uses of Cyberspace by and among States, Diasporas and Migrants, en Jason Hunter Peter Hayes *Virtual Diasporas and Global Problem Solving*, (eds.), Berkeley, Nautilus Institute.
- y Héctor Cordero-Guzmán y Ramón Grosfoguel, 2001, “Introduction: Migration, Transnationalization and Racial Dynamics in a Changing New York”, en Héctor Cordero Guzmán, Robert C. Smith y Ramón Grosfoguel

- (eds.), *Migration, Transnationalization and Race in a Changing New York*, Filadelfia, Temple University Press.
- SPERGEL, Irving, 1995, *The Youth Gang Problem*, Nueva York, Oxford University Press.
- SOMERS, Margaret, 1993, "Citizenship and the Place of the Public Sphere: Law, Community, and Political Culture in the Transition to Democracy. *American Sociological Review*, vol. 58 (5), octubre, pp. 587-620.
- SOYSAL, Yasemin N., 1994, *Limits to Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 1997, "Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in European Public Spheres". *Theory and Society*, vol. 26, pp. 511-528.
- SPENER, David, 1996, "Small Firms, Small Capital and the Global Commodity Chain: Some Lessons from the Tex-Mex Border in the Era of Free Trade", en P.Korzeniewicz y W.C. Smith, *Latin America in the World Economy*, Westport, CT, Greenwood Press.
- STAHLER-SHOLK, Richard, 1998, *The Lessons of Actael*,. Nueva York, North American Congress on Latin America, vol. 31 (5).
- STAMM, Alan, 2001, *Camp Life*, At: [www.brown.edu/Research/Catskills\\_Institute](http://www.brown.edu/Research/Catskills_Institute).
- SWIDLER, Ann, 1986, "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review*, 51 (2): 273-286.
- SUÁREZ-OROZCO, Marcelo, 1989, *Central American Refugees in US High Schools: A psychosocial study of motivation and achievement*, Stanford, Stanford University Press.
- y Carola Suárez-Orozco, 2001, *Children of Immigration*, Cambridge, Harvard University Press.
- y Mariela Páez, 2002, *Latinos: Remaking America*, Berkeley, University of California Press.
- SUÁREZ-OROZCO, Carola, 1999, *Adolescence and Gender in the Second Generation*, Address to the American Psychological Association.
- , 2001, "Psychocultural Factors in the Adaptation of Immigrant Youth: Gendered Responses", en Marjorie Agosín (ed.), *Women, Gender, and Human Rights: A Global Perspective*, Picataway, NJ, Rutgers University Press, pp. 170-188.
- y Marcelo Suárez-Orozco, 1995, *Transformations: Immigration, Family Life, and Achievement Motivation among Latino Adolescents*, Stanford, Stanford University Press.
- SUTTLES, Gerald. 1968, *The Social Order of the Slum*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 1972, *The Social Construction of Communities*, Chicago, University of Chicago Press.

- TACKANISHI, Ruby, 1993 (ed.), *Adolescence in the 1990s: Risk and Opportunity*, Nueva York, Teachers College Press.
- TARROW, Sidney, 1998, *Power in Movement—Social Movements and Contentious Politics*. Cambridge MA, Cambridge University Press.
- TAYLOR, Ronald y Leanne Jacobs y Debra Roberts, 2000, “Ecological Correlates of the Social and Emotional Adjustment of African American Adolescents”, en R. Montemayor, G. Adams y T. Gullotta (eds.), *Adolescent Diversity in Ethnic, Economic and Cultural Contexts*, Thousand Oaks, CA, Sage Publications.
- TILLY, Charles, 1996 (ed.), *Citizenship, Identity and Social History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1997, *Roads From Past to Future*. Boulder, CO, Rowman and Littlefield.
- , 1978, *From Mobilization to Revolution*. Reading MA, Addison-Wesley.
- , 1999, “Why worry about citizenship?”, en C. Tilly y M. Hanagan, *Expanding Citizenship, Reconfiguring States*, Rowman and Littlefield.
- y Tilly Louise y Richard H. Tilly, 1975, *The Rebellious century, 1830-1930*, Cambridge, Harvard University Press.
- THOMAS, William Isaac y Florian Znaniecki, 1927, *The Polish Peasant in Europe and America*, Nueva York, Alfred A. Knopf.
- THOMPSON, E.P., 1963, *The Making of the English Working Class*, Londres, V. Gollancz.
- THOMPSON, Ginger, 2001, “An Exodus of Migrant Families Is Bleeding Mexico’s Heartland”, *New York Times*, Sección 1, página 1, 17 de junio.
- THRASHER, Frederick, 1927, *The Gang: A study of 1313 gangs in Chicago*, Chicago, University of Chicago Press.
- THRIFT, Nigel, 1996, *Spatial Formations*, Londres, Sage Publications.
- THURSTONE, L.L., 1927, “The Method of Paired Comparison for Social Value”, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 21, pp. 384-400.
- TOLOLYAN, K, 1999, *Diaspora as a Concept and a Metaphor*, trabajo presentado en Barnard Forum on Migration, Barnard College, febrero.
- , 1996, “Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment”, *Diaspora*, vol. 5 (1), pp. 3-36.
- URRY, John, 1985, *Social Relations and Spatial Structures*, Nueva York, St. Martin’s Press.
- VALENZUELA, Angela, 1999, *Subtractive Schooling: U.S.-Mexican youth and politics of caring*. Albany, NY, State University of New York Press.
- VALDÉS DE MONTAÑO, Luz María y Robert Smith, 1994, *Mexicans in New York*, Final Report to the Tinker Foundation.
- VECINO, Agustín, 1999, *Gangs and Crews: Field Notes for NSF project*, unpublished notes

- VELASCO ORTIZ, Laura, 1999, *Comunidades transnacionales y conciencia étnica: indígenas migrantes en la frontera México-Estados Unidos*, tesis doctoral, El Colegio de México.
- , 2002, *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos*, Tijuana, México, El Colegio de la Frontera Norte.
- VENKATESH, Sudhir Alladi, 1997, "The Social Organization of Street Gang Activity in an Urban Ghetto", *American Journal of Sociology*, vol. 103, núm. 1, pp. 82-111.
- , 2000, *American Project: The Rise and Fall of a Modern Ghetto*, Cambridge, Harvard University Press.
- , 2000, "Are we a family or a business? History and Disjuncture in Chicago's Street Gangs", *Theory and Society*.
- , 2002, *Neo-liberalism and the American Street Gang*, trabajo presentado en Conference on Gangs in the Global City. Chicago, mayo.
- VERTOVEC, Steven, 1999a, "Conceiving and Researching Transnationalism", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22 (22), pp. 446-462.
- , 1999b, "Three meanings of diaspora, exemplified among South Asian religions", *Diaspora*, vol. 6 (3).
- VIGIL, James Diego, 1988, *Barrio Gangs: Street Life and Identity in Southern California*, Texas, University of Texas Press.
- , 1990, "Cholos and Gangs: Culture Change and Street Youth in California", en C. Ronald Huff (eds.), *Gangs in America*, Newbery Park, CA, Sage Publications.
- , 1991, "The Established Gang", en Scott Cummings y Daniel J. Monti (eds.), *Gangs*, Albany, State University of New York Press.
- , 2002, *A Rainbow of Gangs*, Austin, TX, University of Texas Press.
- VON WRIGHT, Georg Henrick, 1971, *Explanation and Understanding*, Ithaca, Cornell University Press.
- WACQUANT, Loic, 2002, *The Punishing City Revisited: on the metropolis as incubator of neo-liberal penalty*, trabajo presentado en Conference on Gangs and the Global City, Chicago, mayo.
- WALDINGER, Roger, 1996, *Still the Promised City? African-Americans and New Immigrants in Postindustrial New York*, Cambridge, Harvard University Press.
- , 1997, Comments at Conference on Transnationalization, Race and Migration, New School for Social Research, Nueva York, febrero.
- WALDINGER, Roger y M. Bozorghehr (eds.), 1996, *Ethnic Los Angeles*, Nueva York, Russell Sage Foundation
- WALDINGER, Roger y Michael Lichter, 2003, *How the other half works: immigration and the social organization of labor*, Berkeley, University of California Press.

- WARE, Carolyn, 1935, *Greenwich Village 1920-1930: A Comment on American Civilization in the Pastwar Years*, Boston, Houghton Mifflin.
- WARNER, W. Lloyd y Leo Srole, 1945, *The social systems of American ethnic groups*, New Haven, CT, Yale University Press.
- WATERS, Mary, 1994, "Ethnic and Racial Identities of Second Generation Black Immigrants in New York City", *International Migration Review*. 27 (4), pp. 975-820.
- , 1996, "The Intersection of Gender, Race and Ethnicity in Identity Development of Caribbean American Teens", en *Urban Girls*, (eds.), Leadbeater and N. Way. New York: New York University Press.
- , 1999, *Black Identities: West Indian Immigrant Dreams and American Realities*, Nueva York, Russell Sage Foundation.
- WATERS, Tony, 1999, *Crime & Immigrant Youth*, Thousand Oaks, Calif, Sage Publications.
- WEBER, Max., 1964, "Politics as a Vocation", en Gerth y Mills (eds.), *From Max Weber*, Oxford.
- WEIGERT, A.J., 1991, "Transverse interaction: a pragmatic perspective on environment as other", *Symbolic Interaction*, 11, pp. 353-363.
- WEINER, Antje, 1997, "Making Sense of the new geography of citizenship: Fragmented Citizenship in the European Union", *Theory and Society*, vol. 26, pp. 531-559.
- WILLIS, Paul, 1977, *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Nueva York, Columbia University Press.
- WYMAN, Mark, 1993, *Round-Trip To America: The Immigrants Return to Europe, 1880-1930*, Ithaca, Cornell University Press.
- WILSON, William Julius, 1987, *The Truly Disadvantaged*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 1996, *When work disappears: the world of the new urban poor*, Nueva York, Alfred A. Knopf.
- WOLF, Eric, 1957, "Closed Corporate Peasant Communities en MesoAmerica and Central Java", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 13 (1).
- , 1959, *Sons of the Shaking Earth*, Chicago, University of Chicago Press.
- ZABIN, Carol y Allie Hughes, 1995, "Economic Integration and Labor Flows, Stage Migration in Farm Labor Markets in Mexico and the United States", *International Migration Review*, vol. 29 (2).
- ZAKE, L. 1981, "The National Department and the Polish American Community, 1916-1923", *Polish American Studies*, 38 (2): 16-25.
- ZHOU, Min., 1999, "Segmented Assimilation: Issues, Controversies, And Recent Research on the New Second Generation", en Charles Hirschman, Philip

- Kasinitz y Josh DeWind (eds.), *The Handbook of International Migration: The American Experience*, Nueva York, Russell Sage Foundation
- ZHOU, Min y Carl Bankston III, 1997, *Growing up American*, Nueva York, Russell Sage Foundation.
- ZOLBERG, Aristide, Astri Suhrke y Sergio Aguayo, 1989, *Escape From Violence, Conflict and the Refugee Crisis in the Developing World*, Nueva York; Oxford University Press.
- , 1999, "Matters of State: Theorizing Immigration Policy", en Josh DeWind, Philip Kasinitz y Charles Hirschman (eds.), *The Handbook of International Migration: The American Experience*, Nueva York, Russell Sage Publications, pp. 71-93 y 94-120.
- y Robert Smith, 1996, *Migration Systems in Comparative Perspective: An Analysis of the Inter-American Migration System with Comparative Reference to the Mediterranean-European System*, Report to US Department of State, Bureau of Population, Refugees and Migration.
- ZÚÑIGA, Víctor y Rubén Hernández León (eds.), *New Destinations for Mexican Migration*, Nueva York, Russell Sage Foundation.

# Índice

AGRADECIMIENTOS .....	5
INTRODUCCIÓN .....	9
<i>Capítulo 1</i>	
LOS INMIGRANTES MEXICANOS EN NUEVA YORK Y PUEBLA: LOS DOBLES CONTEXTOS DE LA VIDA TRANSNACIONAL .....	33
<i>Capítulo 2</i>	
LOS AUSENTES SIEMPRE PRESENTES: LA IMAGINACIÓN Y LA CREACIÓN DE UNA COMUNIDAD POLÍTICA TRANSNACIONAL EN EL ÁMBITO LOCAL .....	77
<i>Capítulo 3</i>	
LA DERROTA DE DON VICTORIO. TRANSNACIONALIZACIÓN, DEMOCRATIZACIÓN Y CAMBIO DE RÉGIMEN EN LOS ÁMBITOS LOCAL, ESTATAL Y FEDERAL .....	105
<i>Capítulo 4</i>	
ESTRATEGIAS DE GÉNERO: ESTABLECIMIENTO Y VIDA TRANSNACIONAL .....	127
<i>Capítulo 5</i>	
“EN TICUANI SE VUELVE LOCO”: LA SEGUNDA GENERACIÓN NEGOCIA DE NUEVO EL GÉNERO EN TICUANI .....	163
<i>Capítulo 6</i>	
“PADRE JESÚS, CUÍDEME”: ADOLESCENCIA, RELIGIÓN Y UBICACIÓN SOCIAL EN NUEVA YORK Y TICUANI .....	195

*Capítulo 7*

REGRESARÉ EL PRÓXIMO AÑO: LA VIDA TRANSNACIONAL EN EL ÁMBITO LOCAL A LO LARGO DE LA TRAYECTORIA DE VIDA . . . . . 241

*Capítulo 8*

DEFENDER EL NOMBRE EN NUEVA YORK Y TICUANI: RAÍCES Y TRANSNACIONALIZACIÓN DE LAS PANDILLAS MEXICANAS . . . . . 267

*Capítulo 9*

“¿POR QUÉ HABRÍA QUE ECHAR A PERDER UN BUEN LUGAR?”: EL REGRESO A UN TICUANI TRANSFORMADO . . . . . 309

CONCLUSIÓN . . . . . 351

BIBLIOGRAFÍA . . . . . 377

# AMÉRICA LATINA Y EL NUEVO ORDEN MUNDIAL

Director: Raúl Delgado Wise

## Títulos publicados

¿ADIÓS AL CAMPESINADO? DEMOCRACIA Y FORMACIÓN POLÍTICA  
DE LAS CLASES EN EL MÉXICO RURAL

*Gerardo Otero*

¿SUSTENTABILIDAD?

DESACUERDOS SOBRE EL DESARROLLO SUSTENTABLE

*Guillermo Foladori • Naina Pierri*

*(Coordinadores)*

AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE EN EL SIGLO XXI.

PERSPECTIVA Y PROSPECTIVA DE LA GLOBALIZACIÓN

*Francisco López Segrera • José Luis Grosso*

*Francisco José Mojica • Axel Didriksson • Manuel Ramiro Muñoz*

*(Coordinadores)*

CLANDESTINOS. MIGRACIÓN MÉXICO-ESTADOS UNIDOS

EN LOS ALBORES DEL SIGLO XXI

*Jorge Durand • Douglas S. Massey*

CONTRIBUCIONES AL ANÁLISIS DE LA MIGRACIÓN INTERNACIONAL Y

EL DESARROLLO REGIONAL EN MÉXICO

*Raúl Delgado Wise • Beatriz Knerr*

*(Coordinadores)*

CONTROVERSIAS SOBRE SUSTENTABILIDAD.

LA COEVOLUCIÓN SOCIEDAD-NATURALEZA

*Guillermo Foladori*

COLAPSO Y REFORMA. LA INTEGRACIÓN DEL SISTEMA BANCARIO

EN EL MÉXICO REVOLUCIONARIO, 1913-1932

*Luis Anaya Merchant*

CRÍTICA DE LA ECONOMÍA VULGAR.

REPRODUCCIÓN DE CAPITAL Y DEPENDENCIA

*J. Osorio*

DEL SIGLO AMERICANO AL SIGLO DE LA GENTE.  
LATINOAMÉRICA EN EL VÓRTICE DE LA HISTORIA  
*Jesús Hernández Garibay*

DESPUÉS DEL QUINTO SOL. CLASE Y RAZA EN NORTEAMÉRICA  
*James W. Russel*

EL MÉXICO DE HOY. SUS GRANDES PROBLEMAS  
Y QUÉ HACER FRENTE A ELLOS  
*Alonso Aguilar Monteverde • Fernando Carmona†*  
*Guadalupe Barajas Zedillo • Rodolfo Barona Soriano*  
*Agustín González • Jesús Hernández Garibay*  
*Cecilia Madero Muñoz • Héctor Magaña Vargas*  
*Ana I. Mariño • Gastón Martínez • Ana Francisca Palomera*  
*Sofía Lorena Rodiles Hernández • Héctor Roldán Pérez*

EN CONTRA DEL NEOLIBERALISMO:  
EL DESARROLLO BASADO EN LA COMUNIDAD  
*Henry Veltmeyer • Anthony O'Malley*

ENFRENTANDO LA GLOBALIZACIÓN.  
RESPUESTAS SOCIALES A LA INTEGRACIÓN ECONÓMICA DE MÉXICO  
*Laura Carlsen • Tim Wise • Hilda Salazar*  
*(Coordinadores)*

FLEXIBLES Y DISCIPLINADOS. LOS TRABAJADORES BRASILEÑOS  
FRENTE A LA REESTRUCTURACIÓN PRODUCTIVA  
*Noela Invernizzi*

HACIA UNA POLÍTICA DE ESTADO PARA  
LA EDUCACIÓN SUPERIOR EN MÉXICO  
*Daniel Cazés Menache • Raúl Delgado Wise*  
*(Coordinadores)*

INDÍGENAS MEXICANOS MIGRANTES EN LOS ESTADOS UNIDOS  
*Jonathan Fox • Gaspar Rivera-Salgado*  
*(Coordinadores)*

LA ERA DE LA MIGRACIÓN.  
MOVIMIENTOS INTERNACIONALES DE POBLACIÓN EN EL MUNDO MODERNO  
*Stephen Castles • Mark J. Miller*

LA GLOBALIZACIÓN DESENMASCARADA:  
EL IMPERIALISMO EN EL SIGLO XXI  
*James Petras • Henry Veltmeyer*

LA TRANSFORMACIÓN DE LA UNIVERSIDAD MEXICANA.  
DIEZ ESTUDIOS DE CASO EN LA TRANSICIÓN  
*Axel Didriksson T. • Alma Herrera M.*  
(Coordinadores)

LOS ESTADOS MEXICANOS. SUS ACTIVOS Y  
SU DINAMISMO ECONÓMICO Y SOCIAL  
*Vidal Garza Cantú • José Polendo Garza • Francisco García Hernández*

MÉXICO EN EL PRIMER AÑO DE GOBIERNO DE VICENTE FOX  
*Raúl Delgado Wise • Carmen Galindo • Luis González Souza*  
*Arturo Guillén • José Merced González • Josefina Morales*  
*Ana García-Fuentes • Isaac Palacios • Juan José Dávalos*  
*Fernando Paz Sánchez • Héctor Díaz Polanco*

NUEVAS TENDENCIAS Y DESAFÍOS  
DE LA MIGRACIÓN INTERNACIONAL MÉXICO-ESTADOS UNIDOS  
*Raúl Delgado Wise • Margarita Favela*  
(Coordinadores)

SANTOS, DURAZNOS Y VINO. MIGRANTES MEXICANOS Y  
LA TRANSFORMACIÓN DE LOS HARO, ZACATECAS Y NAPA, CALIFORNIA  
*Sandra L. Nichols*

# México en Nueva York

Vidas transnacionales  
de los migrantes mexicanos  
entre Puebla y Nueva York

se terminó de imprimir  
en la ciudad de México  
durante el mes de marzo  
del año 2006.

La edición, en papel de  
75 gramos, consta  
de 2,000 ejemplares más  
sobrantes para reposición  
y estuvo al cuidado de  
la oficina litotipográfica  
de la casa editora.





En la actualidad las vidas de muchos inmigrantes mexicanos en Estados Unidos se viven transnacionalmente; los mapas morales y sociales no tienen fronteras físicas. En esta investigación, se analiza a los grupos de inmigrantes de Ticuani, Puebla, asentados en Nueva York desde hace 15 años, como un fenómeno de análisis para conocer por qué un número creciente de migrantes está interesado en mantener y cultivar relaciones con sus pueblos y países de origen y la forma en que estas prácticas afectan a los hijos de estos migrantes en su experiencia de asimilación de la cultura estadounidense. Para tal efecto, su autor, Robert Courtney Smith analiza tres puntos clave: la política de la primera generación, las relaciones de género entre la primera y la segunda generaciones y las experiencias de asimilación de los estudiantes y miembros de las pandillas en la segunda generación, con el fin de reconstruir tanto el proceso de migración como el de asimilación.

