

Mijkailjuitl: entre la alegría, el temor y el orgullo

Un análisis de la migración
transterritorial
Chiconamel-Monterrey



Marissa Rodríguez Sánchez

Mijkailjuitl: entre la alegría, el temor y el orgullo

Un análisis de la
migración transterritorial
Chiconamel-Monterrey

Mijkailjuitl:
entre la alegría, el temor y el orgullo

Un análisis de la
migración transterritorial
Chiconamel-Monterrey

Marissa Rodríguez Sánchez

Serie: Voces Fundamentales: Científicas Sociales y Humanistas
Núm. 2



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Santos Guzmán López

Rector

Mario Alberto Garza Castillo

Secretario General

José Javier Villarreal Álvarez-Tostado

Secretario de Extensión y Cultura

César Morado Macías

Director de Humanidades e Historia

Beatriz Liliana de Ita Rubio

Coordinadora del Centro de Estudios Humanísticos

Rodríguez Sánchez, Marissa (Autora)

Mijkailjuitl: entre la alegría, el temor y el orgullo. Un análisis de la migración transterritorial Chiconamel-Monterrey / Marissa Rodríguez Sánchez, (Autora).

Monterrey, N.L.: Centro de Estudios Humanísticos, UANL, 2025.

217p. (Serie Voces Fundamentales CEH Núm. 2)

Emociones – Migración – Transterritorialidad – Ritual – Antropología

©Universidad Autónoma de Nuevo León

ISBN: 978-607-27-2742-7

ISBN electrónico: 978-607-27-2747-2

Centro de Estudios Humanísticos. Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, Av. Alfonso Reyes No. 4000 Nte. Col. Regina, C.P. 64290, Monterrey, Nuevo León, México. www.ceh.uanl.mx.

Este libro ha sido dictaminado por pares académicos.

Derechos reservados. Se permite la reproducción parcial para fines académicos citando la fuente.

Impreso en Monterrey, Nuevo León, México.

ÍNDICE

Agradecimientos	1
Introducción	3
Entre cerros, altares y discriminación	4
Hacia un desplazamiento de temas clásicos en antropología: migración y emociones	8
Estructura del libro	15
De la migración interna a la migración transterritorial	
¿Y las emociones? Un repaso necesario a las perspectivas tradicionales sobre migración interna	19
Las emociones en clave transnacional	27
Una mirada socioestructural a la experiencia emocional	32
Emociones: herramientas para la interrelación cultural	37
Migración y crisis emocional	41
Unidades de análisis para la migración transterritorial	43

Territorio: una crítica al localismo metodológico	44
De territorio y territorialidad	48
Construcción de relaciones emocionales	51
Circulación de objetos evocativos: rastrear desde la materialidad	53
Migración transterritorial Chiconamel–Monterrey: entre el temor y el orgullo Chiconamel: apuntes contextuales	59
Identidad lingüístico-cultural: primero chiconamelenses, luego nahuas	62
Nociones socioeconómicas de la identidad chiconamelense	66
Nociones del entorno	69
Breve etnografía del movimiento: el trayecto como identidad	71
La migración Chiconamel–Monterey	77
Territorialidad y migración Chiconamel–Monterrey	79
Los territorios y el punto de vista de quien enuncia	90

Monterrey: destino migratorio de alta discriminación	98
Ser chiconamelense en Monterrey	103
Temor a la contaminación ideológica en Monterrey	112
El orgullo de ser chiconamelense	122
El ritual de mijkailjuitl: la alegría y la exclusión Transformación del calendario ritual-emocional	133
Emociones y rituales	149
Nuevas dinámicas rituales	153
Género y jerarquía en el orden ritual	168
La alegría de los coles	177
Las máscaras de pemuche: circulación migratoria de objetos evocativos	185
Conclusiones	197
Bibliografía	205

AGRADECIMIENTOS

MÍ MAESTRO NICASIO HERNÁNDEZ ME HABLÓ de Chiconamel por primera vez y más tarde me invitó a vivir de cerca el mijkailjuitl. Le agradezco esta oportunidad de aprendizaje y, a él y a los suyos, la hospitalidad con la que me recibieron en sus hogares, permitiéndome conocer el pueblo desde dentro y ofrendar en familia. Tlazokamati huel miak.

A los habitantes de Chiconamel: a las y los maestros, a las mujeres, a los niños que me guiaron por la sierra, a los coles, a los músicos y al presidente municipal Alejandro Sánchez. A todas y todos, por su hospitalidad y, sobre todo, por acompañar este trabajo con apertura, compartiendo historias de vida, memorias y los afectos que sostienen a la comunidad. Nochipa ipan noyoltsin.

A Shinji Hirai, porque gracias a su estudio pude imaginar este proyecto y por el aliento que me brindó para desarrollarlo. A Angela Giglia, en memoria, por su guía generosa que ayudó a definir el rumbo de este análisis.

Finalmente, expreso mi gratitud al Centro de Estudios Humanísticos de la UANL y, en particular, a Liliana de Ita, por hacer posible que este libro llegara a publicarse.

INTRODUCCIÓN

ESTE LIBRO ES EL RESULTADO DE LA TESIS realizada durante mis estudios de maestría en Ciencias Antropológicas en la UAM-I (2016-2018). Sin embargo, el impulso y las actividades que lo originaron, nacieron mucho antes de plantearlo como un proyecto académico. En el año 2014, desde Monterrey, acompañé a mi maestro de náhuatl y a su familia, en el viaje de visita a su natal Chiconamel. Se trata de un pueblo nahua enclavado en la sierra veracruzana de la Huasteca Alta. El motivo, como cada año, era celebrar *mijkailjuitl* (día de muertos).

Aquel recorrido, marcado por la intensidad ritual y la vitalidad comunitaria, me permitió advertir aspectos que no figuraban en mapas oficiales ni en documentos institucionales: una relación histórica reciente, pero ya densa, entre ambas localidades y una considerable comunidad chiconamelense asentada en el Área Metropolitana de Monterrey. El nexo entre territorios se había ido tramando por la vía del trabajo, de la religiosidad, de las redes solidarias y los desplazamientos cíclicos; pero también por vía del despojo, del miedo, del orgullo y de la resistencia.

Las conversaciones acerca de lo similar y lo diferente, de la inserción sociolaboral y las experiencias emocionales provocadas por la migración, revelaban un tipo de movilidad anclada precisamente en la festividad de los muertos. Lejos de ser una mera pausa vacacional, esta fecha funcionaba como eje articulador -económico, simbólico y político-, del circuito migratorio Chiconamel-Monterrey. Era, para muchos, el

momento de la visita al terruño, el tiempo del reencuentro con los vivos y con los muertos; la razón íntima y a la vez colectiva que daba sentido a su migración. Era, además, una escena privilegiada para observar cómo los afectos encarnados activan memorias, recrean lugares, resignifican los objetos y refuerzan o fracturan las relaciones sociales, políticas y de pertenencia.

Fue allí, en ese cruce entre ritual y migración, entre la fiesta y la nostalgia, entre lo sagrado y lo político en el marco de los desplazamientos transterritoriales, que comenzó a delinearse la pregunta que orienta este libro: ¿cómo se experimentan y se expresan las emociones en contextos de migración interna cuando el desplazamiento transforma no sólo el lugar donde se vive, sino también las formas de sentir, de recordar y de pertenecer?

Entre cerros, altares y discriminación

La ciudad de monterrey ha sido históricamente un territorio de tránsito y asentamiento migratorio. Como capital industrial y sede de algunos de los conglomerados económicos más relevantes del país, ha atraído poblaciones de distintas regiones. Entre las décadas de los setenta y de los noventa del siglo pasado, la inmigración interna aumentó en un significativo 849%. La población hablante de una lengua indígena pasó de 787 sujetos en 1970 a 7,467 en 1995, y luego a 59,300 en el año 2015, de los cuales la gran mayoría se concentra en el Área Metropolitana de Monterrey AMM (CDI; 2016). Del total de la población indígena en Nuevo León, 58.4% son hablantes de náhuatl provenientes principalmente de las Huastecas

veracruzana, potosina e hidalguense. Respecto de la población total en el estado, las comunidades indígenas representan el 1.16% de los habitantes (CDI, 2016).

A pesar de su considerable presencia, las prácticas discriminatorias contra las personas indígenas son persistentes y estructurales, manifestándose en ámbitos como el laboral, educativo y habitacional. La afluencia en aumento ha transcurrido sin que existan políticas de inclusión cultural efectivas, lo que ha agravado su marginación urbana (Feldman, 2020). La Encuesta Nacional sobre Discriminación registró que cerca del 40% de la población indígena ha sufrido discriminación al intentar acceder a servicios públicos, en contextos laborales o escolares (ENADIS, 2017). Esta combinación de violencia y falta de reconocimiento institucional, ha fomentado estrategias de auto-invisibilización: muchas personas indígenas dejan de hablar su lengua materna en espacios públicos, ocultan sus orígenes o asumen identidades mestizas como mecanismos de supervivencia urbana, procesos que han sido descritos como una forma de auto-ocultamiento cultural (Olvera et.al., 2011) impulsada por la presión social (López, Moreno & Picazzo, 2024).

El caso de la comunidad chiconamelense, sin embargo, no encajan en esa narrativa. En sus trayectorias, se advierte una apropiación territorial y una participación política muy activa, tanto en el pueblo como en Monterrey, principalmente a través de las ocupaciones laborales que efectúan en la ciudad, ligadas a prácticas identitarias y distribuidas bajo

una clara división de género. Por un lado, procuran limitar al mínimo las relaciones cotidianas con regiomontanos, mientras, por otro, estrechan vínculos con paisanos, impulsados por un sentimiento de protección cultural y por la prevención ante una potencial “contaminación ideológica”. La religión católica, manifestada en prácticas de religiosidad popular, opera como espacio de interacción controlada con la sociedad local; desde ahí, algunos migrantes asumen un papel de guardianes morales, convencidos de tener una fe más firme que la de los urbanos.

Ese orgullo por el origen es reiterado, afirmado y defendido, e incluso se materializa en la disposición del espacio doméstico. Aunque en Monterrey no se celebran los rituales anuales más importantes del calendario chiconamelense —el carnaval, la fiesta patronal o *mijkailjuitl*—, los hogares migrantes están decorados permanentemente con objetos rituales asociados al Día de Muertos. Estos funcionan como puentes afectivos entre territorios, evocando no sólo un lugar, sino una forma particular de sentirlo. A diferencia de las otras fiestas, que por un tiempo dejaron de celebrarse tras el éxodo masivo, *mijkailjuitl* ha conservado su fuerza simbólica y emocional. Por ello, los vínculos afectivos, económicos y políticos que se reactivan durante estas fechas, permiten observar cómo la migración no disuelve las prácticas, sino que las resignifica.

Chiconamel, ubicado en el norte del estado de Veracruz, tiene una población aproximada de 3,600 habitantes mayoritariamente nahuas (INEGI, 2020); es cabecera de 61 localidades rurales y se encuentra catalogado como uno de los

municipios con mayor grado de rezago social y marginación en la región huasteca (CONEVAL, 2020). Si bien la migración internacional es escasa, la migración interna se ha constituido como un componente estructural de la vida social y económica. Las calles del pueblo que habitualmente se hallan vacías el resto del año, en fechas de *mijkailjuitl*, se llenan con la comunidad migrante de visita; las casas se habitan nuevamente y el pueblo recobra temporalmente su vitalidad entre la fiesta, las danzas y los altares dispuestos en la sierra.

Por lapso de cuatro años, entre 2014 y 2017, realicé trabajo de campo en Monterrey de forma extendida y, en Chiconamel, lo hice durante estas festividades, lo cual me permitió identificar patrones de movilidad que no han sido registrados en los documentos oficiales, pues no existen estudios previos de esta migración. A partir de 47 entrevistas semiestructuradas, emergió un dato revelador: en prácticamente cada familia, al menos una persona había migrado, siendo Monterrey el destino más recurrente. Aunque no existen estadísticas que documenten con precisión el inicio de este flujo migratorio, la memoria colectiva sitúa sus orígenes en los primeros años de la década de 1990, asociándolos con la intensificación de las crisis agrícolas y la disminución de apoyos institucionales al campo.

Ahora bien, las ciencias sociales en décadas pasadas, tendían a abordar los procesos migratorios internos en general y en particular en Monterrey, desde enfoques fragmentarios, ya sea aduciendo la ciudad como lugar de paso hacia Estados Unidos, o bien, describiéndola como un polo de atracción

migratoria bajo lógicas estructural-funcionalistas. En ambos casos, los sujetos migrantes fueron representados muchas de las veces como actores movidos exclusivamente por causas económicas, lo cual dejaba fuera del análisis su agencia, sus decisiones, vínculos afectivos y formas de habitar la ciudad. Este estudio parte de la necesidad de replantear esa mirada, incorporando las experiencias emocionales, trayectorias y sentidos que los propios migrantes otorgan a su desplazamiento y asentamiento.

En este paisaje entre cerros, altares y la experiencia del desarraigó en una ciudad caracterizada por el rechazo a formas de vida indígena, se tejen los desplazamientos transterritoriales que explora este libro. La migración, lejos de ser una ruptura, se convierte en una forma densa de continuidad y sentido. Y las emociones, lejos de ser residuales o anecdóticas, emergen como clave para comprender cómo se habita, se recuerda y se lucha desde lo identitario.

Hacia un desplazamiento de temas clásicos en antropología: migración y emociones

Este texto se sitúa en dos campos clásicos de la antropología: la migración y las emociones. El primero, ampliamente abordado mediante marcos teóricos robustos en constante reevaluación para dar respuesta a las complejidades de los fenómenos en diversos tiempos y lugares. El segundo, las emociones, presente desde los orígenes de la disciplina, en las etnografías clásicas (Calderón, 2012) e incluso antes, en las reflexiones filosóficas sobre la conducta humana. Fue, no obstante, una

dimensión implícita, secundaria o incluso descartada durante largo tiempo en las ciencias sociales.

La configuración de una teoría particular para su análisis, se dio sólo después de las teorías provenientes del posestructuralismo, de los estudios culturales, de la sociología interpretativa, del feminismo y los estudios de género, para traer a la luz la naturaleza relacional de las emociones (Lutz, en Calderón: 22) y con ello evidenciar que la motivación de los afectos siempre proviene del exterior; es decir, de la interacción social que atañe directamente a la labor antropológica.

Este renovado interés por los afectos, no puede reducirse a un momento específico ni a una sola corriente. Su emergencia responde a múltiples factores —teóricos, históricos, disciplinarios (Fernández Poncela, 2012)— y ha dado lugar a una vasta producción que atraviesa campos disciplinares de las ciencias sociales. Tal auge, sin embargo, ha complicado también su delimitación conceptual y metodológica (Lara & Enciso, 2013), y persiste una tensión entre los abordajes estructurales, interpretativos y fenomenológicos. No obstante, encontramos convergencias extendidas, como el rechazo a las visiones esencialistas o universalistas de las emociones, así como el consenso acerca de la variabilidad de las culturas afectivas (Le Breton, 2012).

Uno de los puntos críticos ha sido la herencia de la dicotomía razón-emoción, que se multiplica en la contraposición entre naturaleza-cultura, objetivo-subjetivo, etc. Esta división, de raíz positivista y raigambre estructuralista, relegó por décadas las emociones al ámbito

de lo irracional, como si no fuesen parte legítima del análisis científico. En cambio, una reevaluación socioestructural busca entender cómo los sujetos significan su experiencia a través de las experiencias emocionales. No sólo cómo se interpreta el mundo, sino de qué modos se produce, modela y se habita a través de los afectos. En otras palabras, las emociones son herramientas fundamentales para llevar a cabo la evaluación de las situacionalidades experimentadas en las interrelaciones culturales.

Esta apuesta analítica implica, asimismo, interrogar el modo en que producimos conocimiento en el campo antropológico; cómo describir sin caer en el espejismo de la neutralidad; qué lugar ocupa la subjetividad del investigador y la de sus interlocutores, entre otras cuestiones. Estas preguntas se vinculan con el debate ya clásico sobre la “autoridad etnográfica” (Clifford, 1983; Marcus & Fischer, 1986); es decir, la necesidad de reconsiderar tanto las condiciones de la representación como la densidad afectiva de lo vivido (Rosaldo, 1989), así como poner en duda las teorías hegemónicas que pretendían abarcar una amplia gama de fenómenos sociales bajo el mismo tratamiento, partiendo del supuesto tácito homogeneizante de las experiencias emocionales en todas las culturas.

Tal descreimiento en posturas paradigmáticas deriva en una multiplicidad de perspectivas interpretativas. Si una gran teoría buscaba registrar lo regular y lo uniforme, la antropología de aquí en adelante se orientará a aquello que escapa a la teoría totalizadora, haciendo hincapié en la

contextualización de los problemas sociales, en los sentidos de la vida social de quien la protagoniza, en la explicación de las singularidades, de las excepciones y en la indeterminación en los fenómenos observados (Marcus y Fischer: 29).

El momento actual representa, pues, una etapa de intensa experimentación conceptual, en la que se buscan nuevas herramientas para describir la realidad social y comprender los procesos de producción cultural más allá de las fuentes hegemónicas tradicionales. Sin embargo, esta búsqueda no implica un rechazo absoluto de los marcos teóricos que antes dominaron el campo; por el contrario, muchos de ellos son reactivados, resignificados o tensionados críticamente. La creatividad se convierte en motor metodológico y epistémico, impulsando abordajes que, si bien conservan el interés por objetos y fenómenos clásicos de la investigación antropológica, los analizan ahora desde perspectivas más situadas, sensibles a las particularidades históricas, territoriales y afectivas. Así, los saberes acumulados conviven con la apertura hacia nuevos temas, actores y experiencias sociales, en un esfuerzo por captar la complejidad del presente, sin renunciar al legado crítico de la disciplina.

Desde este desplazamiento teórico y metodológico de la vida emocional en sociedad, resulta pertinente replantear también la manera en que se ha conceptualizado la migración en el ámbito académico; particularmente en lo que atañe a las migraciones internas -que es el caso que se presenta en este estudio. Así, una definición clásica ampliamente aceptada para ésta, indica que se refiere a aquellos “desplazamientos

territoriales [en los que] se cruzan límites jurídico administrativos municipales, estatales o regionales" (Cruz, 2015: 9). Aceptando esta definición como punto de partida para el análisis de la migración interna, se presume que el aparato gubernamental logra efectivamente precisar las dinámicas sociales y culturales que se llevan a cabo dentro de sus fronteras a partir sólo de una delimitación jurídico administrativa, en apariencia, sin conflicto.

Empero, en la realidad, los desplazamientos no son realizados mecánicamente por un agente que advierte el cambio territorial por sus características jurisdiccionales; antes bien, los sujetos reconocen los territorios y se reconocen pertenecientes o ajenos a estos, amén de las relaciones sociales y de las variaciones culturales. Además, el traspaso amplio y las evidencias migratorias muestran la interconexión, por variados medios, de los territorios de origen y destino. Entonces, aquí se propone reformular su abordaje bajo el concepto de "migración transterritorial". Este concepto enfatiza que no se trata simplemente de traspasar fronteras administrativas, estatales o municipales, sino de atravesar territorios que, más allá de su delimitación legal, poseen densidades históricas, afectivas y simbólicas.

Asimismo, la migración transterritorial -como se formula en detalle más adelante-, contempla el análisis de la transmutación del poder y del estatus que los sujetos migrantes detentan según el lugar que ocupen en las socioestructuras, en uno y otro(s) territorio(s). Esto es, que el (auto)reconocimiento identitario es relacional en sentido profundo, lo mismo que

las emociones. De ello derivan los tipos de relaciones sociales, políticas y económicas que las comunidades migrantes logren o no establecer en cada espacio; de la mano, las experiencias emocionales que los desplazamientos, el desarraigamiento, el encuentro y desencuentro con los territorios y con los otros, susciten en ellas.

En resumen, desde el abordaje de la migración transterritorial, se descentraliza el aspecto geopolítico para comprender el espacio como agente externo que motiva o frena los desplazamientos a partir de los afectos que despiertan en los sujetos que, a su vez, se hallan colocados en un lugar socioestructural particular dependiente de su origen, auto-adscripción y características interseccionales. Por lo tanto, proponer el acercamiento desde la transterritorialidad, no significa permutar llanamente la nomenclatura, sino que pretende lograr un alcance analítico mayor para comprender los fenómenos migratorios que tienen lugar dentro de un territorio nacional, en una escala afectiva.

El estudio antropológico de la vida emocional de las comunidades migrantes, se ha especializado en la migración transnacional debido al alejamiento espacial de sus actores que repercute en transformaciones sociales allende las fronteras nacionales, de lo que se presumen cuotas emocionales más profundas por el encuentro con nuevos territorios culturales. Los estudios transnacionales de la migración han abordado la dimensión afectiva de estos procesos, reconociendo que no sólo transforma estructuras sociales, sino también vínculos, emociones y subjetividades (Hirai, 2009; Besserer, 2014; Ariza y D'Aubeterre, 2009; Asakura, 2014).

Destacan la circulación simultánea de personas, ideas, símbolos y objetos entre territorios distantes, desmontando la idea de una escisión entre lugares de origen y destino, a pesar de la lejanía geográfica. De igual manera, se observa críticamente los efectos emocionales tanto en quienes se desplazan como en quienes permanecen en los lugares de origen. Las emociones, en este marco, no se entienden simplemente como vivencias íntimas, sino como parte de una red compleja de relaciones que se entrelazan con condiciones materiales, valores compartidos y formas de habitar los espacios recorridos. Migrar no sólo implica moverse físicamente; implica también transformar lugares, afectos, vínculos y sentidos de pertenencia.

Mientras este enfoque ha sido ampliamente desarrollado para analizar las migraciones internacionales, la dimensión emocional en los fenómenos migratorios internos seguía prácticamente inexplorada a pesar de su complejidad y su potencial transformador. El caso que aquí se presenta apunta precisamente a cubrir esa laguna. En contextos de acelerada urbanización como el mexicano (Cruz, 2015), donde la migración interna ha transformado profundamente tanto las estructuras urbanas como las rurales, los desplazamientos no pueden comprenderse sólo como respuesta a factores estructurales como los económicos. Es necesario considerar cómo inciden en la vida emocional de quienes migran, en su percepción del mundo, en su relación con el pasado, en su manera de habitar el presente.

Por estas razones, me propuse indagar hasta qué punto los marcos conceptuales de los estudios transnacionales

podían emplearse para iluminar las experiencias emocionales que se viven dentro de las fronteras del país. En este sentido, Monterrey —mi ciudad natal— y el estado de Nuevo León, marcados históricamente por el tránsito y la recepción migratoria, reclaman una comprensión más profunda de los procesos emocionales que experimentan quienes protagonizan estas trayectorias.

En suma, hablar de migración transterritorial es hablar de movimientos que desbordan mapas administrativos. Es atender a los afectos que cruzan los cuerpos, a las cosas que los acompañan en su tránsito, a los lazos que se cortan y rehacen, a las transformaciones que no caben en las categorías censales. Y, sobre todo, es reconocer que, incluso dentro de las fronteras de un mismo país, migrar puede ser una experiencia crítica, dolorosa y productiva, que moviliza tanto estructuras sociales como emociones profundas.

Estructura del libro

Este libro se compone de tres capítulos que, si bien abordan dimensiones distintas del fenómeno migratorio, comparten una preocupación común: comprender cómo las emociones moldean y son moldeadas por las trayectorias migratorias de los habitantes del pueblo nahua de Chiconamel, Veracruz, particularmente en su vínculo con la ciudad de Monterrey. A lo largo de sus páginas se articulan diversos marcos teóricos y metodológicos, se presentan escenas etnográficas y se exploran con detenimiento los lenguajes emocionales que emergen entre quienes migran, quienes permanecen y quienes retornan.

El primer capítulo plantea un diálogo entre los estudios clásicos de migración interna, los enfoques transnacionales y la perspectiva socioestructural de las emociones, con el fin de proponer el concepto de migración transterritorial. A través de una revisión crítica, se identifica que, si bien ha habido intentos por considerar las subjetividades de los migrantes indígenas en zonas urbanas, sigue pendiente una teoría de las emociones que permita comprender con mayor precisión las transformaciones sociales derivadas de la movilidad interna. La noción de “circuito migratorio” sirve como punto de partida para pensar los vínculos entre territorios desde una lógica de circulación constante de personas, afectos y objetos, en una perspectiva que se nutre tanto de la etnografía multisituada propuesta por Marcus (2001) como de la teoría relacional de las emociones formulada por Kemper (1978) y Barbalet (2001), donde el poder y el estatus juegan un papel clave. Desde esta articulación, el capítulo propone atender tres dimensiones analíticas: el territorio, las relaciones emocionales y la circulación material, cuestionando la rigidez de las fronteras geopolíticas y proponiendo, en su lugar, una lectura conectiva y afectiva de los espacios migratorios.

En el segundo capítulo, la atención se desplaza hacia el trabajo de campo realizado en Chiconamel y Monterrey. A través del análisis de relatos y viñetas etnográficas, se busca reconstruir temporalmente el proceso migratorio masivo entre ambos territorios y comprender su inscripción en una estructura social más amplia. El capítulo explora cómo los sujetos narran su pertenencia y su autoadscripción chiconamelense desde una carga emocional marcada por

el desarraigo, el deseo de retorno y el temor. Esta última emoción —el miedo en el destino migratorio— es tratada no sólo como experiencia individual, sino como índice de una crisis emocional que atraviesa a las comunidades migrantes. La migración aparece así como un fenómeno simultáneamente económico, político y afectivo, en el que se reconfiguran sentidos de identidad, modos de estar en el mundo y relaciones con el entorno urbano.

El tercer capítulo se centra en el calendario ritual-emocional de Chiconamel, y en cómo éste se ha visto modificado por el impacto de la migración. A partir de la transformación de las fiestas tradicionales —el Carnaval, la fiesta patronal de Nuestra Señora de la Asunción y, sobre todo, las celebraciones de *mijkailjuitl*— se observa una reorganización temporal y afectiva del vínculo entre los migrantes y su comunidad de origen. La fiesta de muertos ha cobrado una centralidad particular como espacio de reunión, retorno simbólico y expresión colectiva de la alegría, inscribiéndose en un régimen sentimental donde los afectos no sólo se expresan, sino que se codifican socialmente. A través del análisis de los discursos, gestos y silencios que acompañan los rituales de *mijkailjuitl*, se revela cómo las emociones operan como forma de clasificación social, diferenciando roles, funciones y lugares según el género y la trayectoria migratoria.

En este mismo capítulo, se introduce el análisis de los objetos evocativos, con especial atención a las máscaras de pemuche utilizadas por los coles en las danzas rituales. Estas máscaras son seguidas no sólo en su uso festivo, sino en su desplazamiento entre territorios, develando cómo la materialidad puede vehicular relaciones emocionales, memorias compartidas y formas de presencia. Para este análisis se retoma la propuesta de Gumbrecht (2005) sobre la “producción de presencia”, que permite pensar los objetos más allá de su función simbólica, como cuerpos sensibles que afectan y conectan a quienes los portan, los crean o los esperan.

DE LA MIGRACIÓN INTERNA A LA MIGRACIÓN TRANSTERRITORIAL

¿Y las emociones? Un repaso necesario a las perspectivas tradicionales sobre migración interna

AUNQUE LA MIGRACIÓN INTERNA ha generado estudios significativos, sobre todo en torno a desplazamientos indígenas, movimientos urbano-urbanos y procesos de retorno, la producción antropológica en México se ha concentrado mayoritariamente en la migración internacional, con énfasis en la relación con Estados Unidos y en la frontera norte (Cruz, 2015; Lozano, 2002). Diversos balances señalan que este sesgo se observa en la mayor atención académica al eje transnacional y en la consolidación de marcos analíticos organizados alrededor de ese vínculo (Rivera-Sánchez, 2017).

En particular, las investigaciones se han multiplicado alrededor de fenómenos como el cruce indocumentado, el control fronterizo y la securitización de la movilidad, que han ocupado un lugar central en la agenda reciente (Meneses, 2019; Perelló, 2022). El predominio de lo internacional no responde necesariamente a una complejidad intrínsecamente mayor que la migración interna, sino a la centralidad económica, política y mediática que adquiere la relación México-Estados Unidos en el debate público y académico (Herrera, 2012).

La historia de esta línea de investigación muestra los intentos por conciliar los abordajes de la migración interna e internacional, tal como lo apuntan, entre otros, Rivera (2017) y Durand (1986); como afirma este último “la dicotomía ha preocupado a varios investigadores, aunque sus esfuerzos por

superarla no han fructificado" (49). Podemos constatar que, en efecto, nos encontramos ante dos fenómenos diferenciados en principio por cuestiones geográficas y jurídicas, cuyas consecuencias en las estructuras sociales y en otros órdenes de la vida de los migrantes suponen enfoques metodológicos propios en lo específico. No obstante, no son necesariamente incompatibles, toda vez que las premisas básicas de la migración, éstas son: el desplazamiento entre espacios de origen y destino, y el encuentro de los actores migrantes con una nueva sociedad a partir del establecimiento más o menos prolongado en el territorio de destino, son compartidas en ambas modalidades de la migración.

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

que del interno, puesto que éste último comporta características multifacéticas cuyas derivas inciden directamente en la transformación social del país (Cruz, 2015); habrá de puntualizarse que dicha transformación acontece a través de las experiencias individuales y grupales de los sujetos, cuyas vidas, al igual que las estructuras nacionales, se ven transtornadas por el desarraigo y la posterior inserción en un espacio social que no es el propio.

Los análisis sobre la realidad contemporánea muestran que los procesos de la migración interna se han complejizado en las últimas décadas. En nuestro país, dice Cruz Piñeiro, se "ha experimentado un progreso acelerado de urbanización que

ha transformado las estructuras urbanas y regionales" (2015: 9). La migración indígena de las zonas rurales a las ciudades ha ido en aumento, así como la migración de mujeres y de niños, reconfigurando el paisaje nacional, problematizando las adscripciones étnicas y de identidades (Cárdenas, 2014); se han modificado las estrategias laborales y políticas de los sujetos migrantes ante los procesos de globalización neoliberal y las estrategias de desarrollo con la consiguiente descampesinización (Salas *et.al.*, 2011: 160) entre otros. Aunque los fenómenos resultantes de la migración interna, tanto sociales e individuales son muy diversos, las aproximaciones teóricas para analizarla se han centrado principalmente en estudiar macroprocesos histórico-económicos como los causantes directos de las desigualdades territoriales.

En este sentido, la literatura tradicional sobre migración interna, arguye la precariedad de bienes y servicios en los territorios de origen o de la atracción de los lugares de destino por la oferta laboral o necesidad de mano de obra de los migrantes, forzados primero al desplazamiento, luego a permanecer de manera indefinida y en gran medida involuntaria en el destino migratorio. Esto no debe tomarse por regla general, pues de acuerdo con Pérez Monterrosas (2010) -que a su vez recupera de Mines, 1981 y Massey *et. al.*, 1987- afirmamos que las razones que propician la migración no son las mismas que la sostienen y deben ser tomadas en cuenta las dinámicas internas de los migrantes, en contienda social y política permanente en torno a la vida emocional individual y colectiva que ilustran el fenómeno migratorio interno de

manera más puntual. Por lo tanto, existe la deuda, desde las ciencias sociales, por abonar a una comprensión más profunda del fenómeno migratorio interno con nuevos marcos teóricos y metodológicos, acordes tanto a las evidencias empíricas como a una renovada perspectiva antropológica que priorice la indagación del sentido de la vida social y emocional de quien la protagoniza.

En las últimas décadas, el estudio de la migración interna en México ha estado dominado por marcos teóricos que privilegian las condiciones estructurales del desarrollo económico y la distribución desigual de oportunidades a nivel regional. Desde una perspectiva histórico-estructural, se ha buscado explicar los desplazamientos poblacionales como respuesta a las asimetrías generadas por el modelo de crecimiento urbano-industrial, las brechas centro-periferia y la configuración jerárquica del territorio nacional (Juárez Díaz & García Amador, 2025). Este enfoque parte de una lectura macroeconómica que entiende la migración como una estrategia de sobrevivencia ante la exclusión sistemática de vastas regiones rurales, indígenas o marginadas del proyecto de modernización. En esta línea, las ciudades aparecen como centros de atracción que concentran capital, empleo e infraestructura, mientras que los lugares de origen se caracterizan por el estancamiento productivo, la precarización del campo y la expulsión sistemática de población.

En paralelo, los enfoques estructural-funcionalistas han puesto su atención en los factores de expulsión y atracción desde una lógica más individualista. Se ha subrayado la

importancia de las redes solidarias, las percepciones subjetivas de oportunidad, las habilidades personales y las etapas del ciclo de vida como elementos que influyen en la decisión de migrar (Pintor-Sandoval & Israel-Cazares, 2023). Aunque estas aproximaciones han sido útiles para complejizar el análisis, introduciendo variables como la edad, el género o el acceso a información, tienden a asumir que las decisiones migratorias pueden explicarse a partir de un cálculo racional entre costos y beneficios, sin adentrarse a fondo en los procesos afectivos, morales o relacionales que forman parte altamente significativa de dicha elección.

Otras perspectivas recientes han intentado superar el reduccionismo económico integrando nociones como “condición y calidad de vida” o “ciclo de vida familiar”. Estas propuestas reconocen la existencia de dinámicas subjetivas, pero las subordinan a estructuras materiales, manteniendo el foco de análisis en las características objetivas del lugar de destino: ingresos, acceso a vivienda, servicios públicos, transporte o inserción laboral (Cruz, 2015). Esta orientación conserva una idea de los espacios migratorios como unidades cerradas, fragmentadas, estudiadas en función de sus características internas, sin atender a las conexiones dinámicas, afectivas y materiales que los vinculan entre sí. El territorio de origen y el de destino continúan pensándose como entidades separadas, más que como espacios interrelacionados por trayectorias y circulación de personas en movimiento

En este marco, el estudio sistemático de la dimensión emocional en contextos internos de migración, ha permanecido notablemente sin desarrollo o tratada de manera secundaria. No obstante, algunos trabajos etnográficos han dejado entrever la intensidad afectiva de los procesos de movilidad, especialmente cuando se trata de población indígena en contextos urbanos. Cristina Oehmichen (2002), por ejemplo, en su investigación sobre mujeres mazahuas que migran de Michoacán y del Estado de México a la Ciudad de México, documenta transformaciones en las relaciones familiares, los vínculos de comunidad y las formas de expresión emocional. En su estudio, demuestra que la migración no sólo produce un cambio geográfico, sino también una ruptura con los códigos afectivos tradicionales, dando lugar a nuevas configuraciones del cuidado, del afecto y de la corporalidad.

Además, la autora advierte una coincidencia entre sus propias observaciones y las precedentes hechas por Oscar Lewis en sus paradigmáticos trabajos sobre la “subcultura de la pobreza” (Lewis, 1986) en México. Ambos estudios manifiestan que, como una derivación de la migración, las relaciones familiares y sociales tradicionales, se ven transformadas y, con ello, las formas de expresión emocional, así como la impresión de la recepción del afecto y la cercanía o lejanía emocional entre los miembros de la familia migrante.

En un registro distinto, pero complementario, Daniel Hiernaux (2005) da cuenta de cómo la experiencia migratoria se inscribe en la memoria de los sujetos como una vivencia dolorosa, marcada por silencios, pudores y descargas

emocionales intensas. En su análisis sobre *La inserción urbana de la población indígena en la Ciudad de México*, que versa sobre grupos indígenas urbanos en la Ciudad de México, recoge relatos que emergen como verdaderas irrupciones afectivas, donde la evocación del pasado rural despierta llanto, temblores, nudos en la garganta. La migración, en este caso, no es sólo tránsito o inserción laboral: es también una fractura que afecta las formas en que los sujetos recuerdan, narran y sienten.

No obstante estos aciertos en la materia, no se ha trazado aún una línea claramente orientada a desarrollar un sistema analítico robusto que tenga como eje central el fenómeno emocional para, desde ahí, explicar de forma articulada los procesos migratorios. De este modo, la literatura especializada ha tendido a encuadrar los hallazgos afectivos como elementos periféricos, como si las emociones fuesen detalles secundarios en un fenómeno cuya relevancia residiría exclusivamente en su dimensión económica, demográfica o política. Incluso en aquellos estudios que abordan directamente las afectaciones subjetivas, como los que se enfocan en la salud mental y el bienestar psicosocial de los migrantes, el abordaje de las emociones suele quedar limitado a categorías clínicas o funcionales.

En este sentido, las afirmaciones de Ramos Tovar (2009) resultan ilustrativas, ya que permite visibilizar la dimensión emocional de la experiencia migratoria, incluso cuando se trata de migraciones no forzadas. Pone de relieve cómo los contextos de recepción, marcados por barreras idiomáticas, precariedad laboral y falta de apoyo, inciden

en la salud mental de los migrantes, dejando ver que el sufrimiento emocional forma parte constitutiva del proceso de desplazamiento, más allá de su carácter legal o voluntario:

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

La revisión de estos enfoques revela una constante: la dimensión emocional de la migración interna ha sido reconocida de forma dispersa, parcial y casi siempre como efecto colateral, más que como eje analítico. Si bien existen estudios que registran emociones (en testimonios, en gestos, en silencios), no se ha articulado en el campo una teoría de las emociones que permita comprender cómo éstas participan activamente en la toma de decisiones, la construcción del territorio, la transformación de los vínculos o la configuración identitaria y sociopolítica del sujeto migrante.

Frente a este vacío, resulta imperante volver la mirada a los estudios sobre migración transnacional, donde la emocionalidad ha sido abordada con mayor profundidad en los últimos años. Paradójicamente, estos enfoques, nacidos

para analizar la circulación de personas y objetos entre países, han retomado conceptos desarrollados originalmente para estudiar la migración interna (Rivera, 2017). Esta línea ha permitido abrir preguntas sobre el papel de las emociones en la producción de sentido, pertenencia y agencia en contextos de movilidad, planteando una alternativa teórica valiosa para repensar la migración no como desplazamiento mecánico, sino como proceso afectivo, intersubjetivo y transformador.

Las emociones en clave transnacional

El concepto de circuito migratorio, propuesto originalmente para el análisis de la migración interna (Durand, 1986), resultó fundamental para colocar el aspecto móvil de la migración en el núcleo del problema. Este enfoque permitió centrar la atención en la circulación de actores sociales y en los objetos, saberes y bienes que estos transportan consigo, estableciendo conexiones materiales y simbólicas entre diversos espacios migratorios. No obstante, el énfasis inicial en los desplazamientos internos fue desplazado progresivamente hacia un uso más amplio de la noción de “circuito” como articulador entre procesos de migración interna e internacional, con especial interés en las redes sociales compartidas, los vínculos mantenidos entre migrantes y no migrantes, y la construcción relacional de espacios transnacionales (Rivera, 2017: 43).

Este giro conceptual vino acompañado también de un viraje metodológico y analítico. Los estudios de circuitos sentaron las bases para el desarrollo de enfoques sobre circuitos migratorios transnacionales (Rouse, 1991) o, en términos más

amplios, de migración transnacional (Appadurai, 1996). Estas perspectivas desplazaron el foco hacia unidades analíticas que superaran lo familiar y lo interpersonal, abriendo paso al examen de conexiones entre comunidades, localidades e incluso ciudades en distintas escalas. El interés se desplazó así hacia la forma en que las relaciones sociales migratorias se anclan en estructuras históricas más amplias y en dinámicas relacionales que exceden el mero contacto individual.

En las últimas décadas, particularmente en el contexto latinoamericano y, de manera más destacada, en el caso de México hacia Estados Unidos, las reformulaciones metodológicas para estudiar la migración internacional han incorporado enfoques que articulan las experiencias migratorias con sus efectos en los territorios de origen. De este modo, se ha prestado creciente atención a las formas de vinculación entre migrantes y no migrantes, y a la constitución de espacios relacionales de pertenencia afectiva más allá de la mera presencia física.

El reconocimiento de que las emociones constituyen una dimensión estructurante de la experiencia migratoria ha sido clave en esta transformación. El giro afectivo en los estudios migratorios ha traído consigo la incorporación de conceptos como la economía política de los afectos (Besserer, 2014), la economía política de la nostalgia (Hirai, 2009), la conyugalidad a distancia (Ariza y D'Aubeterre, 2009), los regímenes de sentimientos (Besserer, 2014) o la maternidad a distancia (Asakura, 2014), entre otros. Estos marcos han permitido dimensionar las repercusiones de la vida emocional

de los migrantes desde una mirada que reconoce la densidad histórica, simbólica y política de sus afectos.

Al situar estos fenómenos en el marco más amplio de la mundialización, la expansión tecnológica, los desplazamientos masivos y la circulación intensificada de bienes, personas, símbolos e ideas, estas aproximaciones han contribuido a erosionar la rigidez de las fronteras espacio-temporales. Desde esta perspectiva, se cuestiona la dicotomía entre territorios de origen y de destino, desafiando la visión tradicional que presupone una separación radical entre los migrantes y quienes permanecen en sus lugares de origen.

Sin embargo, esta dilución no implica una desaparición de los límites ni de sus efectos. Al contrario, la persistencia de las divisiones geográficas sigue siendo un factor determinante en la estructuración de nuevas formas de intercomunicación, desigualdad y conflicto. En este sentido, si bien se cuestiona la escisión absoluta entre movilidad e inmovilidad, se reconoce que la distancia física y simbólica continúa operando como un eje de diferenciación social y emocional en ambos lados del proceso migratorio.

Uno de los aportes más significativos de estos estudios ha sido visibilizar cómo los efectos de la migración se sienten con igual fuerza en los espacios de origen, incluso entre quienes no participan directamente del trayecto migratorio. La inmovilidad espacial no equivale a desconexión emocional: los sujetos que permanecen en sus comunidades viven la migración de manera activa, la interpretan, la comentan, la sienten, la critican y la sostienen en múltiples formas. Hirai

(2009) advierte que obviar estas repercusiones en los estudios implica proyectar una imagen distorsionada de los lugares de origen, como si en ellos reinara una supuesta armonía homogénea. Esta omisión, advierte, invisibiliza la desigualdad estructural que opera también en dichos espacios, impidiendo comprender las relaciones asimétricas de poder que emergen entre los migrantes y sus comunidades dentro de las conexiones transnacionales (Hirai, 2009: 70).

La metodología privilegiada para abordar estos fenómenos ha sido la etnografía multisituada, tal como fue formulada por George Marcus (2001). Esta metodología propone literalmente “seguir” un elemento –ya sea una persona, una metáfora, un objeto, un conflicto, una biografía– a lo largo de distintas ubicaciones, observando sus transformaciones, desbordamientos y modulaciones contextuales. Lejos de aspirar a una totalidad, la etnografía multisituada mapea las conexiones que revelan la arquitectura global desde los márgenes, atendiendo a las variaciones relacionales entre actores, escalas y lugares.

Una de sus contribuciones más importantes ha sido colocar al etnógrafo como parte constitutiva del proceso de conocimiento. Al acompañar a los sujetos migrantes en sus desplazamientos, el investigador vive también una experiencia de tránsito, modificando su propia posición dentro del campo social. Esta dimensión relacional, experiencial y situada le permite observar en primera persona los modos en que las jerarquías, valores y códigos se reconfiguran en el trayecto, y cómo dichas transformaciones afectan tanto a los migrantes como al propio trabajo de investigación.

La etnografía multisituada permite, además, documentar las formas en que los sujetos construyen sus vínculos sociales a través de objetos, tecnologías, saberes y prácticas que circulan de manera compleja entre territorios. En este entramado, las emociones emergen como uno de los canales más expresivos del poder, pero también de la agencia y la creatividad de los actores. Aquí es donde el estudio de las emociones adquiere una potencia analítica particular. Lejos de concebirlas como meras expresiones individuales o como un residuo subjetivo, las emociones se entienden como construcciones sociales mediadas por relaciones de poder. Esta perspectiva ha sido ampliamente desarrollada por autores como Besserer (2014) y Hirai (2009), quienes proponen el concepto de economía política de las emociones para describir la manera en que los afectos son producidos, distribuidos y regulados por dispositivos normativos inscritos en estructuras sociales, económicas y políticas.

Desde esta óptica, las emociones son tanto producto como vehículo del poder: están normadas, dirigidas, valoradas y sancionadas de acuerdo con los órdenes sociales en juego. Pero, al mismo tiempo, permiten a los sujetos desbordar esas estructuras, resignificarlas, disputarlas. Así, la vida afectiva no sólo expresa la posición que los sujetos ocupan en el mundo, sino también su capacidad de modificarlo. En este sentido, los estudios transnacionales con enfoque emocional han profundizado en una mirada claramente socioestructural, en el sentido en que comprenden a las emociones como articulaciones relationales ancladas en contextos desiguales. Como señaló Kemper (1978), las emociones no existen en el

vacío, sino que responden a posiciones relativas dentro de una estructura jerarquizada. Al incorporar esta clave de análisis, es posible afirmar que la experiencia emocional no sólo refleja la manera en que los sujetos padecen el poder, sino también cómo lo reinventan.

En resumen, los estudios de migración transnacional desde una clave emocional permiten iluminar un campo de fuerzas complejo en el que se entrecruzan trayectorias, afectos, estructuras y disputas. En este plano, el análisis de la vida afectiva ofrece una entrada privilegiada para entender tanto la reproducción de las desigualdades como las posibilidades de transformación subjetiva y colectiva.

Una mirada socioestructural a la experiencia emocional

Es incuestionable la realidad de la emocionalidad experimentada por las personas en toda situación vivida, producto de un aparato neurofisiológico y de efectos psicológicos y, por lo tanto, compartidos por la humanidad al tiempo que son experimentados desde la individualidad. Si bien no se obvian las fuerzas fisiológicas que impulsan en gran medida las emociones, por sí solas no explican el ámbito de lo social.¹ Las emociones son el resultado de la experiencia concreta de los sujetos en sociedad; lo que en términos estrictos significa sujetos socializados acorde a las estructuras de una cultura particular.

¹ No abonaré a la discusión entre las teorías naturalistas, biologicistas y socioculturales para explicar la naturaleza de las emociones, ya que no contribuye al desarrollo del asunto central de esta investigación.

Desde la perspectiva socioestructural desarrollada por Kemper (1978) y más tarde por Barbalet (2001), se establecen dos dimensiones básicas para comprender el potencial significativo de las emociones, éstas son, el poder y el estatus. Turner y Stets (2006) lo resumen de la siguiente manera:

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

La plena socialización de los individuos exige el aprendizaje de una serie de valores, conocimientos, creencias, saberes y códigos que varían de cultura en cultura. Se espera de un individuo adecuadamente socializado, que reconozca las formas de dirigirse ante una situación dada; estos códigos de conducta implican un disciplinamiento de la emocionalidad individual en beneficio del orden y la comunicación sociales. El aprendizaje de estas formas socializadas de la vida afectiva supone la adaptación de los modos de sentir y de expresión de ese sentir, de percibir el entorno y a sí mismo:

[...] la estructura social es la configuración relativamente estable y predictable del sentimiento y de las emociones. Cuando hablamos de estructura social solemos referirnos a una totalidad diferenciada de elementos

significativamente relacionados, tales como instituciones, roles, castas, grupos, etc. Pues bien, entre los elementos que permiten delimitarlos como unidades diferenciadas de análisis están las constelaciones de sentimientos y de emociones que experimentarán o deberán experimentar, quienes a ellos pertenezcan. (Torregrosa, 1984; 187).

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

En el marco de las interacciones sociales, se establece que cada sujeto detenta cierto grado de poder que le permite imponerse sobre otros, obligarlos a acatar sus direcciones o deseos; mientras que el estatus se trata del respeto u honor otorgado voluntariamente a alguien, es el prestigio concedido de manera libre. Ambos, poder y estatus, logran serlo en tanto son reconocidos por los otros y por sí mismo, ubicando al sujeto en un lugar determinado dentro de las jerarquías de la estructura sociocultural donde se llevan a cabo las interrelaciones.

Al ser parte constitutiva de las estructuras sociales, el poder y el estatus son grados facultativos ganados por diversos medios a lo largo de la vida y, por lo tanto, pueden ser perdidos. Es decir, el poder y el estatus no son fuerzas permanentes: cambian, varía su potencia, son mensurados en concomitancia a la trayectoria personal que a su vez es legitimada por los valores que priman en las socioestructuras. Por otra parte, tampoco pueden ser transferibles sin conflicto de una sociedad a otra, pues se asume que las estructuras que respaldan el poder y el estatus asimismo cambian de un grupo cultural a otro.

Pero el sujeto no es una mera pieza transmutable en el engranaje de las relaciones de poder y de prestigio; al contrario, el reconocimiento de los valores en juego le impele a ganar una posición estructural en la sociedad de la que reconoce sus mecanismos. Tiene anhelos y expectativas de su condición y de la de los otros. Como dicen Turner y Stets: “What individuals expect before they interact with others and what they actually receive (in acknowledgement of their power and status) will influence the arousal and flow of emotions” (216). De esta manera, anticiparse a las situaciones posibles o bien, actuar en consecuencia de su realidad factual, manifestando su interpretación mediante las emociones, también es un modo en que los individuos evidencian su pertenencia a un contexto sociohistórico determinado:

De una sociedad humana a otra, los hombres sienten afectivamente los acontecimientos a través de los repertorios culturales diferenciados que son a veces

similares, pero no idénticos. La emoción es a la vez interpretación, expresión, significación, relación, regulación de un intercambio; se modifica de acuerdo con el público, el contexto, se diferencia en su intensidad, e incluso en sus manifestaciones, de acuerdo a la singularidad de cada persona (le Breton, 2012: 75).

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

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

Entonces, las emociones están mediadas por “procesos cognitivos y evaluativos” (Kemper, 1978; Barbalet, 2001; Torregrosa, 1984) para llevar a cabo la lectura e interpretación de la situación desencadenada; esto es, las emociones no reflejan estados anímicos de exaltación producidos de

manera mecánica; sino que, como se dijo más arriba, se van instaurando las formas del sentir adecuado para situaciones específicas de la experiencia y que progresivamente se conformarán como parte de la “economía psíquica de la persona” (Torregrosa; 186).

Las emociones no son, pues, reacciones viscerales que se contraponen al razonamiento lógico ni elementos residuales de los procesos cognitivos que no llegaron a serlo. Por otra parte, el sujeto no se encuentra esclavizado emocionalmente por la normativa social, pues en todo momento tiene la capacidad de contravenir, por la razón que sea, las pautas de socialización afectiva demarcadas para cada contexto.

Tomando como referencia las características básicas del funcionamiento de las emociones desde la perspectiva socioestructural que he expuesto, me parece pertinente proponer las emociones como “herramientas significativas de interrelación cultural”.

Emociones: herramientas para la interrelación cultural

Cualquier herramienta, independientemente de su forma o soporte, cumple la función de mediar una acción: permite, potencia o transforma la manera en que se realiza una actividad, ya sea física, simbólica o incluso emocional. En este sentido instrumental, lo social no se limita a ser un telón de fondo sobre el cual se desarrollan las relaciones humanas, sino que emerge como un entramado dinámico de vínculos, prácticas, expectativas y disposiciones. Las emociones no surgen de un interior ahistórico, sino que se producen en

ese entrelazado relacional: se configuran en el intercambio, se actualizan en la interacción y modelan, a su vez, las formas de vinculación. No son simples respuestas internas ni reacciones naturales, sino modos de habitar el mundo junto con otros. Bajo esta perspectiva, las emociones pueden entenderse como dispositivos relacionales que median la experiencia social y permiten evaluar y modificar las coordenadas afectivas de la vida en común.

Su utilidad reside en la capacidad de operar como mecanismos evaluativos de la situacionalidad: permiten a los sujetos interpretar la textura del presente, leer sus propias expectativas —ya sean proyectadas, cumplidas o frustradas— y posicionarse en relación con los otros según coordenadas de poder, pertenencia o estatus. Lejos de constituir impulsos espontáneos, las emociones se activan ante la presencia o evocación de un estímulo —una persona, un objeto, un olor, una imagen, una idea, un recuerdo o incluso una evaluación de sí mismo— (Le Breton, 2012). En este sentido, las emociones habilitan no sólo la relación con los otros, sino también la relación reflexiva con uno mismo. Son, por tanto, formas activas de interrelación que median la percepción y la acción en el entramado social.

En tanto herramientas, son también significativas, en un doble sentido. Primero, por la relevancia que adquieren en la lectura del entorno, del contexto, de los otros y de sí mismo. Como sugiere Ariza (2017: 69), “su eficacia ontológica reside en el hecho de que las personas se constituyen como tales en el momento mismo que las vivencian”. Segundo,

porque son portadoras de significados que pueden ser leídos, comunicados, interpretados y negociados dentro de un marco de inteligibilidad compartido. Las emociones, al igual que los símbolos, pueden ser expresadas, manipuladas, actuadas o incluso falseadas. Sin embargo, su expresividad no se agota en la veracidad de su manifestación: incluso cuando son fingidas o malinterpretadas, no dejan de estar cargadas de sentido. Su eficacia social depende, en gran medida, de que su expresión esté en sintonía con los códigos del contexto sociocultural, lo cual disminuye las posibilidades de sanción, tanto externa como íntima. Por eso, las emociones son herramientas significativas de interrelación.

Aunque disponibles para todos los seres humanos, su uso concreto está modelado por estructuras sociales, contextos históricos y posiciones interseccionales. Las formas en que se expresan y regulan las emociones se aprenden a lo largo de la vida, muchas veces de forma tan naturalizada que se confunden con lo intuitivo. No obstante, la pertenencia a una cultura no garantiza el dominio cabal ni “adecuado” de sus repertorios afectivos. Así como es posible apropiarse de los registros emocionales propios, también pueden incorporarse —con mayor o menor dificultad— formas expresivas ajenas. Sin embargo, las emociones no son perfectamente traducibles ni comutables entre sujetos ni entre culturas. Su reconocimiento —tanto de las formas propias como de las ajenas— sitúa a los individuos en coordenadas culturales e históricas específicas. Por ello, comprenderlas como herramientas significativas de interrelación cultural permite

iluminar su papel en la articulación de prácticas, saberes y códigos afectivos diversos.

Este carácter interrelacional y culturalmente codificado de las emociones adquiere especial visibilidad en contextos de tránsito, transformación o crisis. En momentos críticos de la vida, las emociones no sólo alertan sobre lo que ocurre, sino que activan disposiciones para la acción, generan juicios implícitos sobre lo que es posible o deseable, y permiten interpretar los códigos del entorno. La migración, entendida como un fenómeno que desestabiliza el entorno social habitual de los sujetos, evidencia de manera elocuente esta función evaluativa. La nueva situacionalidad a la que se enfrentan los migrantes intensifica su emocionalidad en función de las diferencias culturales percibidas, vividas o resistidas. Desde esa emocionalidad —a menudo ambigua, contradictoria o inestable— se desencadenan (o se inhiben) procesos de inserción social, se abren (o se bloquean) mecanismos de negociación cultural, laboral y política. Las emociones, entonces, no sólo acompañan los procesos migratorios: las configuran. Constituyen una herramienta clave para comprender las reconfiguraciones sociales que emergen de la experiencia migratoria.

Esta propuesta conceptual permite, así, pensar las emociones más allá de su dimensión individual, íntima o expresiva. Concebir las como herramientas significativas de interrelación cultural implica reconocer su potencia tanto epistemológica como política. Las emociones no sólo habilitan formas de leer al otro, de habitar el mundo y de ubicarse en

él, sino que también constituyen mecanismos mediante los cuales se negocian identidades, se tensionan estructuras y se abren márgenes de agencia, incluso en contextos atravesados por la desigualdad, la exclusión o la desposesión.

Migración y crisis emocional

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

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

Estas ideas funcionan pertinente para la experiencia migratoria transterritorial, toda vez que, como dice Vitale (2006) “el cansancio material y el sufrimiento

psicológico del migrante [son] experiencias que tienden a ser universales" (6). Entonces, a pesar del escaso desarrollo de un análisis sistemático que ha suscitado hasta el momento el estudio de las emociones en la migración interna, aquí se sostiene que existe una cuota emocional trascendental para los migrantes a partir del traslado, del trayecto y del encuentro con una sociedad que no es la propia -sin menoscabo de la nacionalidad compartida-. Puesto que las formas de expresión cultural, de la que la expresión emotiva forma parte, difieren de un territorio nacional a otro, y en muchas de las ocasiones, tanto o más que entre naciones extranjeras.

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

Unidades de análisis para la migración transterritorial

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

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

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

- 1) *El territorio*: abordándolo desde el concepto de la “territorialidad” para descentralizar las fronteras geopolíticas que tradicionalmente han tratado de explicar la influencia de los territorios en la migración interna, es decir, desechar el “localismo metodológico”.
- 2) *La construcción de relaciones emocionales* de los migrantes con los territorios migratorios que definen en gran medida la autoadscripción y que permiten mantener lazos con la

comunidad de origen al tiempo que reconfiguran las formas de relación dominantes.

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

Territorio: una crítica al localismo metodológico

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

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

Tal definición opera bajo un razonamiento geopolítico de la división territorial, construido históricamente con independencia de los sujetos que actualmente habitan esos territorios demarcados. Bajo esta visión, se apuesta a que el aparato gubernamental cumple positivamente con definir todo aquello que se circunscribe dentro de sus fronteras jurisdiccionales, considerándolas como un todo homogéneo en el cual no cabría el conflicto de identidad o

de adscripción ni las formas culturales disímiles a aquéllas que el Estado reconoce.

Sin embargo, es preciso cuestionar la vigencia de este modelo a la luz de la afluencia cada vez más numerosa de migrantes internos en nuestro país. La movilidad poblacional contemporánea desestabiliza las nociones fijas de pertenencia territorial y evidencia la existencia de múltiples formas de adscripción identitaria que no coinciden necesariamente con las fronteras administrativas. Los sujetos migrantes, al trasladarse y reconfigurar sus vínculos sociales, afectivos y culturales en contextos nuevos, desafían la idea de una correspondencia unívoca entre territorio, identidad y ciudadanía. En este sentido, la definición estatal de los territorios como unidades cerradas y homogéneas resulta insuficiente para comprender los procesos reales de pertenencia, uso y significado del espacio.

Cuestionar esta definición no implica negar la existencia de los marcos jurídicos, sino más bien problematizar su pretensión de totalizar la experiencia social y cultural de los habitantes. En cambio, se vuelve necesario abrir paso a perspectivas que reconozcan la heterogeneidad de trayectorias, la superposición de adscripciones territoriales y la posibilidad de pertenecer a más de un lugar a la vez, como ocurre en los procesos de migración transterritorial.

El traspaso de las fronteras municipales, estatales y regionales de manera temporal o permanente deriva en nuevas formas de ejercer la ciudadanía en contextos jurisdiccionales incapaces de contener, bajo un régimen estatal que se presume

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

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

Será preciso, entonces, rebatir el nacionalismo metodológico aún en territorios circunscritos a la nación o, diré para el caso de la migración que se efectúa dentro de territorios nacionales y en particular la de Chiconamel hacia Monterrey, debemos rechazar el “localismo metodológico”, ya que las relaciones que se establecen a partir de la migración, no son relaciones entre localidades o territorios políticos, sino entre individuos. Es decir, los complejos vínculos erigidos por grupos de sociedades nacionales, no pueden ser explicados

solamente a partir de la relación entre los territorios políticos, toda vez que las formas de gobierno son reconocidas por los migrantes, pero no a partir del ejercicio del aparato gubernamental, sino a través de las experiencias materiales y subjetivas; de la vivencia del desarraigamiento, de las negociaciones y estrategias acometidas durante la inserción a la nueva sociedad. Agregamos que, para el caso de México, la diversidad étnica y lingüística ha rebasado las capacidades jurisdiccionales de los territorios políticos para contener, en sus definiciones locales y nacionales, la multiplicidad de adscripciones e identidades.

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

Por lo tanto, encuentro en el concepto de “territorialidad” de los estudios de geografía humana una forma mucho más cercana a la experiencia emocional de los

sujetos y de los grupos de sujetos para evidenciar los lazos afectivos que los unen con su territorio de origen, así como los lazos que van estableciendo con los territorios reconocidos en su trayecto migratorio.

Asimismo, el concepto de territorialidad me permitirá sustentar, a través de las evidencias empíricas, que las reconfiguraciones sociales, económicas y políticas de los territorios migratorios discurren por una lógica distinta a la geopolítica y que no se trata de un recorrido lineal elemental (rural-urbano, frontera-frontera, tradicional-moderno) carente de conflictos.

De territorio y territorialidad

El concepto de “territorialidad” que me interesa abordar es aquél que se refiere a las relaciones que teje el individuo con el entorno, en tanto miembro de una sociedad identificada, a través de un vínculo emocional (Malmberg, 1984; en Lindón, 2006). La territorialidad presume una relación de reconocimiento del espacio habitado distinto de otros en tanto es el territorio de origen, así como el reconocimiento del lugar que ocupa el sujeto en dicho territorio. Este carácter relacional de la territorialidad coloca al sujeto de cara a la alteridad situacional en cada contexto. De esta manera, el territorio se presenta como un agente externo que motiva el surgimiento de una clase particular de emocionalidad del sujeto que reconoce y se identifica con un territorio a través de la territorialidad.

Ésta, da cuenta de las relaciones más próximas al individuo con su entorno en la vida cotidiana. Dice Lindón (2006) “su potencia está en el carácter integrador, por eso es muy próximo a la totalidad de la experiencia espacial” (384). Se trata de una experiencia espacial del mundo de vida y, como tal, la noción de territorialidad es inherente al punto de vista de quien la experimenta de acuerdo a sus características interseccionales.

Esta noción surge de los estudios fenomenológicos bajo la perspectiva de “mundo de vida” o “Lebenswelt” configurada por Husserl (1936). El mundo de vida para Husserl es el mundo natural, cotidiano y más próximo en el que todos los sujetos vivimos; el objetivo de la fenomenología del Lebenswelt es el de hacer reflexionar sobre ese mundo de vida para constatar que somos nosotros mismos quienes lo constituimos. Asimismo, el “mundo de vida” elaborado por Heidegger a partir de las ideas husserlianás, se ha relacionado con la “territorialidad” de los estudios de geografía humana:

La concepción heideggeriana según la cual la estructura fundamental del hombre es el “estar-en-el-mundo” (in-der-Welt-sein) implica que un hombre y un mundo forman un “todo articulado” lo que significa una relación de co-pertenencia esencial, la presencia de cada uno de ellos implica la co-presencia del otro (Herrera, 2010: 248).

En esta investigación, la territorialidad está relacionada con el mundo de vida en el sentido básico que hace referencia al entorno más próximo en el que se mueve el sujeto, sobre

el cual lleva a cabo una reflexión y del que tiene una opinión. También, en el sentido heideggeriano, el vínculo que se construye a partir de la territorialidad entre sujeto y territorio, implica una relación de co-presencia. Este modo de entender la territorialidad es próximo a la perspectiva socioestructural, toda vez que el territorio representa un referente significativo emocionalmente que exhibe el carácter relacional de la experiencia emocional.

Los territorios no sólo delimitan el espacio en el que se desarrollan las interacciones culturales, sino que constituyen en sí mismos el contexto estructurante de dichas relaciones, con características socioestructurales específicas. Como se ha señalado, las emociones son relacionales y situacionales: emergen de procesos cognitivos y de la evaluación subjetiva de hechos reales o imaginados. En este sentido, el vínculo afectivo que se construye con un territorio implica una interpretación activa de ese espacio, donde el sujeto no sólo lo experimenta, sino que lo evalúa y lo significa. Este proceso pone en juego la alteridad del sujeto, al reconocerse y diferenciarse en relación con el territorio, en función de las distintas circunstancias y etapas de su vida.

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

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

Construcción de relaciones emocionales

La construcción de relaciones emocionales, que es la segunda unidad analítica de la migración transterritorial, es una de las maneras de significar los territorios y las personas, en tanto las emociones funcionan al modo de herramientas significativas de interrelación con agentes externos como son los territorios que motivan la experiencia emocional.

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

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

Las relaciones afectivas -y los discursos sobre esas relaciones- se materializan, por ejemplo, en la construcción de casas en el pueblo por parte de algunos chiconamelenses migrantes radicados en Monterrey, con la esperanza de retornar en el momento en que los objetivos que motivaron en cada caso la migración sean alcanzados. Otra forma de construir las relaciones afectivas con el territorio y con los locales no migrantes, son las visitas al pueblo durante las fiestas de día de

muertos o *mijkailjuitl*, durante las cuales se despliega una serie de actividades ritualizadas litúrgica y consuetudinariamente, que llevan una fuerte carga emotiva por el contacto con el territorio de origen y con los otros. La participación en la vida política del pueblo, el envío de remesas en efectivo y en especie, y las redes solidarias, son otras de las formas en que se materializa las relaciones afectivas, que se detallarán en el siguiente capítulo.

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

Circulación de objetos evocativos: rastrear desde la materialidad

La metodología para el análisis etnográfico del que se parte es el propuesto por Marcus (2001) como “etnografía multisituada”, en la cual, a diferencia de la clásica etnografía unisituada, el etnógrafo debe trasladarse siguiendo, literalmente, los desplazamientos de los migrantes a lo largo y ancho de su trayecto migratorio con el objetivo de rastrear

un elemento (personas, objetos, ideas, narrativas, etc.) elegido por el investigador, que provea de información suficiente para trazar, desde su análisis, las conexiones que establecen entre los territorios de origen y destino migratorio, y que revelan el funcionamiento del sistema completo en una menor escala.

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

Para llevar a cabo el análisis, se “siguieron” los discursos y narrativas afectivas sobre los territorios migratorios, con el objetivo de desentrañar la relevancia que estos ostentan en el fenómeno migratorio completo. Se ha llevado a cabo a través de la producción de significados culturales esgrimidos por los actores sociales, lo que a su vez ha revelado las implicaciones de las fronteras estatales y municipales, como fronteras afectivas antes que por las dinámicas geopolíticas como instancias hegemónicas de producción de identidad.

Ahora bien, para avanzar en el análisis de los objetos, que es la tercera unidad propuesta para el análisis de la migración transterritorial, dice Marcus:

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

Marcus apela al análisis de las transformaciones que padece un objeto, ya sea por la manipulación de su naturaleza primigenia hasta convertirlo en un producto con una finalidad distinta a la original, mediante “procesos en el sistema mundo capitalista” o bien, analizar las transformaciones sufridas por el objeto a lo largo de un recorrido migratorio, ya sea por el uso que se hace de él distinto en distintos lugares, ya sea porque su significado se modifica conforme el objeto es desplazado junto con los sujetos. Es decir, propone hacer la descripción de los significados por los que transita el objeto en cuestión a partir de una lectura del mismo.

El objetivo que aquí me he planteado, es el de aportar a la comprensión de los objetos que circulan entre los territorios migratorios, realizando un análisis desde su materialidad. Para ello, recurro a los presupuestos de la *Producción de presencia* de Hans U. Gumbrecht (2005) con el propósito de acceder a los significados de los objetos a través del análisis de la substancialidad de los mismos. La hipótesis es que el análisis de la materialidad de un objeto que vincula

los territorios migratorios, revelará una clase de información distinta a la que lee o interpreta el investigador a través de la observación o del examen de los discursos sobre ese objeto. Se afirma que éste es un modo que logrará reducir el riesgo de sobre interpretar la realidad que conlleva la reflexión tradicional de los fenómenos sociales.

Dirigir la atención hacia los modos en que los sujetos significan y representan la realidad que viven, remite necesariamente al problema de la descripción: si ésta es algo puro o si está mediada por las teorías antropológicas, predeterminando en alguna medida tales representaciones; dice Lahire que “el investigador debe tener cuidado en no ‘proyectar’ en la cabeza de aquellos cuyas prácticas estudia, la relación que él mismo mantiene, en su calidad de sujeto cognosciente, con el objeto de conocimiento” (Lahire, 2006; 52).

Ahora bien, en tales precauciones debo señalar una segunda reserva que se intenta superar a través del análisis material y que aparece como corolario: la de dividir los espacios del mundo entre quien observa y quien es observado. Ciento es que las competencias de cada uno de los sujetos implicados en el trabajo de campo, incluido el investigador, navegan por derroteros divergentes, mas la asunción de una realidad fraccionada no hace sino extender la brecha entre los fenómenos observados y el investigador, como si fueran objetos de mundos separados en una misma actualidad. Al respecto, dice Gumbrecht (2005) que es precisamente:

el paradigma sujeto-objeto el que excluye hoy cualquier referencia fácil al mundo [...] por esto, creo

que deberíamos intentar restablecer nuestro contacto con las cosas del mundo fuera de [este] paradigma y evitar la interpretación, sin siquiera someter a crítica el altamente sofisticado y autorreflexivo arte de la interpretación que las humanidades han establecido desde hace tiempo. (68)

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

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

De esta manera, considero que si bien de entrada el postulado esgrimido por Gumbrecht parece irreconciliable con un análisis interpretativo de los significados que surgen de las narrativas de los migrantes acerca de ciertos objetos que circulan entre los territorios migratorios, es posible hacerlos converger, atendiendo al ensayo de nuevas maneras de adentrarse a los fenómenos sociales, a la observación de las contradicciones y la indeterminación de las cosas del mundo,

a la creatividad analítica y a echar mano de la acumulación de conocimientos previos para proyectar un acercamiento distinto a los elementos significativos en contacto con lo humano, cuyo resultado derivará en una información mucho más amplia del fenómeno estudiado.

Para realizar dicho análisis de un objeto material “seguido” durante el trayecto migratorio, se propone que éste debe ser un objeto significativamente relevante para los actores migrantes; un objeto cuyo tratamiento por parte de los chiconamelenses lo eleve por encima de otros objetos ordinarios y, en aras de puntualizar la metodología multisituada, que sea un objeto que acompañe a los migrantes en el trayecto transterritorial.

Este análisis se desarrolla en el último capítulo a partir del estudio de las máscaras de pemuche utilizadas por los danzantes conocidos como “coles”, quienes bailan durante las celebraciones de *mijkailjuitl*. Los he denominado “objetos evocativos emocionalmente”, ya que condensan memorias, emociones y significados colectivos, y activan formas específicas de presencia y conexión entre vivos y muertos, y entre migrantes y no migrantes.

MIGRACIÓN TRANSTERRITORIAL CHICONAMEL-MONTERREY: ENTRE EL TEMOR Y EL ORGULLO

Chiconamel: apuntes contextuales

EL MUNICIPIO DE CHICONAMEL, VERACRUZ es cabecera municipal de 61 comunidades, forma parte de la Huasteca Alta y es uno de los dos municipios con mayor grado de marginación de esta región. Su población al censo de 2015 era de 6,684 habitantes, de los cuales casi el 60% son hablantes de náhuatl (INEGI, 2017). El grado de migración internacional es “muy bajo” mientras que el de migración interna es “muy elevado” (CONAPO, 2010). La actividad económica principal en Chiconamel es la pequeña agricultura para consumo familiar en terrenos contiguos a los hogares. También tienen animales de corral con los que se abastecen de carne de pollo, gallina, cerdo y en muy pocos casos, de chivo, borrego o de vaca.

La infraestructura de servicios con los que se cuenta en el pueblo es muy limitada. Apenas en 2007 años se instalaron las tuberías de drenaje y de agua potable, pero por una mala ejecución, el agua de los manantiales que abastecían de agua al pueblo se contaminó con el drenaje. Al 2015 sólo el 4.9% de la población contaba con agua entubada y un 65.6% con drenaje en sus hogares (INEGI, 2017). No todas las viviendas cuentan con luz eléctrica, sobre todo las que se ubican en la parte alta del pueblo, en la sierra.

Como cabecera municipal, hay tres escuelas de preescolar, dos primarias y dos secundarias, éste último es el grado educativo más alto que puede estudiarse en el pueblo.

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

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

En Chiconamel realicé trabajo de campo por cuatro años, de 2014 a 2017, en los períodos en que se celebra día de muertos, es decir, entre octubre y noviembre. De la información obtenida en campo, el 100% de los entrevistados afirmó que de cada familia chiconamelense, al menos un miembro, hombre o mujer en edad laboral es migrante interno y un 89% indicó Monterrey como el lugar de destino migratorio.

Cabe destacar que hasta el momento no existía ningún otro estudio del caso particular de los migrantes nahuas de Chiconamel en Monterrey ni tampoco datos asentados sobre la migración para indagar desde una perspectiva cuantitativa que guiaría la investigación. Asimismo, el propio municipio carece de registros históricos y de bases de datos sociodemográficos;

por lo tanto, el registro etnográfico y la información recabada que realicé con los chiconamelenses en el municipio y en Monterrey, dan soporte a esta investigación.



Paraje en Chiconamel, Veracruz.



Plaza principal de Chiconamel, Veracruz.

Identidad lingüístico-cultural: primero chiconamelenses, luego nahuas

Los integrantes del grupo originario que protagoniza este análisis se reconocen a sí mismos como “chiconamelenses” antes que nahuas. Desde una perspectiva político-regional, son “nahuas de la Huasteca Alta veracruzana”; desde su propia óptica, son “chiconamelenses nahuas de Veracruz”, sin identificarse con el resto de los grupos nahuas huastecos. No se trata de un rompimiento con los grupos “nahua” y “huasteco”, sino del orden de relevancia con el que los informantes se autonombra: primero chiconamelenses, luego nahuas, veracruzanos y, finalmente, nahuas que contingentemente pertenecen a la Huasteca. Esto habla, por supuesto, de una identificación y reconocimiento del otro como parte de la construcción de una autoadscripción consciente, que se manifiesta en prácticas culturales distintas de aquellas propias de otros grupos nahuas de la Huasteca.

Hay dos asuntos que me interesa destacar: uno de carácter lingüístico y otro relativo a los rituales religiosos. De entre las 30 variantes del náhuatl habladas en México que el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas INALI reconoce, se encuentra el náhuatl de las huastecas veracruzana, potosina e hidalguense. Chiconamel pertenece a la Huasteca veracruzana, aunque es más cercano geográficamente a la Huasteca hidalguense.

Sin embargo, el náhuatl de Chiconamel se diferencia del hablado en otros municipios de Veracruz y de Hidalgo. Incluye un sustrato léxico propio, distinto al del resto del náhuatl de

la Huasteca,² es decir, que el uso del idioma se diferencia en el nivel del habla y se lleva a cabo en los contextos situacionales donde el discurso, ya sea oral o escrito, guarda una relación de afinidad directa con la identidad de quien lo emplea:

En ese nivel de abstracción (del habla) se trata del proceso de atribución de identidades propias o mutuas por medio de textos o discursos que hacen los individuos o grupos, o dicho en líneas más generales, cómo en las formas de interacción se manifiesta la identidad de los interlocutores. Relacionándolo más concretamente con el problema de la identidad cultural y con los procesos de contacto de lengua, esto significa que mientras la lengua, gracias a su papel de medio de comunicación, posibilita la cohesión de un grupo, y con ello la existencia del grupo como tal, y transmite experiencias comunes a través de su carácter de depósito de experiencias, cumpliendo ya en su mero aspecto expresivo funciones de identificación para los grupos étnicos y sociales, en la comunicación de un grupo mediante el habla ocurre algo diferente, algo que se podría definir como constitución de identidad (...) El concepto de identidad cultural se

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

aplica a menudo al habla: un grupo se diferencia de otro gracias a características determinadas (...) se parte de la suposición de que existe una relación de identidad entre los miembros del grupo, o sea que son idénticos en cuanto a ciertas características. Por otro lado, empero, se trata de una relación de no-identidad, esto es, de una diferenciación frente a otro grupo. (Zimmerman, 1991: 8-9)

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

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

Siguiendo las entrevistas, puedo señalar dos tipos de narrativas que justifican lo anterior. Lo relevante de estas explicaciones radica en la forma en que se genera el sentido, para la comunidad, sobre el origen, el arraigo y la permanencia de su identidad. No se trata de evaluar la veracidad histórica de los hechos referidos, sino de comprender que, en un sentido antropológico, es precisamente esta construcción la que da forma al significado.

Por un lado, existe una narrativa esgrimida por lo que podría llamarse un grupo de conocedores locales con educación formal: maestros normalistas Faustino, Ruth e Ignacio, cuya narrativa se remonta a los fundadores del pueblo. Los datos que me fueron ofrecidas son las siguientes: al ser los fundadores de Chiconamel de origen azteca y, por lo tanto, hablantes de náhuatl, el mictlán o inframundo azteca era un lugar especial dentro de su cosmovisión. De mictlán deriva la palabra “mijka”, mientras que “xantolo” es una “castellanización” del latín “sanctorum” -aunque, en estricto sentido, pasa primero por una nahuatlización.

De esta manera, argumentan que, en épocas previas a la conquista española, en Chiconamel, ya se celebraba *mijkailjuitl*. El hecho de que en otros lugares de la Huasteca nahua celebren Xantolo -según los informantes-, se explica como parte del desconocimiento de los propios orígenes, del poco interés por “resguardar las costumbres”, así como de la inexorable mezcla de términos, costumbres y tradiciones que se han efectuado a lo largo de la historia, y que no sucedió en Chiconamel.

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

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

Nociones socioeconómicas de la identidad chiconamelense
Los habitantes de Chiconamel mantienen una relación social con los municipios más cercanos que es derivada de las relaciones económicas y familiares. El municipio de Chalma, que colinda al sureste con Chiconamel, es lugar de paso obligado para acceder al pueblo por cualquiera de las dos carreteras que existen (la más antigua de terracería y

otra pavimentada en 2015; a dos años de su construcción se encuentra en muy mal estado). Ahí habitan algunas familias e individuos chiconamelenses por las facilidades que ello significa, ya sea por la infraestructura de servicios básicos más amplia (agua corriente y drenaje, luz eléctrica en todas las casas y alumbrado público, señal parcial de celular, teléfonos fijos en casi todas las casas, tiendas de misceláneos), ya sea que requieren estar más cerca de Huejutla por cuestiones laborales o de estudios, o bien por cuestiones de salud.

Es el caso de Maura Sánchez: originaria de Chiconamel, cambió su residencia a Chalma desde hace 3 años para poder trasladar a su madre enferma a la clínica en Huejutla o para tener la facilidad de llamar por teléfono a un médico o una ambulancia en caso de emergencia. A estas ventajas se le suma que puede adquirir los útiles escolares para sus dos hijos. Afirmó, “hay muchas personas que nos vinimos porque las cosas son más llevaderas, pero vamos y venimos a diario. Yo, por ejemplo, ya fui y vine tres veces en el día [a Chiconamel]”.

A Maura la conocí en un taxi colectivo el año 2017. En cuanto abordó el carro, me preguntó si yo era “la antropóloga de Chiconamel”. Se presentó formalmente, me dio su número de teléfono, me invitó a “ofrendar” (es la manera común para describir el acto de comer los alimentos que se disponen en los altares) al día siguiente en su casa con su familia y me dijo: “tenía muchas ganas de conocerla; desde hace años que me platicaron de usted”. Esta mención es totalmente útil para constatar la fluida y constante comunicación que mantienen dentro de Chiconamel y entre los dos municipios.

El hecho de que Maura supiera de mí antes de conocerme en persona, a partir de relatos compartidos por otras personas de la comunidad, muestra no sólo la rapidez con la que circula la información, sino también la manera en que los vínculos sociales se sostienen y actualizan a través de la oralidad cotidiana, el recuerdo de eventos pasados y la construcción colectiva de referentes compartidos. La circulación de mi nombre -y con él, de la figura de una investigadora externa integrada afectivamente a la vida comunal-, no sólo da cuenta de una red densa de relaciones, sino también de una forma de habitar el territorio donde el conocimiento sobre los otros se construye en diálogo, se intercambia como parte del cotidiano y se activa emocionalmente en contextos tan fugaces como un trayecto en taxi.

Platón Sánchez es el otro municipio veracruzano que colinda al sureste con Chiconamel. Desde que disminuyeron y finalmente rompieron lazos con la tabacalera TABAMEX que fue privatizada en 1990, las relaciones entre los habitantes de ambos municipios se limitan a las visitas de familiares que en poco número habitan en Platón. Con la ciudad de Huejutla al oeste, que pertenece a la región huasteca del estado de Hidalgo, existe un vínculo económico incesante, ya que, al ser la ciudad más cercana al pueblo, provee de todos los artículos necesarios para la vida cotidiana (abarrotes, medicinas, artículos escolares, ropa y calzado, objetos religiosos y rituales etc.).

A Huejutla van muchos chiconamelenses jóvenes a estudiar la preparatoria o alguna de las cinco carreras

profesionales que se ofertan en la Escuela Superior de Huejutla, que pertenece a la Universidad Autónoma de Hidalgo. En la ciudad hay todas las facilidades para la comunicación: teléfonos fijos y públicos, señal de celular e internet (aunque no de todas las compañías que dan servicio en el país). Los cibercafés son particularmente atractivos entre los jóvenes chiconamelenses y, en general, para personas de todas las edades, tiene una oferta de pasatiempos y actividades de placer que, si bien es limitada, es mucho mayor que en Chiconamel.

Nociones del entorno

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

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

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

Estas nociones que los propios habitantes elaboran y comparten sobre su entorno inmediato, no sólo configuran una forma de estar en el mundo, sino que hacen surgir un sentimiento profundo de orgullo ligado estrechamente a la experiencia territorial. Lejos de entender el territorio únicamente como una delimitación geográfica o un recurso económico, los relatos y gestos de personas como Magdalena, Aurelia, Anastasio, Luis y Elia, evidencian que el espacio habitado se convierte en una fuente de valoración emocional, una matriz de sentido que arraiga sus vidas cotidianas.

Desde una perspectiva de la antropología de las emociones, estas expresiones de orgullo no se reducen a declaraciones individuales, sino que deben entenderse como

afectos socialmente generados y compartidos, producidos en la interacción con una territorialidad, un mundo de vida que no es abstracto, sino encarnado, sensorial y situado.

El orgullo que manifiestan al señalar las montañas, las plantas, la tranquilidad, el aire limpio, la fertilidad de la tierra o incluso las piedras que “masajean los pies”, es un orgullo que emana del habitar. Esta emocionalidad está anclada en un vínculo territorial que no es simplemente simbólico, sino que se vive a través del cuerpo, del paladar, de la respiración, de la memoria y del movimiento. La experiencia de caminar por la sierra, de no cansarse porque las piedras “acompañan el paso”, de recordar con pesar a quienes migraron a entornos que se perciben como hostiles, artificiales o contaminados, es también una forma de construir valor afectivo y subjetividad colectiva en torno a un territorio que, aun con sus carencias, se percibe como pleno. Así, el orgullo se convierte en una emoción relacional que refuerza el sentido de pertenencia y dignifica la vida comunal frente a otras formas de habitar que se experimentan como desarraigadas o empobrecidas en lo afectivo.

Breve etnografía del movimiento: el trayecto como identidad

Si se pretende llegar o salir de Chiconamel en autobús, es indispensable pasar por Huejutla, pues es la central de camiones más cercana; es adonde llegan los migrantes cuando regresan de visita al pueblo. Para trasladarse de Huejutla a Chiconamel hay una base de taxis colectivos que tiene una

gran demanda diaria de usuarios chiconamelenses. El servicio funciona de 7 a.m. a 7 p.m., y las tarifas van de los 25 pesos a Chiconamel, 20 a Chalma y 35 hasta Platón Sánchez. Todos los carros son tipo Tsuru, de dos o cuatro puertas, donde pueden subir hasta ocho pasajeros incluyendo el conductor. Como el espacio entre conductor y copiloto se ha modificado en un asiento más al cubrir el freno de mano con un cojín, es imposible para ambos usar el cinturón de seguridad. Es muy común terminar con algún niño desconocido en el regazo para aprovechar al máximo el espacio.

El trayecto de Huejutla a Chiconamel dura alrededor de 35 minutos. En cuanto se deja atrás la última gasolinería de Huejutla, el paisaje semiurbano se transforma en uno rural y silvestre copado de follaje verde; las mariposas y los pájaros colorean inmediatamente el camino, lo mismo que las flores que sobreviven en el caluroso invierno de la región. Aproximadamente diez minutos después de comenzado el viaje, el conductor disminuye la alta velocidad a la que conduce para entrar al pueblo de Chalma, se adentra por las calles de los barrios, saluda a las personas a su paso y van descendiendo los usuarios cuyo destino es ese pueblo.

Nos despedimos de los compañeros de viaje con quienes regularmente se entabla una conversación rápida y fluida, incluso con quienes sólo hablan náhuatl, ya que son traducidos por otros. Al momento de salir de Chalma, el taxista aumenta la aceleración hasta 150 o 170 km/hr en una carretera cuyas curvas se vuelven cada vez más pronunciadas. Los carriles de dos sentidos no están bien delimitados y la

cerrazón del espacio por el follaje lateral, dan una imagen de mucho mayor estrechez. La impresión aumenta durante los recorridos nocturnos pues, además del coche en el que se viaja, lo único que alumbría intermitentemente son las luciérnagas y, de cuando en cuando, los faros de otros coches, muy cercanos, que circulan en sentido contrario.

A pesar de que los recorridos Chiconamel-Huejutla no cesan (después de terminado el servicio de taxis a las 7 p.m., continúan los viajes en carros particulares) no hay tráfico vehicular salvo contados casos en que, por unos tres a cinco minutos, confluye una caravana de autos que rápidamente se dispersa a lo largo de la carretera. Sin registros oficiales de accidentes en la zona, los lugareños aseguran que “nunca hay accidentes” para inmediatamente después hacer el recuento de varios accidentes catastróficos que quedaron en la memoria por su magnitud.

En cualquier tramo del camino aparece, de cuando en cuando, algún viajante a pie por la orilla de la angosta carretera. Regularmente son hombres solos, ancianos que, como dicen los habitantes más jóvenes: “todavía usan calzón (de manta), huarache y morral, y sólo hablan lengua”; se trata de campesinos habituados toda la vida a hacer ese recorrido a pie.

A unos diez minutos para llegar a Chiconamel, las curvas disminuyen, la espesura de los árboles se abre para descubrir que el llano quedó atrás y recorremos las alturas de la sierra huasteca. Muy lejos se atisban rebaños de borregos y vacas que pastan en tierras particulares pertenecientes a

Hidalgo. Al frente el camino se estrecha y a la vuelta de la última curva un letrero corroído por los años y la intensa humedad del ecosistema da la bienvenida a “Chiconamel. Fundado en 1508. Tierra de los siete ameles”. Chiconamel proviene del náhuatl “chicome” que significa “siete” y “amel” que es un manantial o pozo de agua.

A la izquierda se encuentra la primaria, a la derecha, decenas de casas, enclavadas en la montaña cubierta de verde a las que se accede por empinadas escaleras de piedra. Los pollos, gallinas y totolitos (cría del guajolote) revolotean entre las llantas del taxi y no es raro, después, ver los cuerpos de varios de estos animales sellados sobre la tierra aplanada. Si el arribo a Chiconamel se hace en un día ordinario, el silencio y la soledad de las calles son sepulcrales; pero si por el contrario se trata de un día de fiesta inscrito en el calendario ritual como *mijkailjuitl* al que han llegado de visita los migrantes, los acordes de huapangos se escapan por las puertas eternamente abiertas de los hogares.

Camino abajo, ya se está plenamente en Chiconamel; paradójicamente se llega a un espacio hundido en lo alto de la sierra. El taxista estaciona su coche en la plaza principal (la única del pueblo) frente a la Presidencia Municipal y la iglesia católica, donde ya lo esperan algunos pasajeros para hacer el recorrido inverso, pero no será hasta que se junte un mínimo de cinco personas que emprenderán el viaje.

Éste es el itinerario que los chiconamelenses hacen cotidianamente para abastecerse de los productos necesarios y algunos pueden llevarlo a cabo varias veces al día: los que

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

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

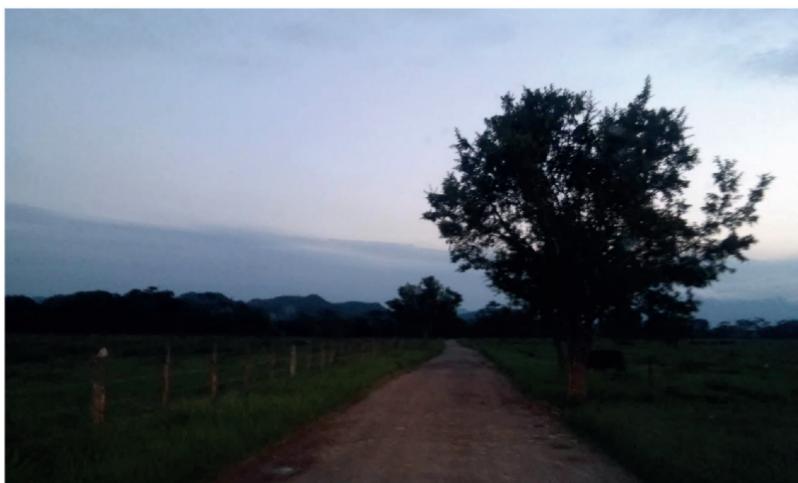
Para las mujeres es distinto, el camino está lleno de peligros físicos y de sanciones sociales. Elia, esposa de Humberto, recuerda que:

Yo no me cansaba, dice él (su esposo) que se cansaba, yo no; pero a mí no me dejaban ir. Sí iba, pero acompañada de mi hermano o en bola los cuatro (hermanos). A mí me gustaba y quería estudiar la prepa en Huejutla o en Tampico, pero no había con qué (en referencia al dinero) y ni quién me llevara y trajera, ¡cómo iba a ir la mujercita sola a estudiar! Que si te pasa esto o aquello, que si dicen o no dicen en el pueblo. Mi hermano

varón sí se fue a estudiar y anduvo aquí y allá. [...] Y ni modo, me quedé en la casa, me casé y luego vienen los hijos y pues ya, ese tiempo ya pasó.

Los desplazamientos fuera del municipio de Chiconamel han sido permanentes entre sus habitantes en razón, principalmente, de las relaciones comerciales, laborales y educativas y, en menor medida, de las relaciones familiares y de socialización. Por lo tanto, tenemos que, como rasgos que sirven para delinear las señas de identidad propia, se cuenta la migración, esto es, la circulación de los sujetos a través de las fronteras entre localidades del municipio, entre municipios y entre estados; es un rasgo identitario en la historia de este pueblo, con las salvedades en las formas en que se ha transformado el fenómeno de manera diacrónica.

La migración aparece, en los discursos de los chiconamelenses, como una parte constitutiva, aunque circunstancial de su origen y, por lo tanto, la valoración de esta característica es más bien neutral. Por otra parte, los chiconamelenses ejercen, de manera consciente, una autoadscripción que los identifica del resto de los nahuas de la Huasteca evidenciada en prácticas culturales singulares como la lengua y los rituales religiosos. Asimismo, la pertenencia a un entorno ecológico de abundancia y un entorno social de seguridad les suscita un discurso manifiestamente positivo y que les otorga superioridad por sobre otros grupos nahuas huastecos. Se trata de un discurso del “orgullo del ser chiconamelense”.



Tramo Carretera Chalma-Chiconamel.

La migración Chiconamel – Monterrey

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

individuales y familiares por acceder a un mejor modo de vida y a la búsqueda de oportunidades laborales y educativas de las que carecen en el pueblo.

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

Entonces, a partir de los datos analizados, podemos identificar la migración consuetudinaria hacia Monterrey en una escala histórica. Es una migración reciente comenzada en los noventa del siglo pasado y que se diferencia de las prácticas migratorias precedentes en 1) la elección del destino migratorio, 2) en la cantidad de migrantes convirtiéndola en masiva y 3) en que los períodos de retorno al pueblo se han extendido sin detrimento de las visitas durante el año.

Señalamos dos factores económicos acaecidos en el territorio de origen que detonaron aún más las condiciones de precariedad en el pueblo y que coinciden temporalmente con el inicio de la migración masiva hacia Monterrey, uno de ellos que

lo vincula directamente con territorio de destino migratorio: 1) la compra de tierras ejidales en Chiconamel por parte de agricultores y ganadores neoloneses y 2) la privatización de la tabacalera TABAMEX del municipio aledaño a Chiconamel, Platón Sánchez.

Territorialidad y migración Chiconamel-Monterrey

La territorialidad se vincula de manera directa con el entorno de vida más inmediato y con las cosas que dentro de ese entorno resultan significativas para quienes lo habitan. No se trata únicamente de un espacio físico delimitado, sino de un conjunto de relaciones afectivas, materiales y simbólicas que otorgan sentido a la experiencia cotidiana. En este marco, la migración adquiere un papel central para los chiconamelenses; pues, como ya se ha señalado, el desplazamiento constante entre distintos territorios constituye una de las características básicas de su identidad colectiva.

No es posible comprender la vida en Chiconamel sin reconocer que la movilidad forma parte de su forma de estar en el mundo. Particularmente, la migración masiva hacia Monterrey resulta significativa no sólo por su magnitud: casi la mitad de los originarios del pueblo residen actualmente en esa ciudad; sino porque a partir de ella se ha configurado un entramado relacional complejo que mantiene vigentes los vínculos entre ambos territorios. Esta circulación constante de personas, recursos, noticias y emociones, produce una dinámica transterritorial que enriquece y transforma simultáneamente la vida de quienes permanecen y de quienes se desplazan. En ese ir y venir, Monterrey y Chiconamel dejan de ser polos

aislados para convertirse en espacios interconectados por la práctica migratoria.

Ahora bien, lo que interesa examinar no es únicamente la dimensión cuantitativa o descriptiva de este proceso, sino la manera en que los propios sujetos —migrantes y no migrantes— dotan de significado al fenómeno de la migración hacia Monterrey desde su territorialidad inmediata. Es decir, cómo las motivaciones, percepciones y valoraciones del acto de migrar se anclan en las experiencias concretas de vida en su lugar de origen. Entre los migrantes, las razones expresadas para emprender el desplazamiento se fundan principalmente en motivaciones personales y familiares: el anhelo de conseguir un empleo estable y mejor remunerado, el deseo de acceder a estudios profesionales, o la expectativa de mejorar las condiciones económicas del hogar.

Estas motivaciones, aunque revestidas de un carácter subjetivo y proyectadas hacia el futuro en el territorio de destino, remiten también a la experiencia de las limitaciones percibidas en el territorio de origen. En efecto, en sus relatos aparecen dos cuestiones de orden económico que problematizan a Chiconamel: por un lado, la escasez de oportunidades laborales estables y, por otro, la dificultad de acceder a ciertos bienes y servicios básicos. De este modo, el análisis de la migración chiconamelense hacia Monterrey revela no sólo una búsqueda de horizontes individuales, sino también la expresión de una territorialidad marcada por carencias que se enfrentan con estrategias de movilidad y con la esperanza de transformar la propia vida en otro escenario.

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

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

tiempo en una migración permanente y extendida en el Área Metropolitana de Monterrey:

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

-Carlos: *un muchacho de por allá vendió lo que le dejó su abuelo, como el papá ya se había muerto, no hubo quién le pusiera freno. Otros muchachos también vendieron [...] de otros lugares, no de por aquí. Es que los muchachos se quieren ir, ya no les gusta la tierra porque es pesado el trabajo.*

Aunque las indagatorias posteriores a estas dos referencias que vinculaban los territorios de la migración no arrojaron resultados entre los demás entrevistados -pues afirmaron desconocer la relación de compra-venta de terrenos cultivables-, no se puede desechar la probabilidad de que dicho vínculo haya existido. Ello se debe a que, a partir de la reforma de 1992 al Artículo 27 constitucional, fue posible integrar las tierras ejidales al mercado legal del suelo, lo cual abrió un escenario completamente nuevo para las comunidades campesinas.

En ese contexto, la compra-venta fue rápidamente aprovechada por particulares y agentes económicos en la región Huasteca, que vieron en esas tierras una oportunidad para la expansión de la frontera agrícola o para fines especulativos. Resulta entonces plausible suponer que en Chiconamel pudo haberse dado una dinámica similar, aunque no se haya documentado de manera explícita en testimonios

posteriores. La ausencia de referencias en los relatos de los entrevistados no invalida la posibilidad, pues la experiencia local está atravesada tanto por silencios significativos como por memorias selectivas que responden a códigos de honor, prestigio y pertenencia comunitaria.

De hecho, existen diversos estudios sociológicos, económicos y antropológicos que han mostrado cómo la apertura del mercado de tierras ejidales en 1992 generó profundas tensiones y conflictos en la Huasteca, transformando los sentidos de pertenencia y el control sobre el territorio. Un ejemplo es el trabajo de Plata (2013), *Mercado de tierras y propiedad social: una discusión actual*, que evidencia las disputas surgidas entre campesinos, ejidatarios y compradores externos.

Además, basta recorrer la región huasteca para observar la proliferación de anuncios espectaculares y clasificados en internet que ofrecen tierras ejidales en venta, lo que confirma que se trata de un fenómeno generalizado. Sin embargo, en el caso específico de Chiconamel no existen hasta ahora estudios académicos ni anuncios públicos que respalden con claridad la hipótesis de la compraventa local, lo que vuelve más compleja su verificación. Este vacío no necesariamente indica la inexistencia del fenómeno, sino que puede estar relacionado con dinámicas internas de ocultamiento o con la sensibilidad del tema en la memoria colectiva.

Se podría objetar que, si se diera por cierta la afirmación de la compraventa como origen del vínculo migratorio hacia Monterrey, deberían poder identificarse a los campesinos que vendieron sus tierras o a sus descendientes. No obstante, esta

identificación resulta particularmente difícil, ya que la venta de tierras ejidales es un asunto cargado de estigma social. Entre los campesinos, dichas tierras representan no sólo un recurso económico sino, sobre todo, un patrimonio colectivo arduamente conquistado tras décadas de luchas por la tierra. Ser reconocido —o reconocerse a sí mismo— como vendedor de tierras patrimoniales, conlleva una sanción simbólica, moral y social que se traduce en deshonra y pérdida de legitimidad frente a la comunidad. En este sentido, el silencio o la negativa a reconocer la transacción son, más que una omisión, una estrategia de resguardo frente a la condena social que pesa sobre quienes se desprenden del legado territorial.

Por otra parte, el hecho de que las únicas dos personas que mencionaron la existencia de este vínculo mercantil como origen de la relación migratoria Chiconamel-Monterrey nunca hayan salido del pueblo aporta un matiz relevante. Se trata de voces con una mirada privilegiada sobre las dinámicas internas de la comunidad. Carlos, como campesino, mantiene una relación directa con la tierra y con los procesos de cultivo, lo que le confiere un conocimiento situado sobre las transformaciones en el uso y propiedad de los suelos. El profesor Faustino, por su parte, debido a su profesión, tiene un conocimiento casi enciclopédico de los habitantes del pueblo y ocupa una posición social y simbólica que lo coloca como referente de autoridad y prestigio. Sus testimonios, más allá de que puedan o no ser corroborados con otros relatos, ofrecen una ventana etnográfica sobre cómo ciertos actores locales interpretan y dotan de sentido a los vínculos entre la venta de

tierras y la migración. En ellos se revela no sólo información empírica, sino también el peso de las jerarquías sociales y del capital simbólico en la construcción de narrativas comunitarias sobre el territorio y la movilidad.

Un segundo acontecimiento que también permite comprender la articulación entre los territorios en cuestión fue referido por los informantes, aunque no como causa directa de la migración, sino como un suceso que coincidió temporalmente con el incremento de los desplazamientos hacia Monterrey y que, debido a sus repercusiones económicas, permanece vivo en la memoria colectiva como “el cierre de la tabacalera” en el municipio de Platón Sánchez, ubicado al noreste de Chiconamel.

La empresa TABAMEX había constituido durante décadas una fuente de empleo regional y un espacio de inserción laboral para los chiconamelenses. No sólo absorbía mano de obra en sus instalaciones, sino que además ofrecía una salida comercial organizada para la producción local de tabaco. En este esquema, los agricultores chiconamelenses se beneficiaban al poder sumar colectivamente sus cosechas, ya que un productor aislado difícilmente podía acumular la cantidad suficiente para negociar en condiciones favorables.

La desaparición de TABAMEX como empresa estatal significó, en términos locales, el fin de una red de apoyo económico que había sostenido por años a las familias campesinas. En realidad, como se ha podido corroborar, la tabacalera no fue cerrada en sentido estricto, como suelen relatar los informantes, sino privatizada en el marco de las

políticas neoliberales de la década de 1990, pasando a manos del Grupo Pulsar, encabezado por el empresario regiomontano Alfonso Romo. Éste “fue de los beneficiarios de la política salinista de desincorporación y venta de paraestatales, ya que en 1990 compró Tabacos Azteca, S.A. y Tabaco Mexicanos TABAMEX” (Echánove, 2002: 161).

Esta transición, aunque presentada como un proceso de modernización y eficiencia empresarial, tuvo consecuencias desestabilizadoras para los campesinos de la región, que vieron desaparecer la seguridad relativa que ofrecía un comprador institucional y perdieron la certidumbre de contar con un mercado garantizado para su producción. El recuerdo del “cierre” persiste como metáfora de ruptura, pues simboliza la pérdida de un sostén económico colectivo y marca en la memoria de los habitantes un antes y un después en la organización del trabajo agrícola.

En este sentido, aunque no pueda afirmarse que la privatización de TABAMEX haya sido la causa directa de la migración masiva a Monterrey, su coincidencia temporal con el aumento del éxodo otorga verosimilitud a la percepción de los informantes. Desde su perspectiva, la desaparición del tabaco como cultivo rentable y la falta de un comprador institucional, debilitó las bases económicas del pueblo y obligó a buscar alternativas en otros territorios. Así, el recuerdo del “cierre” no sólo funciona como explicación nativa sobre la precarización local, sino también como un referente narrativo que conecta las transformaciones estructurales del campo mexicano con las trayectorias migratorias de los chiconamelenses, enlazando

simbólicamente la historia agraria regional con la expansión del horizonte urbano-industrial de Monterrey.

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

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

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

En la región Huasteca el incremento de las migraciones de jóvenes se ha ido incrementando con el tiempo, como respuesta a la implementación de políticas neoliberales

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

Es importante destacar que todos los informantes que mencionaron la tabacalera tenían 56 años o más y todos radicados nuevamente en el pueblo luego de haber sido migrantes en la Ciudad de México o en Guadalajara, otros principales centros de atracción migratoria chiconamelense. Es decir, generacionalmente, a estos hombres les tocó vivir, de manera directa o a través de sus padres y abuelos, el trabajo del tabaco, no así a sus hijos, quienes representan la primera generación de la migración masiva hacia Monterrey. Aparte de estos testimonios, otro informante, don Concho, el hombre más anciano del pueblo con 92 años cumplidos a noviembre de 2017, sí identificó como causa directa el cierre de la tabacalera y la migración masiva en el pueblo:

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

El concepto de territorialidad es útil para comprender

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

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

Las condiciones que le permitirán al individuo mantenerse en el territorio de origen o migrar, están relacionadas con una clase de afecto colectivo entre locales

que comparten una lectura afectiva similar del territorio, puesto que comparten la cultura y la identidad, arraigadas en la territorialidad, aunque individualizada por la economía psíquica de los afectos, donde las características interseccionales de cada sujeto juegan un papel importante. Por ello, el punto de vista de los locales no migrantes y la de los que ejercen la migración no es necesariamente compartido; el punto de vista de quien enuncia coincide en algunos aspectos al tiempo que difieren en otros, lo que genera relaciones emocionales armónicas o conflictivas.

Los territorios y el punto de vista de quien enuncia

La relación afectiva con el territorio no constituye un estado natural dado de antemano ni un lazo inmutable que preexiste a los sujetos, sino que se configura y se actualiza constantemente a través de la manera en que cada individuo interpreta y experimenta su entorno desde la posición que ocupa en diferentes momentos de su ciclo de vida. El territorio, en este sentido, no es sólo un espacio físico delimitado, sino una trama de significados que se entrelazan con las experiencias vitales y con la conciencia de pertenencia.

Los discursos acerca del sentido que el territorio adquiere para cada sujeto evidencian un ejercicio de introspección, en el que se reconoce el propio lugar socioestructural al asumirse como parte de una comunidad situada en un punto específico del mundo. Dichos discursos revelan que la territorialidad es un fenómeno vivido y sentido, atravesado por emociones que emergen de la interacción entre memoria, prácticas cotidianas y proyecciones de futuro.

Así, los vínculos afectivos que se establecen con los territorios dependen en gran medida de la perspectiva de quien los enuncia. No se trata de un lazo uniforme ni homogéneo, sino de una relación situada y diferenciada: no es lo mismo el apego territorial que expresan los migrantes adultos, quienes comparan y negocian permanentemente los significados de los territorios de origen y de destino, que las emociones de pertenencia y arraigo manifestadas por los chiconamelenses no migrantes, cuya vida transcurre enteramente en el pueblo.

Del mismo modo, la experiencia territorial de los niños, tanto migrantes como no migrantes, difiere notablemente de la de los adultos, pues se construye en el cruce de expectativas familiares, posibilidades educativas y prácticas de socialización propias de su edad. El objetivo de este apartado, por tanto, es mostrar cómo, a través de las narrativas orales, los sujetos elaboran sentidos y emociones diversas en torno a la construcción de sus vínculos afectivos con el territorio, siempre en relación con su posición particular dentro de la comunidad y su trayectoria vital.

En este marco, resulta significativo observar cómo las prácticas y discursos de los adultos proyectan una visión normativa sobre el devenir de niños y niñas chiconamelenses. La posibilidad de cursar estudios básicos en el pueblo —hasta primaria o secundaria— se encuentra condicionada por la presencia de al menos uno de los progenitores en Chiconamel. Cuando ambos padres migran, los hijos se trasladan con ellos, incorporándose a nuevas territorialidades que reconfiguran tempranamente sus

sentidos de pertenencia. En el primer escenario, los niños que permanecen en el pueblo no sólo se forman en la escuela, sino que participan activamente en las labores domésticas: colaboran en la limpieza del hogar, en el cultivo de huertos familiares y en el cuidado de animales de corral.

Estas actividades no sólo cumplen una función económica, sino que constituyen experiencias formativas que anclan corporal y emocionalmente a las infancias en el territorio, produciendo una afectividad vinculada al trabajo cotidiano y a la materialidad del entorno. Sin embargo, llegado el momento de cursar la preparatoria, la migración se torna ineludible, ya que el pueblo carece de esta institución educativa. Este tránsito marca un hito en la vida de los jóvenes, pues el acceso a niveles más altos de escolaridad implica necesariamente la reubicación territorial y, con ello, la resignificación de sus lazos afectivos con el lugar de origen y con el nuevo espacio de destino.

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

Otra de las posibilidades es que los jóvenes sean recibidos por familiares o amigos que han migrado a Monterrey, como es el caso de Jesús, quien fue acogido durante dos años en la casa de sus padrinos, Martha y Ramón, en la ciudad. Una vez que se mantuvo en la preparatoria, se orientó en la ciudad y encontró un trabajo como despachador en un OXXO, tuvo que separarse de la familia de acogida para rentar un cuarto de estudiante donde sigue viviendo en la actualidad que está a punto de concluir la carrera de Contador Público.

Durante su estancia en casa de sus padrinos, antes de que encontrara trabajo, los padres de Jesús enviaban dinero para los gastos de la casa, los cuales, dice “no alcanzaban para pagar todo, pero ellos [los padrinos] entendían la situación”. Durante los estudios de preparatoria y de licenciatura, los chiconamelenses migrantes en el AMM regresan varias veces al año al pueblo. Tomando en cuenta que los jóvenes trabajan para mantenerse por medios propios con eventuales ayudas económicas de los padres, estos pueden guardar dinero para costear los pasajes de los hijos y verlos más seguido.

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

No pueden llegar solas a la ciudad, menos vivir solas o con desconocidos. Ellas tienen más riesgos al ser mujercitas. Porque,

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

Eugenio de 12 años, hijo de Humberto, nació en Monterrey y está acostumbrado a la vida en la ciudad, no obstante, a partir de las referencias orales del pueblo a través de sus padres y de su familia cuando visita Chiconamel, para Eugenio el pueblo representa la libertad. En Chiconamel juega al aire libre sin supervisión, recorre el pueblo entero en compañía de niños y niñas que, además, resultan ser primos o parientes cercanos.

A diferencia de su vida en Monterrey, donde está sujeto a la supervisión permanente de su madre, no tiene espacios para jugar al aire libre, nunca puede salir solo, no convive con otros niños regiomontanos ni chiconamelenses, primero por la contaminación ideológica a la que se expondría y en el segundo caso, por el alejamiento espacial. Su hermano mayor, Jair, quien acaba de terminar la carrera magisterial, recuerda que él también, a la edad de su hermano menor y antes aún, añoraba los días de visita a Chiconamel y regresar a vivir al pueblo por la libertad que representaba.

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

A la inversa, Juan de 13 años, primo de Cinthia, Jair y Eugenio, le “tocó” estudiar en Chiconamel porque su mamá vive ahí, aunque su papá, Paco, está en Monterrey. A él le aburre la vida en el pueblo, la falta de coches, de artículos tecnológicos, el número cada vez más reducido de niños con quienes convivir y tiene un deseo que no ha podido cumplir: ir al cine. Hubiera preferido que “le tocara” irse a Monterrey, como a todos sus primos y está ansioso por estudiar la prepa, pues eso significa que se irá a vivir Monterrey con sus familiares.

Esa manera de expresar la migración, como “a mí me tocó quedarme” revela la conciencia sobre la inminente migración en tanto chiconamelense, pues la migración es imperiosa en algún momento de su vida. Juan deseaba apurarla, no obstante, su plan a futuro es regresar cuando esté casado y tenga hijos a vivir y cuidar a sus abuelos. ¿Por qué estos sujetos, que han pasado la mayor parte de su vida en Monterrey -a excepción de Juan- tienen como eje organizador de su plan futuro de vida el retornar al pueblo?

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

Los jóvenes y adolescentes entrevistados parecen compartir sin conflicto la visión de los mayores, padres, tíos, abuelos, acerca de que primero deben estudiar, después pensar en el noviazgo con un originario de Chiconamel, pues no serían compatibles con otras personas ajenas a su cultura y costumbres. Más adelante adquirir experiencia profesional en la ciudad, considerar el matrimonio y retornar al pueblo a ejercer sus profesiones. Finalmente, ya que estén establecidos y con la seguridad de que gracias al retorno de la segunda generación de migrantes mejorará las condiciones del pueblo, los hijos de estos jóvenes y adolescentes no tendrán que verse en la necesidad de migrar a Monterrey para estudiar, como ellos. Pero existe un elemento mencionado por todos los jóvenes que nunca fue señalado por los adultos y es que los primeros identifican una posibilidad económica ahí donde no hay nada: si en el pueblo hay carencia de todo, al hacer una oferta de

servicios, de oficios con la experiencia ganada en la ciudad, se ve como un espacio fértil de explotación económica.

Ahora bien, según los migrantes en el AMM, el motivo para migrar es fundamentalmente porque dadas las carencias en el pueblo, no es posible satisfacer las necesidades y deseos individuales y familiares de acceder a un mejor modo de vida en lo laboral, educativo y económico; se espera que la migración hacia el AMM reditúe de tal manera que les permita retornar a Chiconamel una vez logrados los objetivos iniciales y colaborar en beneficio del pueblo.

Por otro lado, según los chiconamelineses que han decidido (o se han visto en la necesidad de) permanecer en el pueblo, tiene opiniones encontradas acerca de los motivos de los migrantes, estas se dividen en: 1) comparten la opinión de los migrantes en cuanto a que la migración es el único medio por el cual mejorar la calidad de vida (estas opiniones son las menos y son esgrimidas por los familiares cercanos de migrantes en el AMM con los que mantienen relaciones muy estrechas). 2) Consideran que los migrantes han perdido el afecto al territorio de origen, a sus costumbres y a cultura (estas opiniones pueden ser expresadas por personas de todas las edades, tanto por familiares cercanos como lejanos de migrantes en el AMM) y 3) consideran que las generaciones más jóvenes migran para rehuir al trabajo de la tierra, ya que es una labor ardua (estas opiniones las expresan los adultos mayores que fueron campesinos en su juventud).

La mayoría de opiniones negativas sobre la migración Chiconamel-Monterrey, se debe también a que aún no se ha

concretado el retorno de los migrantes de primera generación y el ciclo no se ha completado, pues el migrante con mayor tiempo de radicar en el AMM comenzó el trayecto migratorio hace apenas 22 años y no ha podido constatarse si en efecto, los migrantes retornarán al terruño a aplicar los conocimientos y recursos adquiridos en beneficios del pueblo.

Monterrey: destino migratorio de alta discriminación

Monterrey, Nuevo León —mi ciudad natal y el territorio donde realicé trabajo de campo de manera intermitente entre enero de 2015 y diciembre de 2017— se piensa y se proyecta a sí misma como una urbe “libre” de indígenas. Esta autoimagen encuentra sustento en una serie de aseveraciones históricas ampliamente difundidas y socialmente aceptadas, según las cuales, tras la Conquista, los invasores europeos habrían exterminado a la población originaria (Bonfil, 1990; Cavazos, 1996).

Tal afirmación, reproducida, generalmente sin cuestionamiento, en el discurso local, suele ser evocada con un matiz de orgullo por dos motivos principales: por un lado, porque se interpreta como muestra del carácter indomable de los pueblos indígenas del noreste, quienes -según la narrativa- jamás se sometieron, obligando a los conquistadores a ejecutar un exterminio indiscriminado; y por otro, porque esta idea legitima la falacia de que la sociedad regiomontana habría germinado exclusivamente de linajes europeos -españoles, judíos y criollos-, sin herencia indígena alguna que pudiera asociarse, en la mirada local, con atraso, ruralidad o marginación.

Esta visión excluyente niega de raíz cualquier continuidad indígena y naturaliza un proyecto identitario que se autodefine moderno, blanco y productivo. No obstante, en las últimas décadas han surgido objeciones a esta teoría, que si bien no niegan la violencia y la despoblación derivadas de la colonización, destacan la existencia de procesos de mestizaje, aunque de menor intensidad que en Mesoamérica, los cuales se hacen evidentes en las prácticas socioculturales de campesinos de municipios del estado, donde persisten como huellas y reminiscencias de los pueblos originarios (López [coord.], 1998; López, 2001).

En la ciudad, sin embargo, continúa reproduciéndose el dicho común de que “en Monterrey no hay indígenas”. Aun cuando en la actualidad no existen pueblos que se adscriban colectivamente a las antiguas etnias que integraban la llamada Gran Nación Chichimeca (Bonfil, 1990), lo cierto es que los indígenas que habitan en el Área Metropolitana de Monterrey se cuentan por miles. La persistencia de este imaginario no es neutra: tiene consecuencias concretas en el plano social y político, pues la invisibilización se traduce en prácticas de discriminación y en la negación de derechos.

Así lo confirma la Encuesta Nacional para la Discriminación (CONAPRED, 2010), en la cual el entonces director, Bucio Mújica, señaló que “Nuevo León, y en específico la zona metropolitana de Monterrey, presentó resultados preocupantes en relación a la percepción de discriminación e intolerancia hacia algunos grupos de la población”. La exclusión simbólica se convierte, de esta manera, en exclusión

material, reforzando jerarquías étnicas y raciales bajo la máscara de una supuesta homogeneidad mestiza-blanqueada.

Un dato que ilustra con claridad estas resistencias locales es el retraso con el que se reconocieron los derechos indígenas a nivel estatal: mientras la Ley de Derechos y Cultura Indígena se aprobó a nivel federal en 2001, en Nuevo León fue necesario esperar más de una década para que se llevara a cabo una reforma constitucional en junio de 2012. Dicha reforma no fue una concesión espontánea del aparato legislativo, sino el resultado de la presión organizada de más de veinte asociaciones indígenas y aliadas radicadas en Monterrey, que lograron posicionar su lucha en la esfera pública (González, 2015: 128).

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

La inmigración indígena a Nuevo León aumentó entre las décadas de los setenta y de los noventa del siglo pasado en un significativo 849%. La población hablante de una lengua indígena pasó de 787 sujetos en 1970 a 7,467 en 1995, y luego a

59,300 en el año 2015, de los cuales la gran mayoría se concentra en el Área Metropolitana de Monterrey AMM (CDI; 2016). Del total de la población indígena en Nuevo León, 58.4% son hablantes de náhuatl provenientes principalmente de las Huastecas veracruzana, potosina e hidalguense. Respecto de la población total en el estado, los grupos indígenas representan el 1.16% de los habitantes (CDI, 2016).

Sin embargo, se deben tomar ciertas reservas al momento de emplear estadísticas pues, como apuntan Durin y Moreno (2008), los censos suelen verse afectados en razón de los criterios bajo los que se han construido. Como ejemplo, una encuesta dirigida por José Cerda Zepeda (CDI en Nuevo León, 2018) en la que las preguntas fueron reformuladas para identificar la adscripción y el sentir de pertenecer o no a un grupo a diferencia de solamente hablar o no una lengua indígena, dio como resultado que “cerca de 412 mil habitantes de Nuevo León estarían ligados a las comunidades interétnicas”.

Además de que deben ser tomados en cuenta fenómenos como el auto-ocultamiento e invisibilización social indígenas en el AMM. (Olvera *et al.*: 2011). Así lo ha afirmado recientemente Juan Antonio Doncel de la Colina (2018), para quien las dinámicas educativas en el estado, contribuyen a la invisibilización de los indígenas que ahí habitan:

No sólo la población indígena se esconde, también las autoridades educativas los invisibilizan, pues piensan que es un problema minoritario. Esto pasa por el supuesto discurso de igualdad, este concepto homogeneizador

donde no se hacen diferencias, algo que se da por temor de parecer racistas (conacytprensa.mx).

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

Del exiguo número de análisis por explicar el fenómeno migratorio en el área, la mayoría se han centrado en cuestiones sociodemográficas, en relaciones interétnicas y de producción étnica y de estudio del AMM como lugar de paso para los migrantes internacionales, dando como resultado una representación errónea de homogeneidad identitaria de la variada población indígena que radica en el AMM.

Los nahuas ocupan el primer lugar de representatividad indígena en Nuevo León, a ellos le siguen los huastecos, con un 19.2%, los zapotecos 3.6%, otomíes 2.2%, mixtecos 1.4%, totonacos 1.1%, mixes 0.9%, mayas 0.8%, tzeltales y mazateco, ambos con 0.7%. Esta representación que también prevalece en el imaginario regiomontano con base en un criterio lingüístico inexacto, en dinámicas racistas arraigadas históricamente en el

estado que se recrudecen en el AMM y en el estereotipo de la imagen del indígena.

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

Ser chiconamelense en Monterrey

El caso de los chiconamelenses no se adecua a los presupuestos antes mencionados: sus actividades laborales se conjugan entre el trabajo como empleados, obreros o en el servicio doméstico en la primera etapa de la migración, con otras actividades que se desarrollan por medios señalados como representativos de su cultura: como maestros de náhuatl, en el comercio de textiles bordados y de alimentos preparados (queso y chorizo), pero siempre en espacios formales (y éste debe entenderse como un requisito autoimpuesto por parte del grupo) como universidades, exposiciones municipales o estatales, en museos y en asociaciones civiles y gubernamentales, o bien la venta se realiza cara a cara con personas conocidas.

Además, mantienen una intensa actividad política en

la búsqueda del reconcomiendo de los derechos indígenas, principalmente en favor de los chiconamelenses y para mejorar la infraestructura del pueblo mediante relaciones con la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en Nuevo León CDI, representando a su pueblo en asociaciones civiles como Procuración de Justicia Étnica, Zihuame Mochilla, Zihuacalli, entre otras.

Estas actividades laborales y políticas no sólo les impelen a evidenciar su origen, sino que es la vía por la cual han logrado explotar las capacidades económicas, sociales y políticas en un territorio de por sí discriminatorio. Empero, en la cotidianidad, hay otros momentos en que los chiconamelenses prefieren, si no negar, al menos omitir su origen nahua; o sea, que existen espacios y momentos propicios para explotar la adscripción étnica y otros donde es menos conveniente.

Por ejemplo, durante la negociación de las condiciones del trabajo doméstico, Elia, Paty y Azucena coinciden en que no necesariamente señalan su origen étnico ante los contratantes, pues:

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

una responde... o le saca la vuelta; pero es más fácil decir “soy de Chiconamel” y ya (Azucena, 54 años de edad y 12 de radicar en Monterrey).

En el caso de los hombres que ingresan como obreros o empleados, tienen el mismo punto de vista que el grupo de mujeres acerca de la nula injerencia de su origen en el desempeño laboral; no obstante, las condiciones burocráticas y administrativas de las empresas no les permiten ocultarlo, pues en muchas ocasiones deben llenar registros y formularios que incluyen el rubro de “origen étnico”. Humberto y Luis, esposos respectivos de las dos primeras mujeres antes mencionadas, afirman que cada uno, por su parte, cuestionó en su momento estas prácticas administrativas, pero finalmente aceptaron inscribir su origen en el expediente laboral, pues de ello dependía obtener o no el trabajo. Paco, esposo de Azucena, comparte la idea de sus cuñados, sin embargo, él “se brincó” esa información, es decir, que tuvo la oportunidad de omitir su origen étnico, pero aclara “no lo niego nunca que soy nahua, porque soy lo que soy, pero qué tiene que saber la empresa si soy indio o no”.

La cuestión que se propone, entonces, es ¿por qué los chiconamelenses optan por estrategias de confrontación y negociación con los otros en el destino migratorio antes que negar su origen, como ocurre con otros grupos originarios en el AMM? ¿Cuáles son los recursos con los que cuentan para llevar a cabo dichas estrategias? Esto me lleva a plantear que las diferentes situacionalidades experimentadas por los

chiconamelenses en el destino migratorio son significadas y evaluadas en función de cómo reditúan las estrategias posibles: manifestar el origen étnico u omitirlo.

En los casos descritos se trata de estrategias conscientemente ejecutadas y no de acciones inexorablemente padecidas. La decisión de manifestar o de ocultar el origen depende, por una parte, del poder que cada sujeto detenta en la interacción y, por otra, de la discriminación, beneficios o ausencia de estos que puedan desprendese de la relación en cada situación concreta. Los hombres y mujeres chiconamelenses entrevistadas, aseguran que no niegan su origen, que no se dejan explotar y que reclaman abiertamente sus derechos laborales y políticos, a diferencia de “otros indígenas”. En su discurso se reitera de manera insistente la distinción entre ellos y los otros, ya sea frente a indígenas de distintos orígenes que no provienen de Chiconamel, o frente a los otros regiomontanos.

Desde su punto de vista, los otros indígenas son más propensos a ser discriminados social y políticamente, y a ser explotados laboralmente. Aducen varias razones: porque portan ropas tradicionales, porque no aprenden español, porque desconocen sus derechos y no muestran interés en aprenderlos o ejercerlos, porque no se adaptan a las dinámicas laborales y educativas como asistir puntualmente, cumplir con largas jornadas de trabajo o trabajar y estudiar aun en los días de fiesta de sus calendarios rituales. Estas prácticas, que son vistas en negativo por los chiconamelenses, derivan en que los otros indígenas desempeñen trabajos informales con mucho

menor paga y sin beneficios como seguro social, prestaciones o Infonavit. Precisamente todas estas características, evaluadas como carencias en los otros, son traducidas en atributos positivos cuando se trata de definirse a sí mismos como chiconamelenses.

Los “otros” regiomontanos, por su parte, representan la discriminación, pero esta es concebida como potencial y no inminente. Para los chiconamelenses, las relaciones asimétricas donde se produce la discriminación étnica son sostenidas por ambas partes. Reconocen, por un lado, las desventajas sociales y económicas que padecen en el territorio; pero, por otro, afirman la igualdad política que los equipara y, sobre todo, una superioridad moral que consideran ostentar sobre los regiomontanos.

En su mirada, los regiomontanos aparecen como sujetos corrompidos por el dinero y los excesos, miembros de una sociedad que se ha apartado de la verdadera religión. Afirman que los católicos con quienes conviven o bien no respetan deliberadamente su fe, o bien poseen conocimientos tan precarios de las escrituras que terminan por vivir de manera inmoral. A esto se suma que perciben a la sociedad regiomontana como carente de “cultura y tradiciones de origen”, lo que, desde su perspectiva, les impide valorar adecuadamente la riqueza cultural de los grupos indígenas que habitan en el AMM.

En este juego de diferenciaciones, los chiconamelenses establecen un contraste: las características que atribuyen negativamente a los otros indígenas y a los regiomontanos sirven, en contrapartida, para delinear los rasgos positivos

de su propia autoadscripción. Así, tanto la negación de los valores regiomontanos como la crítica hacia otros grupos indígenas funcionan como recursos discursivos que reafirman la pertenencia y el orgullo de ser chiconamelense.

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

Del esquema anterior se desprende que los chiconamelenses tienen una lectura política de la sociedad receptora, de los valores asociados a los elementos insertos en la estructura social, política y económica (vestimenta, lengua, conciencia política, etc.) y destacan ciertos elementos que, consideran, otorgan legitimidad a los ciudadanos en el AMM en los diferentes ámbitos de acción.

Parten de la asunción de que los regiomontanos tienen, gracias a su origen, beneficios legítimos dados de antemano que pueden o no conocer o ejercer, y que son precisamente

los objetos de interés de los migrantes chiconamelenses: actividad y derechos políticos, trabajo y educación formales que derivarán en poder adquisitivo. Entonces, en la búsqueda de estos beneficios, efectúan estrategias que procuren no sólo disminuir la brecha de desigualdad entre ellos y los otros regiomontanos, sino que los lleven a superponerse a estos, aumentando así las probabilidades de obtener los beneficios buscados.

Los chiconamelenses no habitan de manera congregada en el AMM, pues el establecimiento de sus casas depende de las oportunidades para adquirir una vivienda a través de créditos Infonavit y las relaciones entre ellos se estrechan a los familiares más cercanos -sin detrimento del contacto con otros en situaciones especiales como enfermedad, muerte o problemas de todo tipo-. Hasta hace cinco años realizaban actividades trimestrales que incluían la lectura de la Biblia, reunir despensas y ropa para llevar a Chiconamel, tocar con la banda de viento, que es la música vernácula, comer, bailar y convivir.

El alejamiento espacial se supera mediante conversaciones telefónicas para estar al tanto de la situación y necesidades de sus paisanos y en reuniones eventuales donde se reafirma la importancia de las estrategias de inserción migratoria entre los chiconamelenses que se autoimponen, como grupo, su ejecución, y son enseñadas como parte de las obligaciones morales que deben observar, en tanto parte constitutiva de la comunidad, a los hijos y a los migrantes más jóvenes que acogen temporalmente en los hogares en el AMM.

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

Desde la primaria se enseña que “a la escuela como al trabajo, sólo se falta si se va uno al hospital o al panteón, porque hay muchos que quieren ese lugar” (Paty). Aprovechar con medida y cuidado recursos de todo tipo, así como el hábito del ahorro, es otra de las enseñanzas básicas. Practicar el catolicismo conlleva la obligación de integrarse a grupos religiosos como la “Escuela dominical”, “Escuela de matrimonios” o en grupos de ayuda espiritual, donde las mujeres chiconamelenses detentan una particular posición de poder.

Las relaciones sociales entre niños, adolescentes y jóvenes chiconamelenses y regiomontanos, se limitan estrictamente a las necesarias en la escuela, lo mismo que las relaciones de los padres con sus compañeros de trabajo, pero mantienen una activa relación política con otros grupos indígenas y con regiomontanos a través de las asociaciones civiles. Las mujeres

establecen vínculos más amplios con regiomontanos a través de los grupos religiosos y por el comercio de los alimentos y los bordados, pero estas relaciones no tienen un propósito de solaz, sino que conlleva una obligación moral de compartir sus habilidades y conocimientos con los otros. Sin embargo, no debe interpretarse una actitud hostil de los chiconamelenses para con los regiomontanos y con otros indígenas, sino que estas relaciones tienen una finalidad laboral, política o económica, y no la de establecer lazos sociales o afectivos.

Ahora bien, comprender el funcionamiento de las estructuras sociales de poder en un contexto ajeno, implica mucho más que reconocer superficialmente sus reglas. Supone un aprendizaje situado: descifrar las lógicas en juego, dotarlas de significado y, a partir de esa interpretación, decidir cómo actuar en consecuencia. No se trata de un procedimiento automático ni de un cálculo frío, sino de un proceso complejo en el que el sujeto migrante confronta los valores culturales adquiridos en su sociedad de origen —incorporados a lo largo de su experiencia vital— con aquellos que rigen el nuevo entorno en el que debe desenvolverse. Esa confrontación exige una negociación constante entre marcos normativos distintos y, en ocasiones, contradictorios, lo que coloca al sujeto en una posición de ajuste continuo frente a relaciones de poder que le resultan inicialmente ajenas.

Este proceso, aunque tiene una dimensión cognitiva fundamental, está intrínsecamente atravesado por las emociones. Migrar y habitar un territorio distinto no sólo exige elaborar juicios sobre qué conductas son apropiadas o

estratégicamente útiles, sino también enfrentar el torrente emocional que acompaña al desarraigo. El miedo, el temor, la exaltación, la alegría o la nostalgia, no emergen de manera neutral, sino que son provocados por la experiencia misma del desplazamiento y por la exposición a nuevas condiciones de vida. En este sentido, la adaptación no se limita a lo racional: el sujeto debe aprender a modular esas emociones, sobreponerse a la nostalgia para mantener el rumbo, enfrentar el temor para sostener su presencia en espacios desconocidos o actuar con confianza en contextos que requieren afirmación.

Así, el manejo de las emociones se convierte en parte esencial del modo en que los sujetos se insertan en las relaciones de poder del nuevo contexto. Las emociones no son simples reacciones internas, sino recursos sociales que se ponen en juego, se regulan y se orientan estratégicamente según la evaluación situacional. Desde esta perspectiva, el análisis debe considerar a las emociones como elementos constitutivos de las dinámicas de poder, no como añadidos secundarios. Es lo que aquí se entiende como una perspectiva socioestructural de las emociones: una mirada que permite comprender cómo los afectos no solo acompañan, sino que organizan y median las formas de relación y de negociación en los procesos migratorios.

Temor a la contaminación ideológica en Monterrey

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

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

-A mí peor, me daba miedo que la gente nos viera viéndolo, -añade Paty entre risas.³

La situación de crisis emocional que significa la migración, se manifiesta en la experimentación permanente del miedo, sobre todo durante los primeros meses de llegados al AMM. Lo que aquí interesa comprender es de qué manera el territorio regiomontano adquiere significado a través del miedo experimentado por los migrantes chiconamelenses durante el proceso de adaptación y qué sucede, en términos emocionales, una vez que ese miedo es superado. El territorio y el miedo son indissociables más allá de una relación causa-efecto. Al respecto dice Alicia Lindón (2009) que:

[...] se produce, por un lado, una simbiosis entre el lugar y el sentido del miedo. Y por otro, los sujetos que experimentan miedo en el lugar, viven su cuerpo como prolongación del lugar significado por el miedo.

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

Así el miedo no sólo da sentido al lugar sino también se corporiza. De esta forma, el lugar y el cuerpo se constituyen en objetivaciones del miedo. (10)

Los informantes afirman que el primer desplazamiento del pueblo a la ciudad genera “miedo a todo”. Es un miedo a lo desconocido, al desarraigó, a la lejanía, a lo extraño; es miedo al territorio que está por conocerse y también miedo a no lograr las expectativas buscadas en la migración; es, pues, un miedo permanente y generalizado, pero sin un objeto plenamente identificado. Conforme los migrantes se establecen en el AMM, el miedo principal que comparten hombres y mujeres adultas es el miedo a perderse en la ciudad: las largas distancias, el tráfico vehicular y la variedad del transporte urbano, los obligan a estar excesivamente atentos a su entorno, lo que resulta agobiante emocional, mental y físicamente.

La gran cantidad de personas en comparación a la cantidad de habitantes en el pueblo, hace de todos los otros desconocidos, un riesgo potencial. Pero son las mujeres y los niños quienes se asumen como vulnerables ante las personas extrañas; a los hombres no les provoca miedo los extraños sino vergüenza, es decir, en la medida en que deben superar su propio miedo a la introversión para entablar una conversación, para pedir indicaciones, para solicitar un trabajo, etc. Los hombres también refieren la experiencia de la adaptación como “emocionante” por el encuentro con una sociedad mucho más variada, no así las mujeres.

La experiencia del miedo humano, a diferencia del miedo sentido por los animales, se caracteriza por la introspección

que implica, ya que atrae la conciencia sobre sí mismo, de su ubicación social (poder, estatus), de su ubicación espacial (un lugar seguro, un lugar riesgoso, conocido o desconocido), así como la interpretación de los peligros o sanciones que conlleva ese intercambio relacional. Que los riesgos sean reales o inmotivados, inminentes o ficticios, es asunto meramente circunstancial, pues ello no interviene en la realidad del miedo experimentado por los sujetos. De la misma manera, el hecho de que el miedo forme parte de las llamadas “emociones básicas”,⁴ no mengua las especificidades de su expresión, pues al ser de naturaleza relacional, el miedo no es explicable sin contexto ni es independiente de los actores sociales.

La diferencia de la vivencia del miedo entre hombres, mujeres y niños, deriva en que los desplazamientos de estos últimos en la ciudad se limitan de la casa a la escuela y al lugar de trabajo de las mujeres que, además, se espera que éstas

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

lleven a cabo labores fuera de la casa sólo durante el período de establecimiento en el AMM (y en casos críticos de necesidad económica). Una vez que los esposos encuentran un trabajo estable con las prestaciones necesarias, las mujeres dejan sus trabajos como empleadas domésticas, nanas o empleadas en comercios y se dedican al trabajo del hogar, a la crianza de los hijos y al comercio de textiles bordados y alimentos preparados entre sus conocidos, sobre todo en los grupos eclesiásticos y en exposiciones artesanales en espacios públicos y privados.

Es decir, se realiza una adaptación corporal de semirreclusión del cuerpo de las mujeres y de los niños puertas adentro del hogar motivada por el miedo. Pero se debe puntualizar que esa reclusión también es posibilitada por las dinámicas tradicionales de las mujeres chiconamelenses que son esposas y madres; esto es, que el hecho de migrar del territorio rural al urbano, no implica dejar de observar la costumbre y responsabilidad de la administración del hogar, de los recursos aportados por el esposo y de transmitir y de hacer respetar los valores y la disciplina entre los hijos, actividades para las cuales, -como lo afirmó Elia-, “es indispensable que la mujer esté presente en cuerpo y alma”. La expresión de Elia, de común conocida, es útil para describir el caso que aquí se analiza, puesto que el cuerpo es el sitio donde se percibe la experiencia emocional como una realidad individual, pero colectiva en tanto se asocia al entorno cultural que las motiva.

La normativa del bagaje emocional de origen chiconamelense, le impele a estar presente, en toda su corporalidad y emocionalidad, dentro del hogar, mientras

que la exigencia económica le obliga a combinar la labor en el hogar con el comercio. La primera actividad que define su autoadscripción, es sancionada por la normativa regiomontana porque “nos dicen sometidas porque estamos en la casa pendientes de los hijos y de lo que el esposo necesite, pero por eso aquí hay muchos niños solos y muchos divorcios, porque las mamás no los ven, no están ahí”. Mientras que, por otra parte, salir a vender sus productos es una actividad sancionada por los y las chiconamelenses que están en el pueblo:

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

Tanto experiencia corporal como emocional comparten ese carácter relacional, ya que siempre responden a estímulos exteriores, como es la normativa vigente en el territorio de destino migratorio que habitan los cuerpos humanos tanto como la normativa del territorio de origen. La distancia geográfica que aleja físicamente a los habitantes del pueblo de los migrantes chiconamelenses en el AMM, no significa que los aleje en términos sociales, pues las reglas y sanciones siguen siendo elementos fundamentales de relación social.

El asunto es que el tipo de relaciones se reconfiguran en el AMM, donde se combinan las reglas de ambos territorios que pretenden conciliarse: por un lado, la impronta económica que se superpone a la normativa social llevando los cuerpos femeninos fuera del hogar, funciona también como una justificación irrefutable para que las mujeres se desplacen solas en la ciudad. El miedo que provoca la multitud de extraños en la ciudad, es también una condición favorable para el anonimato; por otro, la normativa social accionada a distancia que urge a las mujeres puertas adentro del espacio doméstico, representa uno de los vínculos que unen a chiconamelenses migrantes y no migrantes en el mantenimiento de sus costumbres y reglas, y que se manifiesta en el temor experimentado por las mujeres a la posible sanción social. Los hombres, por su parte, hablan del temor a no lograr los objetivos laborales y económicos buscados, lo cual también repercutiría en una sanción social por parte de los habitantes del pueblo.

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

que permita nombrarlo, significarlo, prevenirlo y controlarlo, implica la ejecución de tres mecanismos esenciales: un mecanismo de sobrevivencia que protege a los sujetos, un mecanismo de desarrollo que los impulsa

a actuar y un mecanismo de conciencia identitaria que requiere del marcate de las fronteras entre el *yo* y los otros, para ejecutar la acción” (2).

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

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

lores

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

El temor a la contaminación ideológica y cultural, se experimenta con mayor fuerza por los niños y jóvenes, más vulnerables a confundir los valores “reales” que deben

observar en su vida, aunque los adultos también corren el riesgo de contaminación, pues tal como aseguró Octavio, migrante chiconamelense de 43 años y con 10 de radicar en el AMM “el diablo y las malas ideas siempre andan sueltas”, por eso el temor a la contaminación es permanente. En las mujeres recae la responsabilidad de dirigir y reafirmar los mecanismos que contrarresten el riesgo potencial de que se “eche abajo en un segundo lo que tantos años ha costado construir. Por eso siempre tenemos (las madres) que andar con las antenas paradas” (Azucena).

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

Por los motivos mencionados, se experimenta el temor a la ciudad de Monterrey en tanto territorio potencialmente contaminante, y es aquí que se ancla el anhelo permanente de retorno al pueblo, para alejarse del riesgo. El objetivo de todas las familias entrevistadas es que en cuanto se logren las expectativas económicas y educativas que se han impuesto, regresarán a aplicar los conocimientos y recursos adquiridos en beneficios de pueblo.

Sin embargo, aún no se ha concretado el ciclo de los migrantes de primera generación, pues a 22 años de que Humberto y Elia, los chiconamelenses con mayor tiempo de radicar en el AMM comenzaron el trayecto migratorio, consideran que aún les falta al menos 5 años para terminar de construir su casa en Chiconamel y retornar definitivamente. Con una hija, Cinthia, titulada como maestra normalista, el segundo hijo, Jair, que está en espera de obtener el mismo título como normalista y el menor, Eugenio, que estudia el último semestre de la preparatoria, las responsabilidades económicas para los padres han disminuido, no así las morales de observación y vigilancia de todos los hijos.

El orgullo de ser chiconamelense

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

A estas expresiones conscientes del orgullo, se le suman otras prácticas que contribuyen a aumentar el orgullo por el origen, ya que coadyuvan a delinear la autoadscripción chiconamelense: la lengua hablada y el movimiento constante que caracteriza a los originarios de Chiconamel.

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

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

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

Siguiendo a Mercadillo, al ser una emoción moral de autoconsciencia, el orgullo procede de una reflexión donde el sujeto se confronta a sí mismo en relación con los otros a través de la evaluación de los valores morales y de las relaciones de poder y de prestigio. El punto de vista de los otros es importante para la evaluación de sí mismo y para lograr la constitución de la emoción moral del orgullo, pues desde una perspectiva socioestructural, son los otros quienes lo reconocen o lo desacreditan. El resultado de esta evaluación es un indicador significativo de cuáles son las cosas de mayor relevancia para los individuos y los grupos culturales, ya que el no-reconocimiento de algún asunto que no pertenezca al

cúmulo de valores significativos en la jerarquía de los valores culturales, no devendrá en un sentimiento de animadversión o de insuficiencia de poder o de estatus, y podrá ser incluso inadvertido o inocuo en tanto no representa una sanción social.

Así, el contacto relacional con los otros que no comparten el origen chiconamelense, son un agente necesario para legitimar o sancionar el orgullo por el origen en tanto atribución propia. Ariza afirma que el orgullo es una de las emociones sociales (o morales) básicas porque informa “acerca del estado del vínculo social entre dos individuos (o grupos): [...] el orgullo expresa un nivel adecuado de deferencia, seguridad y distancia entre dos sujetos” (2017: 74).

Esta pertinente afirmación cobra realidad en la experiencia en campo, donde yo misma, como “otra” evidentemente distinta de los originarios chiconamelenses, fungí como agente que potenció las expresiones del orgullo mediante narrativas acordes al punto de vista de quienes las expresaron, según las características interseccionales de edad y género de los informantes. Por ejemplo, el 3 de noviembre de 2015, un grupo de tres niños de 10, 12 y 13 años me guió en un recorrido por la sierra. Ante mi evidente falta de pericia para transitar esos parajes y ante mi ignorancia de la flora y fauna que íbamos viendo en el recorrido, los niños expresaron abiertamente sus habilidades como excursionistas y sus conocimientos de los animales y plantas gracias a su origen. La comparación entre ellos y yo, “más grande y parece más fuerte” (Eugenio, 12 años), detonó la reflexión sobre su propia posición de poder en la relación social que se llevaba a cabo.

En Chiconamel, aseguraron, todos poseen los conocimientos necesarios sobre la naturaleza puesto que “desde chiquitos andamos en el monte; aquí venimos a jugar, a cortar hierbas... Yo sí sé cuáles animales pican y los que nomás te pican, pero no tienen veneno. Hay unas plantas también que raspan mucho y por otro lado que luego la llevamos, no se puede pasar porque están los animales grandes, como el “chillol” que come gente. Pero ése sale nomás en la noche. Ya se comió a varios niños de aquí” (Juan, 12 años). Al día siguiente, Santiago de 13 años, me buscó él solo para contarme que el chillol no existe ni “hay animales que comen niños”. Me dijo que había sido un invento aprovechando la situación y mi desconocimiento del entorno, y confesó que planeaban la broma de invitarme a una excursión nocturna por el monte y, en el momento indicado, soltarían un chivo o una gallina (según el animal que pudieran obtener) para que yo me asustara pensando que era el chillol.

Otro caso ocurrido en el mismo año 2015, cuando me permitieron asistir a la preparación de la cena de los “coles” (danzantes del *mijkailjuitl*) en la casa de Crispina, esposa del coordinador de la cuadrilla de danzantes. Esa noche asistieron cinco mujeres originarias de Chiconamel: tres radicadas en el pueblo y dos en Monterrey que por esos días estaban de visita en el pueblo para las fiestas de muertos. Mis cuestionamientos giraban en torno al espacio ahí generado como uno eminentemente femenino y a tratar de conocer sus impresiones acerca de las atribuciones que les correspondían en el ritual de *mijkailjuitl*.

Las mujeres mostraron mucho interés en hablar de sus destrezas en la preparación de los alimentos típicos: adobo de puerco, enchiladas huastecas, bocoles, zacahuil y tortillas de maíz criollo hechas a mano. En un punto del encuentro, la dinámica se invirtió y mis conocimientos y habilidades sobre el tema culinario fueron cuestionados. Mi desconocimiento de los ingredientes y de la preparación de esos platillos típicos, sirvió para marcar la distancia entre ellas y yo; además, las dos mujeres que radican regularmente en Monterrey, contribuyeron a reafirmar la diferencia a través de su experiencia en el destino migratorio: “allá no cocinan, porque por eso tienen ‘muchacha’ que sabe hacerles las cosas a la familia. Si las “xinolas” cocinan, todo viene en latas. La comida se la consiguen preparada” (Ángela).

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

El orgullo que procede de los saberes, es ratificado a partir de la experiencia relacional, pero además, el contexto donde la interrelación se lleve a cabo incide en el grado más o menos abierto de la expresión del orgullo. Los valores, reglas, códigos y sanciones sociales que tienen vigencia en el pueblo,

pueden no ser los mismos que en Monterrey, pero mientras las narrativas son esgrimidas en el pueblo, se juega con las reglas del pueblo. Por eso, las mujeres que estaban de visita en Chiconamel y que fueron empleadas domésticas en la primera etapa de su trayecto migratorio, dignificaron esa labor al manifestar sus conocimientos, en contraparte a la poca habilidad de sus empleadoras (que representan, a sus ojos, la totalidad de las mujeres en el AMM). “Las otras mujeres” -incluyéndome a mí misma en ese momento-, entonces, fungimos como el agente externo que permite revelar la diferencia y exaltar el orgullo.

Los dos casos mencionados son muestra de que las emociones, en este caso, el orgullo, son herramientas útiles para significar las interrelaciones. A partir de la evaluación del poder que cada individuo detenta en el marco socioestructural, de los conocimientos requeridos para la plena socialización en el pueblo, los chiconamelenses se posicionan en un lugar de mayor valía sobre aquéllos que desconocen las prácticas mensuradas en mayor estima en el territorio de origen. La evaluación consciente deriva en el orgullo. Esta emoción, en tanto herramienta de interrelación, permite construir lo que para ellos significa lo que es “ser chiconamelense”, algo que, por definición, no es el otro.

Las manifestaciones del orgullo pueden advertirse por dos vías: por las narrativas orales y por los discursos corporales. En el primer caso son más evidentes las expresiones que exteriorizan el orgullo por el origen con base en un conocimiento adquirido (nosotros sí sabemos, aprendemos

desde niños, aquí conocemos, todas entendemos, etc.) y la pertenencia natural a un territorio del que emana el poder, así como en expresiones literales del tipo “me da mucho orgullo ser chiconamelense”. Pero también en practicar bromas cuya finalidad es realzar la posición de uno sobre otro; son bromas que no tienen la intención de herir u ofender al otro, sino que se presentan como un canal por donde se reafirman las posiciones de autoridad y de subalternidad moral.

Algunos autores como Damasio (2003), identifican una serie de actitudes y posturas corporales que manifiestan el orgullo, como apertura grande de los ojos, una mirada recta y hacia delante, cuello y torso verticales, etc. Las narrativas orales se acompañan de discursos corporales que atañen al orgullo, tales que espalda erguida, rostro en alto y mirada de frente, manos en la cintura. En el caso relatado, las mujeres hacían gala de su destreza en el uso de utensilios de cocina, cargando pesadas ollas de barro, tomando objetos y alimentos extremadamente calientes, asegurando que “esto no es nada, se siente el calorcito, pero no nos quemamos” (Concepción).

En el caso de los niños, estos evidentemente de menor estatura y corpulencia que yo, me ayudaban al subir y bajar el terreno difícil, dándome la mano, abriéndome paso entre el follaje y esperando de pie en el camino cuando yo me atrasaba (o cuando ellos se adelantaban para mostrar su habilidad). Esto sucede así ya que el cuerpo es el sitio donde se percibe la experiencia emocional como una realidad individual, empero se comprenden como colectivas e indisociables del entorno cultural que las motivan. Como afirma Denzin (1985):

“en estricto sentido, la emoción y la emocionalidad no se encuentran ubicadas en el sujeto o en su cuerpo, sino en la relación del sujeto con su cuerpo vivido en un contexto social dado”.

A partir de la naturaleza relacional de las emociones se exacerban los discursos orales y corporales expresivos del orgullo, puesto que los códigos y valores morales que priman son los vigentes en el contexto socioestructural donde se llevan a cabo los encuentros interrelacionales. Esto argumenta en favor de lo que se ha propuesto: de considerar que el orgullo es una herramienta significativa de interrelación cultural, ya que se significan una serie de valores, actitudes y condiciones que son evaluadas en una estimación mayor que otras y dado tal valor, representan elementos que deben ser resguardados.



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



Mujeres chiconamelenses. Chiconamel, Veracruz.

EL RITUAL DE MIJKAILJUITL: LA ALEGRÍA Y LA EXCLUSIÓN

Transformación del calendario ritual-emocional

TRADICIONALMENTE, EN CHICONAMEL SE CELEBRABAN, además de mijkailjuitl, otros dos eventos rituales litúrgicos de gran relevancia a lo largo del año: entre los meses de febrero y marzo, el Carnaval y, en agosto, las fiestas de la Santa Patrona del pueblo, Nuestra Señora de la Asunción. Ambos constituyan momentos de suspensión de la vida cotidiana y de expresión comunitaria, donde el espacio público se transformaba en escenario de juego, ritualidad y cohesión social. Durante octubre y noviembre de 2015, los habitantes de Chiconamel, en especial hombres y mujeres de la tercera edad, recordaban con nostalgia las actividades propias de cada festejo religioso, prácticas que con el tiempo habían dejado de realizarse. Evocaban, por ejemplo, las carreras de caballos y de burros, el juego de quebrar huevos llenos de harina en la cabeza de los amigos, o la “cárcel del carnaval”, donde los hombres eran llevados como parte de la diversión, así como el llamado “registro civil de carnaval” donde las personas de casaban simbólicamente.

En el caso de las fiestas de la Santa Patrona, los recuerdos giraban en torno a la peregrinación por las calles de Chiconamel y de las comunidades circundantes, llevando en andas la imagen de la Virgen. Durante el trayecto se recolectaban aportaciones de los habitantes, ya fuera en efectivo o en especie, destinadas al beneficio de los chiconamelenses

más necesitados. La memoria colectiva también remarcaba la participación en los rezos del rosario, que concluían con la reunión comunitaria alrededor de la “comida de fiesta”, compartida con familiares y amigos. Estas festividades, más allá de su dimensión religiosa, funcionaban como tiempos privilegiados para reforzar la reciprocidad, renovar vínculos y reafirmar la pertenencia comunal. En ambas celebraciones, las actividades cotidianas de trabajo y estudio se interrumpían oficialmente para dar paso a la convivencia, dejando claro que la vida comunitaria encontraba en el ritual una de sus expresiones más plenas.

El carnaval y la fiesta de Nuestra Señora de la Asunción eran organizadas de manera conjunta por el Comité de Asuntos Vecinales y por el sacerdote del pueblo, quien presidía el Comité Católico. Sin embargo, ninguna de estas instancias de coordinación comunitaria, existe en la actualidad. El último sacerdote que ejerció funciones en el pueblo se marchó inesperadamente hace 16 años, sin previo aviso. Las razones de su intempestiva salida se recuerdan de forma vaga y contradictoria. Según los testimonios recogidos tanto en Chiconamel como en el Área Metropolitana de Monterrey, su partida se debió, o bien a malos manejos en la administración de los recursos de la iglesia, o bien a relaciones turbias establecidas con particulares de moral cuestionable que ejercían un fuerte poder político en la región. Los chiconamelenses recuerdan además que dicho párroco se quejaba constantemente de la carencia de recursos básicos para oficiar y, sobre todo, de la ausencia de feligreses, ya que la mayoría de los adultos del pueblo había migrado.

Tras la repentina partida del sacerdote, el Comité Católico trató de sostener las funciones religiosas con grandes esfuerzos y no pocos conflictos internos. Sus miembros organizaron durante un tiempo bautizos, primeras comuniones, bodas religiosas, obras de caridad y, por supuesto, la fiesta patronal y el carnaval, auxiliados de manera esporádica por sacerdotes de municipios cercanos. Finalmente, las tensiones internas llevaron a su desintegración y los requerimientos religiosos comenzaron a ser atendidos de manera individual por cada familia. Estas eventualidades, sin embargo, no afectaron la celebración de *mijkailjuitl*, puesto que este ritual nunca ha estado bajo la dirección de ninguna instancia religiosa o social formal. Como afirma don Anastasio, habitante de Chiconamel: “Desde los abuelos, no se necesita que nadie lo organice, *mijkailjuitl* se hace en las casas y en todo el pueblo junto”. De este modo, la práctica del *mijkailjuitl* se sostiene como una celebración arraigada en la vida cotidiana y comunitaria, ajena a la dependencia institucional que caracterizaba a las otras festividades.

Por otro lado, como ya se ha señalado en capítulos anteriores, la llegada de misioneros pentecostales procedentes de los Estados Unidos hace 14 años transformó de manera significativa el panorama religioso del pueblo. La presencia de estos grupos derivó, por una parte, en que los conversos protestantes dejaran de participar en los eventos litúrgicos católicos y, por otra, en su exclusión de la vida política y económica por parte de la mayoría católica, que mantiene el control del poder local. Estos fenómenos históricos —a los

que se suma la migración masiva de chiconamelenses hacia la ciudad de Monterrey, iniciada hace poco más de 20 años— han incidido directamente en la transformación del calendario ritual de la comunidad, modificando tanto la organización de las festividades como las formas de pertenencia y participación en la vida colectiva.

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

Da Matta distingue los acontecimientos “cotidianos” que transcurren rutinariamente en el día a día, de los “extraordinarios”, que escapan a la rutina diaria y revelan una naturaleza aglutinante de personas, grupos y clases sociales. De estos últimos, se diferencian los eventos “extraordinarios no previstos” por las normas y reglas sociales, como accidentes y catástrofes, de los “extraordinarios construidos por y para la sociedad”, como son los rituales, en cuya expresión se advierte la normativa social para un comportamiento específico en cada momento del ritual y se caracteriza por el control explícito de la palabra, los gestos y las vestimentas (57).

Los eventos extraordinarios, a su vez, los divide en “formales” e “informales”, que representan polos clasificatorios opuestos. Los describe de la siguiente manera:

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

Siguiendo esta clasificación, las tres celebraciones tradicionales de Chiconamel pueden entenderse como eventos extraordinarios: el carnaval se ubicaría en el polo de lo informal, mientras que la fiesta patronal se inscribiría en el polo de lo formal. Lo que resulta particularmente significativo es que la fiesta de mijkailjuitl no se ajusta de manera estricta a ninguno de estos polos, sino que se sitúa en un terreno intermedio, combinando en sus prácticas rituales elementos propios de ambas categorías. Se trata de un acontecimiento que, por un lado, integra aspectos formales como la centralidad de los altares familiares, la marcación temporal precisa y

la solemnidad del recuerdo de los difuntos; pero que, al mismo tiempo, conserva rasgos informales vinculados con la espontaneidad comunitaria, la flexibilidad en la participación y la descentralización de las actividades. Es justamente en este tránsito entre lo formal y lo informal donde radica la fuerza del *mijkailjuitl*, pues le permite renovarse continuamente y sostener una vigencia que ha superado a los otros dos festejos tradicionales, consolidándose como la celebración ritual más significativa del pueblo.

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

Asimismo, la organización del ritual, las actividades y las funciones específicas de los sujetos implicados, son altamente estructuradas, así como el comportamiento y la expresión de las emociones, dejando poco o nulo lugar a la transformación y

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

En el ritual de *mijkailjuitl*, el objeto definido que le otorga sentido son las ánimas de los difuntos, es decir, la muerte. Este hecho concierne a toda la comunidad viva, puesto que no se limita únicamente a los familiares fallecidos, sino que se extiende a los antepasados colectivos y, al mismo tiempo, coloca frente a cada persona la certeza de la propia muerte. Así, todos habrán de incorporarse, llegado el momento, al ámbito de los difuntos para convertirse en parte del ritual desde la otra orilla. La amplitud de la asistencia congrega de manera particular a la comunidad en su conjunto, a la cual le corresponden atribuciones y responsabilidades específicas durante toda la celebración. Sin embargo, la estructura de *mijkailjuitl* no es uniforme, sino que varía en intensidad según los momentos clave: el rezo, el levantamiento de la ofrenda,

la construcción de los arcos, la visita al panteón, entre otros. Estos son espacios que exigen una expresión corporal y emocional solemne, pero que, al mismo tiempo, se realizan de acuerdo con los ritmos de cada individuo o de cada familia, lo que permite un margen de libertad de acción sin quebrantar las normas generales del ritual.

En términos estrictos, *mijkailjuitl* comienza el 26 de julio, con la siembra de las primeras semillas de la flor de cempasúchil que habrá de cosecharse a finales de octubre, y concluye el 30 de diciembre con el “destape de los coles”. Este último acto marca el momento en que los danzantes —quienes han encarnado a los antepasados mediante el uso de máscaras— son despojados de ellas y las ánimas regresan simbólicamente al mundo de los difuntos. No obstante, las prácticas rituales más reconocidas como núcleo de la celebración se concentran entre el 28 de octubre y el 4 de noviembre, cuando se realizan las ofrendas en las casas y la última visita al panteón. Durante este lapso, los chiconamelenses transitan entre momentos de solemnidad, regidos por normas y jerarquías, con espacios de relajación de esas reglas, donde la expresión corporal y emocional se manifiesta con espontaneidad y libertad, todo ello dentro de una temporalidad sacra.

El paso del ámbito cotidiano al extraordinario, instaurado en la temporalidad ritual, se expresa mediante alteraciones del comportamiento diario, las cuales se ordenan y normativizan rigurosamente en función de las características interseccionales de los participantes. Esta normativa reproduce las estructuras sociales de poder y estatus que rigen

en el pueblo, asignando funciones y atribuciones diferenciadas a hombres, mujeres, ancianos y niños, de manera que el ritual se convierte también en un espacio de reafirmación de los valores que dan cohesión identitaria y orden social. En este contexto, los migrantes que regresan durante las fechas rituales encuentran un espacio privilegiado para reintegrarse, ya sea participando en los momentos extraordinarios más segmentados —que la comunidad ha delineado con claridad—, o sumándose a los sucesos donde predominan la libertad, la creatividad y la espontaneidad. De esta manera, *mijkailjuitl* no sólo articula el vínculo entre vivos y muertos, sino también entre quienes permanecen y quienes migran, consolidando un entramado ritual que integra a toda la comunidad en sus múltiples dimensiones.

La participación en los dos ámbitos —cotidiano y extraordinario— que se articula durante el *mijkailjuitl* posibilita la reinserción temporal de los migrantes en la comunidad. No obstante, este retorno ritual también puede suscitar tensiones emocionales y sociales, pues el distanciamiento espacial de quienes residen en el Área Metropolitana de Monterrey implica variaciones en el grado de poder y estatus que se les reconoce frente a los chiconamelenses que permanecen en el pueblo. Dicho de otro modo, los migrantes que regresan se enfrentan al riesgo de ver disminuida su posición dentro de las jerarquías locales, aun cuando hayan alcanzado logros significativos en la ciudad. Los atributos adquiridos en Monterrey —ya sean económicos, profesionales o de prestigio social— adquieren relevancia en Chiconamel sólo si son legitimados por los demás,

ya que el poder y el estatus no se transfieren automáticamente de un contexto sociocultural a otro, sino que requieren del reconocimiento colectivo para tener efecto.

Los conflictos potenciales que emergen de esta relación entre migrantes y locales, obligan a los primeros a actuar de manera estratégica frente a la realidad que encuentran a su regreso, e incluso a anticiparse a posibles escenarios de confrontación o desajuste. Desde una perspectiva socioestructural de las emociones, estas formas de comportamiento constituyen respuestas situacionales en las que los sentimientos funcionan como marcos de evaluación y de acción. De este modo, las emociones no son meras reacciones individuales, sino mecanismos a través de los cuales se manifiesta la pertenencia a un contexto cultural determinado. En este proceso, participar activamente en *mijkailjuitl* se convierte en un medio legítimo para ocupar un lugar estructural relevante dentro de la comunidad, pues implica reconocer y reproducir sus mecanismos de poder y prestigio. Este principio no atañe únicamente a los migrantes, sino que también alcanza a los habitantes locales, quienes, al igual que los ausentes retornados, se ven interpelados por la necesidad de afirmar su posición en la trama social a través de la práctica ritual.

Un ejemplo de lo anterior es que el gobierno municipal de Chiconamel se dio a la tarea de fomentar *mijkailjuitl*, apoyando económicamente a las cuadrillas de coles, los danzantes característicos del ritual, y a las bandas de viento que los acompañan en sus bailes, afirmando en eventos

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

Dado que en el ritual de *mijkailjuitl* se ven condensadas las socioestructuras que priman en Chiconamel aun en momentos seculares, es decir, que es un espacio de producción cultural que tiene su asiento en una manifestación religiosa, el intento de absorber *mijkailjuitl* por parte del gobierno municipal, le permitiría una mayor incidencia en la vida pública y privada del pueblo y, en sentido inverso, ciertos sujetos tanto migrantes como locales, ven en esta unión política- religiosa, una oportunidad de ganar poder y estatus en las estructuras jerarquizantes de la sociedad. Por estas razones tan significativas de los ámbitos culturales, religiosos,

políticos y económicos, es decir, de las fuentes de poder tradicionalmente hegemónicas, se puede explicar porqué los católicos -y principalmente los católicos, tanto migrantes como locales, con algún grado de poder legitimado- excluyen de la vida política y económica a los protestantes quienes, a su vez, se han autoexcluido de la vida religiosa legítima. Es decir, la no participación en *mijkailjuitl*, significa manifestarse en contra de los valores preeminentes del pueblo condensados en el ritual religioso.

El ritual de *mijkailjuitl* da cohesión al grupo también porque cada sujeto tiene una función específica que es segmentada de acuerdo a las atribuciones que le corresponden dentro de la socioestructura chiconamelense: mujeres, niños, ancianos, hombres. Bajo esta perspectiva -que es la perspectiva extendida entre los chiconamelenses católicos que representan la mayoría del pueblo y de los migrantes- al excluirse de las actividades rituales, los protestantes estarían rechazando o mejor dicho, atentando, los roles y valores atribuidos por y para la comunidad. Y, aunque hasta el año 2017 los chiconamelenses que se han convertido al protestantismo son muy pocos en comparación con los católicos, estos contemplan un peligro de crecimiento inminente de adeptos pentecostales en el futuro próximo. Debido a ello, los chiconamelenses migrantes en el AMM, hablan literalmente de una “preparación política, económica y moral para regresar y reconquistar el pueblo, que está en peligro de caer en manos del maligno”. De manera que, desde esta declaración, se explica en gran medida las estrategias emprendidas en la ciudad de Monterrey, de llevar

una vida política, económica y religiosa muy activa; el destino migratorio aparece como un lugar de ensayo y aprendizaje para alcanzar un grado más depurado de poder.

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

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

- Último sacerdote en el pueblo (2002)
- Desintegración Comités Católico y Vecinal (2002-2004)
- Ilegada de pentecostales de E.U. (2004)
- Cambio control político PRD-PRD (luchas desde 2008. Ganaron en 2014)
- Segregación de los protestantes: "los verdaderos chiconamelenses practican los rituales católicos (mijkailjuitl)"
- Los protestantes ven en la relación migrantes católicos - política en Chiconamel, la causa de la pobreza del pueblo.
- Paulatinamente se dejan de realizar el Carnaval y la fiesta patronal.
- 2016: se retoman ambas fiestas organizadas por la Presidencia Municipal.
- Venta de espacios a particulares; comercios y espectáculos
- Perdida del carácter religioso de las festividades.
- Se refuerza mijkailjuitl entre locales y migrantes católicos.
- Reafirmación del poder político absorbendo mijkailjuitl.
- 2017: institucionalización de mijkailjuitl en escuelas y eventos municipales.
- Concursos de cuadrillas de coles, arcos (ofrendas) y calaveritas.
- Discurso político: "poner a Chiconamel en el mapa" Se habla de "xantolo" para integrar el pueblo en las tradiciones de la Huasteca.
- Establecimiento de vínculos políticos y económicos entre algunos migrantes católicos en el AMM y el poder político en Chiconamel.
- Discurso de algunos migrantes católicos en el AMM: "preparación económica, política y moral para la reconquista del pueblo".



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



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

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

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

migrantes, en una conjunción emocional que define el carácter laico del período ritual, dentro de una temporalidad sacra.



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

Emociones y rituales

En los estudios tradicionales de base durkheimiana sobre los fenómenos religiosos, las emociones han sido consideradas factores esenciales para comprender el fenómeno en su totalidad, en estrecha relación con los elementos normativos y cognitivos que lo constituyen. No obstante, a pesar de la importancia que se reconoce a las emociones como impulsoras de la práctica religiosa o como expresiones que emergen de ella —particularmente durante los momentos culminantes de la experiencia ritual—, estas han ocupado un lugar secundario dentro del análisis. Tal relegamiento se explica porque permanecen atrapadas en el marco del pensamiento

dicotómico razón-emoción, que a su vez se articula con la separación clásica e irresoluble entre lo sagrado y lo profano. En esta tradición, las emociones se admiten como necesarias para comprender lo religioso, pero no alcanzan un estatus analítico propio, quedando subordinadas a categorías mayores que reducen su potencia explicativa.

Bajo esta óptica, el ámbito de lo sagrado se concibe como el único espacio en el que se produce la cultura, despojado de toda finalidad utilitaria vinculada al orden de lo cotidiano, es decir, a lo profano. De allí deriva la necesidad de dividir, dentro del corpus emocional experimentado por los sujetos durante los momentos rituales, entre aquellas expresiones asociadas a la experiencia extraordinaria en tanto sagrada —y que serían culturalmente significativas para la cohesión y reafirmación grupal— y aquellas emociones cotidianas cuyo valor simbólico se anularía al reducirse a una mera utilidad pragmática. Sin embargo, esta visión resulta limitada, pues al ampliar el espectro analítico de las emociones desplegadas en contextos rituales y religiosos, y al considerar las particularidades de esas manifestaciones desde una perspectiva socioestructural de las emociones, es posible desnaturalizar las dicotomías cognición-emoción y sagrado-profano. De este modo, se abre la posibilidad de reconocer la centralidad de las emociones en tanto herramientas significativas de interrelación cultural, que permiten evaluar no sólo las situaciones que se desarrollan durante el ritual, sino también los espacios y momentos que trascienden las prácticas más visibles o solemnes del mismo.

En este orden de ideas, las emociones asociadas al mijkailjuitl no pueden comprenderse como expresiones propias de un ámbito exclusivamente sagrado, desligado de la vida diaria. Por el contrario, se encuentran profundamente imbricadas con la cotidianidad y con aquellas emociones subjetivas que orientan la búsqueda de fines prácticos, políticos y económicos. El ritual constituye, así, un escenario donde se condensan experiencias emocionales que trascienden lo estrictamente religioso y se proyectan hacia la vida comunitaria en todas sus dimensiones. Este proceso, sin embargo, no está libre de tensiones: emerge de los cambios relativos en el poder y en el estatus, de la negociación constante entre actores y de las luchas que se entablan para acceder a posiciones de reconocimiento dentro de la estructura social. El mijkailjuitl se convierte, en consecuencia, en un espacio donde la emoción religiosa se entrelaza con el cálculo social, generando un campo en el que se disputan tanto significados como recursos materiales y simbólicos.

Las normativas socioestructurales que regulan la expresión emocional en el territorio encuentran en el marco del mijkailjuitl un medio legítimo para consolidarse y reproducirse. El ritual se transforma en un espacio de institucionalización afectiva en el que se codifican modos de sentir, se establecen los cauces adecuados de expresión y se fijan los parámetros de lo socialmente aceptable. A través de este proceso de ritualización, las emociones se convierten en recursos que fortalecen la identidad colectiva y la cohesión comunal, al mismo tiempo que funcionan como mecanismos

de regulación del poder. Así, el mijkailjuitl no es sólo un momento de religiosidad compartida, sino también un ámbito privilegiado para legitimar jerarquías, disputar estatus y reafirmar vínculos de pertenencia. El hecho de que estas jerarquías se reactualicen dentro del marco ritual demuestra que la experiencia emocional nunca es neutra, sino que se encuentra siempre atravesada por las estructuras sociales que la contienen.

Al mismo tiempo, al ser una herramienta eficaz para hacer inteligible la realidad, el proceso de interpretación, evaluación y acción que se despliega en torno al mijkailjuitl se ha ido adecuando a los cambios estructurales que ha experimentado Chiconamel. La manera en que los sujetos interpretan emocionalmente la situacionalidad y orientan sus decisiones se encuentra directamente marcada por la experiencia migratoria. En este contexto, el ritual se ha transformado tanto en su forma como en su contenido: algunas prácticas tradicionales han desaparecido o se han modificado, otras se han incorporado como elementos nuevos con funciones específicas, y de manera paralela se han resignificado las atribuciones de los participantes y del propio ritual en relación con sus finalidades prácticas. No obstante, pese a todas estas transformaciones, el mijkailjuitl conserva su papel fundamental como espacio de cohesión, reafirmación identitaria y continuidad cultural del grupo, mostrando con ello la capacidad de los rituales para integrar los cambios históricos sin perder su centralidad en la vida comunal.

Nuevas dinámicas rituales

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

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

Concretamente, las prácticas de *mijkailjuitl* se desarrollan del 28 de octubre al 4 de noviembre, siguiendo un orden particular en la llegada de las ánimas, que varía según la región del país. En el caso de Chiconamel, cada día de este período está destinado a recibir a un tipo específico de difuntos y, en función de ello, se preparan los altares, las ofrendas y los símbolos materiales que acompañan la ritualidad. Esta organización cotidiana, marcada por la secuencia de los días, permite que la comunidad reconozca la diversidad de trayectorias en la muerte y que se mantenga un vínculo diferenciado con cada grupo de ánimas, lo que refuerza la dimensión social del ritual.

El 28 de octubre llegan las ánimas de los niños. En su honor, se colocan ofrendas con alimentos adecuados a su edad: nada picante, amargo ni con alcohol. Se preparan atoles, tamales dulces, leche, frutas y, en los arcos florales, se colocan juguetes, pequeños objetos que evocan la infancia y que transmiten el afecto con el que se les sigue recordando. A partir del 29 de octubre, las ofrendas se amplían a todo tipo de alimentos. Ese día se recibe a quienes murieron a causa de un accidente o de manera violenta, y la preparación de la comida se acompaña de un reconocimiento a la abrupta interrupción de sus vidas, subrayando la fragilidad de la existencia.

El 30 de octubre se dedica al “ánima sola”, figura profundamente significativa en la tradición local. Se trata de aquellas ánimas que no tienen familiares vivos que las recuerden, ya sea porque toda su familia ha muerto, porque fueron olvidados o porque sus parientes vivos se han convertido

a otra religión y han abandonado la práctica de ofrendar. Esta costumbre, que había caído en desuso en el pueblo, se ha revitalizado en los últimos años debido a dos fenómenos: la llegada de misioneros pentecostales y la migración masiva. Ambos procesos, aunque distintos en naturaleza, han tenido el mismo efecto de dejar a muchos difuntos sin ofrenda ni cuidados rituales, lo que ha impulsado la necesidad comunitaria de reincorporar la práctica del recuerdo colectivo hacia quienes ya no tienen voz.

El 31 de octubre llegan “los limbos”, es decir, las ánimas de aquellos que nunca llegaron a nacer o de los bebés que murieron sin recibir el bautismo. El 1º de noviembre está dedicado a los “nuevos fallecidos”, es decir, a quienes murieron en el transcurso del año anterior. Finalmente, el 2 de noviembre llegan todas las demás ánimas, aquellas que forman parte del universo de antepasados de la comunidad y que, a través de la ofrenda, son convocadas nuevamente a la vida social de los vivos. De esta manera, el calendario ritual de *mijkailjuitl* no sólo ordena la temporalidad sagrada, sino que establece una secuencia afectiva que reconoce y da lugar a cada forma de muerte, manteniendo activa la relación entre la comunidad y sus muertos en un entramado de memoria, emociones y prácticas compartidas.

La primera actividad que da inicio a *mijkailjuitl* el 28 de octubre es la construcción del arco. A diferencia de otros municipios cercanos (y de otros estados del país), donde se les llama “ofrendas” en Chiconamel llaman “arco” al conjunto de elementos que sirven para guiar y para ofrendar a los muertos.

Mientras que con la palabra “ofrenda” se refieren en específico a los alimentos ofrecidos a las ánimas y que se colocan en los arcos. El verbo “ofrendar” o la frase “levantar ofrenda”, significa comer los alimentos en compañía de familiares y amigos convidados a ello.

Aunque la norma ritual es que el arco se coloque el 28 de octubre, los chiconamelenses no lo acatan estrictamente, pero tampoco parece reflejar una contravención grave a las reglas ni para quienes incumplen con el requisito, ni para los otros. Don Anastasio afirmó entre risas y de manera muy relajada que:

La tradición marca que el arco se ponga el mero 28 de octubre, ahorita ya deberíamos estar trajinando eso, pero ahora les da por ponerlo cuando quieren. Mi mamá cada 28, en amaneciendo, ya estaba con el otate y con las flores. Aquí la señora (refiriéndose a su esposa) dice que lo va a poner hasta pasado mañana [...] Porque mañana sale el hijo que está Monterrey, está estudiando para ingeniero y trabaja con un maestro de él.

Su esposa, doña Juana, explicó que: *mientras pongamos el arco y ofrendemos, seguimos con la tradición desde los abuelos. [...] No nos dio tiempo de ir a comprar las cosas para el arco, todavía me falta el copal de Castilla. [...] A Manuel (su hijo) lo entretuve su jefe con cosas del trabajo; iba a llegar ayer, pero se viene hasta mañana. Con esas prisas de que llegaba y que no, se nos fue el tiempo. Pero ya con Manuel ponemos el arco. Este hombre (su esposo) que dice que por qué no está el arco, pues le digo –“Ni tenemos difuntos chiquitos o ponlo tú.*



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

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



Arco con toritos. Chiconamel, Veracruz.

Los arcos son hechos de otate, que es una clase de carrizo resistente y maleable que se obtiene del árbol del mismo nombre y va recubierto de flores de cempasúchil. El arco enmarca la mesa cubierta por un mantel bordado en punto de cruz. Los elementos indispensables del arco son velas a las que llaman ceras (la cantidad de velas que los caseros puedan comprar), imágenes religiosas católicas, fotografías de los familiares difuntos, “toritos”, que son pequeños portavelas en forma de toros, venados, burros y caballitos hechos de barro, el copalero y, por supuesto, los alimentos ofrendados.

Idealmente se espera que en las ofrendas se coloquen los platillos preferidos de los difuntos, como un gesto íntimo de recuerdo y afecto. Sin embargo, la realidad económica condiciona las posibilidades y muchas familias preparan lo que está a su alcance. Aun así, hay alimentos indispensables que nunca faltan: el pan de muerto, los tamales y el chocolate,

considerados esenciales para satisfacer simbólicamente el apetito de las ánimas y garantizar su permanencia entre los vivos. La mesa de la ofrenda, dispuesta con esmero en cada hogar, no es un espacio exclusivo para los muertos, sino también un lugar de encuentro cotidiano. Durante los días sagrados, la familia desayuna, come y cena allí mismo, incorporando la ofrenda a la dinámica diaria de la vida doméstica. Además, todo visitante que llegue es invitado a “ofrendar”, es decir, a compartir los alimentos, lo que convierte a la mesa en un espacio de hospitalidad y reciprocidad, donde la memoria de los difuntos se enlaza con la convivencia entre los vivos.

Antes de cada comida, los comensales realizan un acto solemne: uno a uno sahúman la ofrenda con copal, elevando una imploración silenciosa a Dios por la tranquilidad de las ánimas y, al mismo tiempo, por el perdón de los vivos. El humo ascendente, cargado de aroma, funciona como vehículo material que hace posible la comunicación entre ambos mundos. A través de ese humo caliente y de los olores que se desprenden de la comida, las ánimas incorpóreas logran alimentarse también, mientras los vivos ratifican con su gesto la continuidad del vínculo. La acción de sahumar no es un simple protocolo, es un momento cargado de significado donde lo visible y lo invisible, lo material y lo espiritual, lo individual y lo colectivo, se encuentran y dialogan.

La emocionalidad implicada en estas prácticas no es uniforme ni unidimensional. Se experimenta, al mismo tiempo, de manera individual y compartida, pues cada persona proyecta en el ritual recuerdos personales de sus muertos, pero también

participa en una memoria comunal que envuelve a toda la familia y, por extensión, a la comunidad. El ambiente íntimo de unión entre vivos y muertos contrasta con la algarabía y la festividad que se vive puertas afuera: aquí, en el interior de los hogares, la alegría que caracteriza la convivencia colectiva se matiza con la melancolía y la tristeza por quienes ya no están. En esa dualidad emocional, la ofrenda no sólo cumple una función ritual, sino que se convierte en un espacio privilegiado para procesar el duelo, reafirmar el sentido de pertenencia y sostener la continuidad entre generaciones.



Sra., Magdalena copaleando la ofrenda antes de ingerirla. Chiconamel, Veracruz.

Es, pues, un espacio de gran expresión afectiva de la dimensión personal y subjetiva. Pero es asimismo una emocionalidad despertada por la religiosidad institucionalizada

en el ritual y, como tal, la expresión de las emociones no puede separarse del contexto socioestructural en que se produce. Desde esta perspectiva, las emociones vividas durante el ritual, son expresadas en apego a las formas de actuación normativizadas socialmente; por ejemplo, mientras se sahúma la ofrenda antes de ingerirla, los presentes deben mostrar una actitud serena, respetuosa y deben mantenerse en silencio. Es un momento donde las personas expresan emociones de tristeza y melancolía, mediante sollozos, llanto, una postura encogida de hombros y la cabeza gacha.

Inmediatamente después de concluidas las imploraciones íntimas y que el copal ha sido apagado, los presentes, caseros y convidados, se sientan alrededor de la mesa sahumada para “levantar la ofrenda”, lo que significa, además de ingerir los alimentos ofrendados a los difuntos, dar paso a las conversaciones alegres. Regularmente se cuentan anécdotas divertidas de los difuntos presentes en ánima y en fotografías. Sin embargo, la expresión de las emociones también produce medios que se sobreponen a las reglas de acción pautadas, evidenciando las necesidades afectivas y la creatividad de los sujetos y de los grupos; verbigracia, en muchas de las casas que visité durante el trabajo de campo en Chiconamel, se hallaban fotografías de parientes no difuntos, sino migrantes en Monterrey que ese año no pudieron visitar el pueblo y a quienes las ceras, el camino de flores y el copal les proveen de la misma función que a los muertos: indicar el retorno a casa.

La expresión de la emocionalidad en grupo no puede entenderse de manera aislada, sino únicamente a partir del contexto en el que se produce. En el caso de Chiconamel, esto significa reconocer la realidad contemporánea de los migrantes que regresan al pueblo durante *mijkailjuitl*, incrementando de manera visible el número de habitantes y llenando las calles y casas que durante gran parte del año permanecen semivacías. A las acciones estrictamente vinculadas con el ritual tradicional se han sumado, con el tiempo, una serie de actividades que, aunque no forman parte del corpus ritual en sentido estricto, se han ido institucionalizando de manera consuetudinaria: las visitas de los migrantes a familiares y amigos, la entrega de regalos traídos desde Monterrey acompañada de largas conversaciones sobre la vida en la ciudad, así como los recorridos a diferentes parajes del municipio que actualizan la relación con el territorio de origen.

Todas estas prácticas, que se despliegan en paralelo a las propiamente rituales, refuerzan los lazos sociales y, de manera simultánea, permiten restablecer y renegociar las relaciones de poder y prestigio entre locales y migrantes. Así, la transformación de las prácticas rituales tradicionales no puede comprenderse sólo como una variación de formas, sino como una transformación del contexto social mismo. En este sentido se manifiesta lo que Barbalet (2001) denomina la eficacia social de las emociones: su capacidad de articular la vida colectiva no sólo como respuesta a las normas impuestas por las instancias religiosas o sociales, sino como resultado de la acción de los propios sujetos, quienes aparecen como agentes

creativos capaces de introducir cambios y reestructurar su entorno mediante la emocionalidad compartida.

Estos procesos son posibles porque los rituales no constituyen hechos sociales anquilosados ni modelos estáticos que se repiten de manera mecánica. Cumplen una función específica para el grupo y, como afirma Segalen (2005), su instauración y permanencia dependen precisamente de la colectividad que los eleva al rango de acción verdadera. Es la comunidad misma la que otorga al ritual un poder transformador de sentido. De este modo, los momentos rituales no son meras repeticiones o imitaciones del pasado, sino acontecimientos plenos de significado para el grupo que sabe decodificarlos y reinterpretarlos en función de su experiencia presente. Al ser un lenguaje simbólico y una alegoría de algo otro, el ritual no es inmutable: aunque no puede transformarse arbitrariamente por un solo individuo —pues responde a procesos históricos que lo trascienden—, sí se encuentra expuesto a los cambios sociales que, en su devenir diacrónico, alteran de manera más o menos rápida sus significados. En el caso de Chiconamel, la migración se constituye como el factor central que ha reconfigurado las prácticas, resignificado los símbolos y otorgado nuevas tonalidades emocionales al ritual, integrando la experiencia del desplazamiento a la continuidad de la tradición.

Desde el 28 de octubre hasta el 4 de noviembre, las calles del pueblo, que durante el resto del año permanecen silenciosas y casi vacías, se transforman en escenarios vibrantes. Se llenan de gente, de flores, de música, de ruido

y de bailes ejecutados por los “coles”, quienes representan a los difuntos mediante sus danzas, conocidas localmente como “jugar”. La palabra *cole* proviene del náhuatl *koli*, que significa “abuelo”. En otras regiones de la Huasteca estos danzantes reciben otros nombres, como “vestidos” o “huehues”, que en náhuatl significa “viejos”. Los coles comienzan sus actividades incluso antes del inicio formal de *mijkailjuitl*, organizando sus cuadrillas, buscando las vestimentas, preparando las máscaras y definiendo los detalles de la participación colectiva.

El clímax del ritual se alcanza el 4 de noviembre, cuando se realiza la última ofrenda en el panteón municipal, al que acude la totalidad del pueblo. Desde temprano, familias completas, vecinos y grupos de chiconamelenses, llegan encabezados por cuadrillas de coles acompañadas de una banda de viento. Conforme se concentran en el cementerio, las ofrendas que cada grupo lleva consigo se disponen en una mesa comunitaria situada a la entrada, destinada a ser compartida con todos los presentes. Esta convivencia marca el cierre de las prácticas rituales de *mijkailjuitl*, que concluyen hasta entrada la noche, una vez que se han visitado las tumbas de los parientes difuntos y que todas las cuadrillas han bailado. Sin embargo, para los chiconamelenses las ánimas no abandonan la Tierra sino hasta el 30 de diciembre, cuando se lleva a cabo el “destape de los coles”, momento ritual en el que los danzantes son despojados de sus máscaras, simbolizando el regreso de las ánimas al mundo de los muertos y el cierre definitivo de *mijkailjuitl*.

La solemnidad que caracteriza al panteón en otros momentos del año, se transforma por completo durante los días rituales. El espacio fúnebre adquiere un carácter festivo y alegre, cargado de música, comida y bebida. Es el día en que se viven las últimas horas de convivencia con los muertos y los chiconamelenses insisten en que “se debe aprovechar hasta el último minuto, porque va a pasar mucho tiempo para volver a bailar y brindar con los muertitos. Y, quién sabe, a lo mejor el otro año ya nos toca venir a bailar en espíritu”.

Durante el trabajo de campo en esta fecha de cierre de mijkailjuitl, resultó evidente que los habitantes locales, los migrantes de visita y los ancianos conformaban grupos separados. Los primeros se entregaban a una expresión colectiva de júbilo mediante carcajadas, gritos, bailes y contacto físico efusivo. La gran ingesta de alcohol acentuaba esa desinhibición, produciendo un ambiente de camaradería exaltada en el que se multiplicaban los tropiezos, los abrazos y las muestras físicas de afecto. En este único momento del ciclo ritual, adolescentes y jóvenes de ambos sexos bebían alcohol con la licencia tácita que otorgan los días sagrados, lo cual confería al espacio un carácter liminal donde se flexibilizan las reglas de comportamiento habituales.

Los migrantes presentes en esas celebraciones, sin embargo, no siempre se mostraban conformes con lo que observaban. Al ser interrogados sobre sus impresiones, expresaron una visión crítica que contrastaba con la de los locales. Para Azucena, por ejemplo, “se ha degenerado mucho la fiesta”. Luis, otro migrante, recordó con nostalgia un pasado distinto y afirmó:

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

Las percepciones expresadas por los migrantes en torno a *mijkailjuitl* no sólo evidencian una tensión generacional respecto a los cambios en las formas de celebración, sino que también revelan un conflicto más amplio entre distintos regímenes de experiencia del ritual: por un lado, quienes permanecen en el pueblo tienden a asumir el dinamismo como parte inherente de la práctica, aceptando la transformación como vía para sostener la continuidad del vínculo con los muertos; por otro, quienes han migrado tienden a idealizar el pasado como un tiempo de mayor disciplina, decoro y coherencia ritual. Esta mirada nostálgica no exenta de juicios morales, expresa un deseo de fijar las formas legítimas de lo sagrado, y se articula con un marco de valores tradicionalmente patriarcal, donde el control simbólico del ritual ha sido históricamente ejercido por los varones.

Uno de los principales puntos de fricción gira en torno a la inclusión de mujeres en las cuadrillas de coles, práctica que ha emergido recientemente como respuesta a la disminución de varones adultos en el pueblo debido al fenómeno migratorio. Esta transformación, lejos de ser un simple ajuste funcional,

altera de forma significativa el orden ritual establecido, pues la danza de los coles no sólo ha operado como un espacio de expresión festiva, sino como un dispositivo normativo que organiza las jerarquías de género y las expectativas de conducta social. El ritual define no sólo quién puede “jugar”, sino también quién debe hacerlo, quién debe desearlo, cómo, y desde qué lugar. Así, la crítica que algunos hombres migrantes formula, señalando la “degeneración” del rito, la “pérdida de respeto” o la “inversión del orden”, puede leerse como una reacción ante el desdibujamiento de las fronteras simbólicas que sostenían su posición de autoridad, tanto ritual como moral.

Sin embargo, esta tensión no es unívoca. En contextos institucionalizados, como los eventos culturales promovidos por el municipio, muchos de estos mismos migrantes valoran positivamente que desde el kínder se enseñe a las niñas a bailar como coles, reconociendo allí una forma de continuidad cultural. De modo particular, varias mujeres migrantes resignifican esta apertura no como una transgresión, sino como una conquista: la posibilidad de ocupar un espacio ritual que, por tradición, les había sido negado. Desde una lectura antropológica, esto sugiere que el ritual, lejos de ser un conjunto de normas fijas, opera como un campo de disputa en el que se renegocian los sentidos del género, la pertenencia y la autoridad. La práctica de “jugar” de los coles, en tanto performance corporal y socialmente reglada, visibiliza así el modo en que se reproducen —y a veces se reconfiguran— las estructuras normativas que asignan a hombres y mujeres no

sólo funciones diferenciadas, sino también deseos, aspiraciones y límites dentro del entramado comunitario.



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

Género y jerarquía en el orden ritual

El hecho de que sólo los hombres tengan permitido participar como coles segmenta de forma clara las funciones y atribuciones rituales según el género, y remite a un orden socioestructural mayor que organiza la vida social en Chiconamel. Durante las celebraciones de *mijkailjuitl*, los coles danzan todo el día y la noche, mientras que sus esposas cocinan en la casa del coordinador de la cuadrilla, preparando los alimentos que los coles consumirán al volver. Esta distribución no es percibida por los actores como un arreglo contingente o pragmático, sino como parte de un sistema tradicional que se presenta como inamovible. La “costumbre” funciona aquí como un dispositivo normativo: no sólo regula las tareas, sino que determina los márgenes del deseo y lo imaginable para cada sujeto.

Esta división fue justificada de manera divergente por hombres y mujeres. Aunque ambas partes apelaron a la tradición como fundamento, las mujeres lo hicieron desde una posición más ambivalente. En el contexto específico analizado a continuación, las respuestas fueron recogidas durante una jornada de preparación ritual en la casa del coordinador de una cuadrilla, donde un grupo de mujeres cocinaba acompañadas por un solo hombre anciano: el abuelo de la casera. Este espacio doméstico, transformado por la temporalidad festiva, se convirtió también en un lugar de observación privilegiado para comprender cómo operan las jerarquías de género durante *mijkailjuitl*. La siguiente transcripción, realizada el 2 de noviembre de 2015, resulta altamente significativa:

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

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

—¿Y les gusta? ¿Lo disfrutan?

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

—¿Les gustaría participar en los bailes?

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

—¿Bailando con ellos? ¿Como coles?

Mujeres: ¡No! (general y rápido)

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

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

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

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

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

La respuesta del abuelo Carlos condensa una noción profundamente arraigada: la tradición como herencia inapelable, no sólo en lo ritual, sino en la distribución social del poder. La categoría “coles”, como figura central del ritual, está reservada exclusivamente para varones y su función ritual es presentada como incompatible con el cuerpo y el rol femeninos. La negativa de las mujeres a “jugar” como coles, no debe ser leída de manera literal, como un rechazo personal a la práctica, sino como una respuesta moldeada por el marco de posibilidades que impone la norma. La propia Rosa lo expresa con ambivalencia: “Se vería mal...”, aludiendo a una mirada externa que regula lo visible, lo decible y lo deseable.

Desde una lógica funcional cotidiana, resulta coherente que quienes cocinan habitualmente sean las encargadas de preparar los alimentos también durante los días de *mijkailjuitl*. Sin embargo, esta lógica se sostiene gracias a un sistema de valores que naturaliza dicha asignación y la legitima como incuestionable. Así, los espacios

previamente asignados se reafirman durante el ritual: el ámbito doméstico para las mujeres y el espacio público para los coles, quienes encarnan y alegran la vida colectiva del pueblo. En este reparto, el cuerpo femenino es contenido en lo privado, y el masculino, proyectado como símbolo público de continuidad, fuerza y memoria.

No obstante, la fiesta no reproduce de manera exacta el orden cotidiano, sino que lo reelabora. La temporalidad sacra de *mijkailjuitl*, tal como lo plantea Da Matta, se caracteriza por estar “dominada por la planeación y el respeto” (2006; 59), lo cual genera un espacio de excepción donde se redefinen temporalmente ciertas relaciones. Para las mujeres, este periodo puede implicar también una ampliación del margen de agencia dentro de límites estructurales. La cocina comunal se convierte en un espacio de conversación, complicidad y elaboración colectiva, donde su presencia no es pasiva, sino productiva y significativa.

La excepción, en este caso, era la presencia del abuelo Carlos. En ese momento esperaba a su sobrino quien lo había invitado a levantar la ofrenda en su casa y cuya autoridad se expresó en una forma explícita de corrección. Rosa, al expresar una opinión con cierto margen de crítica, fue interrumpida por la reafirmación masculina de la norma. Esa intervención no sólo revela un posicionamiento de género, sino también un ejercicio de poder intergeneracional: la voz del abuelo porta el peso de la legitimidad tradicional.

En los discursos orales y corporales individuales se traslucen la normativa que ordena y jerarquiza los valores del

pueblo. Las atribuciones y sanciones se distribuyen según el tipo de sujeto, y dicha distribución se manifiesta en un cuerpo discursivo material y espacial: la cocina, los alimentos y sus utensilios se asocian a lo femenino; las máscaras, los trajes y el acto de danzar en los espacios públicos, a lo masculino. Esta estructura, como sugiere Mary Douglas (2007), forma parte de un sistema clasificatorio que regula también los deseos:

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

El poder que ejerce Carlos se inscribe en esta matriz clasificatoria: su posición como hombre y como anciano, le otorga una autoridad que se presenta como natural y que le permite delimitar los márgenes de lo aceptable. Este poder no opera desde la imposición física, sino desde la regulación simbólica de lo que se puede pensar, decir o hacer. Como también advierte Douglas (2007):

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

Las mujeres migrantes que visitan Chiconamel durante *mijkailjuitl* parecen encarnar precisamente ese ejercicio de revisión. Al señalar las condiciones que consideran injustas o restrictivas para su género, no abandonan completamente el

marco estructural, pero sí lo tensionan. En lugar de rechazar las funciones tradicionalmente asignadas, las resignifican o se apropián de ellas desde otros sentidos. Una de esas prácticas es la de ofrendar al ánima sola, acción considerada una responsabilidad moral de las mujeres. Esta actividad pone en juego dos dimensiones profundamente ligadas al universo femenino en Chiconamel: la alimentación y la religiosidad. En ese cruce emergen valores como la solidaridad, la piedad, el cuidado y la protección.

Ofrendar al ánima sola consiste en colocar alimentos por la noche en algún espacio abierto, acompañados por una vela encendida que guíe al alma de un difunto olvidado por su familia. A la mañana siguiente, se verifica que el ánima ha recogido la ofrenda. Tanto hombres como mujeres hablan de esta práctica con un tono solemne y respetuoso, pero hay matices notables en la forma en que la narran. Mientras los hombres reafirman la creencia en la literalidad del acto —que efectivamente el ánima toma los alimentos—, las mujeres, al profundizar en la conversación, transforman ese discurso en uno más lúdico, como una complicidad que puede ser encarnada sólo por ellas.

Durante la noche del 30 de octubre, cuando se realiza esta ofrenda, las mujeres salen solas a dejar sus alimentos. En medio de la oscuridad del pueblo, suelen cruzarse con otras mujeres haciendo lo mismo, identificadas por la vela que llevan “para alumbrar el camino del ánima sola”. Este encuentro breve se convierte en un momento de diálogo e intercambio, donde comparten puntos de vista y, a veces, también los

alimentos preparados. Pero también es, para muchas de ellas, una oportunidad excepcional de descanso, lejos de las labores domésticas del día y de la presencia masculina que estructura otras dimensiones del ritual, estas caminatas silenciosas les ofrecen un respiro físico y de compartición, un momento de pertenencia colectiva entre mujeres que actúan, observan y se reconocen. La noche, en este contexto, se vuelve cómplice de un espacio femenino autónomo, regulado por la costumbre, pero experimentado con una forma específica de libertad.

Ellas saben —y lo dicen entre risas y en secreto— que son los niños del pueblo quienes suelen recoger las ofrendas, pues esa noche tienen un permiso tácito para salir, mientras los padres, por costumbre, “se hacen de la vista gorda”. También reconocen que, en ocasiones, quienes aprovechan esos alimentos pueden ser personas adultas del mismo pueblo que enfrentan mayores carencias económicas y para quienes la ofrenda representa una forma de sustento. Incluso se menciona, entre comentarios cómplices, que algún cole trasnochado, vencido por el cansancio o por el alcohol, puede terminar llevándose la comida. Lejos de ser visto como una profanación, este desplazamiento del destinatario no anula el sentido del gesto: por el contrario, reafirma el carácter abierto y compasivo de la práctica, donde el acto de ofrendar cobra valor no tanto por su eficacia ritual, sino por la disposición a compartir con quien sea que lo necesite.

En esta práctica se entreteje también una forma particular de economía ritual basada en la reciprocidad diferida y la circulación abierta de los bienes. El alimento

ofrendado no es una dádiva aislada ni puramente simbólica; su potencia reside en el gesto de entregar algo sin esperar retribución directa, confiando en que ese bien circulará, visible o invisiblemente, dentro de un entramado de vínculos sociales, afectivos y espirituales. Desde esta lógica, el alimento puede ser recogido por un niño, un adulto en situación precaria o un danzante extraviado por el exceso, sin que se fracture el sentido profundo del acto. Antes que propiedad, la comida ofrendada se convierte en un bien común, disponible para quien lo necesite, encarnando así una ética comunitaria donde el cuidado de los vivos y de los muertos se funde con la redistribución y la compasión. Esta circulación difusa, que escapa a un control normativizado, refuerza el carácter expansivo del ritual, pues no sólo honra a las ánimas, sino que reproduce un principio de solidaridad implícita que estructura el tejido social más allá del momento festivo.

Este saber compartido, sostenido en la ambigüedad, refuerza la autoridad femenina sobre ciertos aspectos del ritual, no por vía del protagonismo público, sino a través del control discreto de los significados. Esta autoridad no se impone, se ejerce bajo la lógica de los cuidados, una ética afectiva que estructura su papel dentro del ritual. El hecho de que sean ellas quienes cumplen con el deber de atender a las ánimas olvidadas, se justifica culturalmente por su supuesta mayor piedad, compasión y sensibilidad. Se refuerza así una idea normada de lo femenino, no sólo como responsable de alimentar a los vivos, sino también de sostener la dignidad de los muertos sin nombre. En esa práctica, se encarnan valores

tradicionales del cuidado, como la protección, la piedad o la compasión que, lejos de ser universales, son históricamente asignados a las mujeres como parte de un esquema moral compartido y no exento de jerarquía.

Así, mientras la comunidad entera celebra *mijkailjuitl* con música, baile y presencia colectiva, en el ámbito exclusivamente femenino se experimenta una alegría distinta: más contenida, más normada, pero igualmente poderosa. Esta dimensión íntima del ritual también constituye una forma de agencia: no rompe las normas visibles, pero las dobla hacia sus propios fines. En este nivel, el género no es simplemente una posición asignada, sino una práctica relacional que implica negociar constantemente entre deseo, deber y posibilidad.

El orden ritual, entonces, no es sólo una expresión simbólica de lo social, sino un campo activo donde se produce, reproduce y a veces se reinterpreta la jerarquía. El análisis etnográfico de estas prácticas revela que, en *mijkailjuitl*, las mujeres no sólo sostienen la estructura desde lo doméstico, sino que participan en su elaboración simbólica, gestionan espacios propios de sentido y ejercen formas específicas de autoridad, aunque no siempre sean reconocidas públicamente como tales.



Mujeres chiconamelenses cocinando. Chiconamel, Veracruz.

La alegría de los coles

Como se ha expuesto, las fiestas de *mijkailjuitl* se construyen y actualizan mediante un cuerpo discursivo que articula lo oral, lo material y lo ritualizado en un contexto sacro. Es en la carga afectiva de estos discursos donde se hacen visibles las estructuras socioculturales que configuran la identidad chiconamelense y sus normativas. Uno de estos discursos cobra forma en las danzas de los coles: varones de distintas edades que van desde adolescentes hasta hombres de la tercera edad que, al “jugar” -como ellos le llaman a sus danzas- como coles, encarnan a los antepasados muertos que regresan durante *mijkailjuitl* para visitar a sus familiares vivos. Lejos de tratarse de una imitación simple o festiva, la danza de los coles constituye una forma de presencia ritual que da cuerpo al retorno de los difuntos.

Los coles se organizan en cuadrillas de entre diez y doce hombres, y danzan en parejas; por ello, la mitad de los integrantes debe vestir como mujer. La figura central de cada cuadrilla es el coordinador, quien encabeza la danza y, por extensión, su pareja. Los coles que representan a varones se visten con ropas viejas, preferentemente rotas o remendadas, y sobrecargan su atuendo con múltiples capas: chalecos, sacos, camisas— con el fin de exagerar el volumen y el efecto visual. Aquellos que representan personajes femeninos recurren a globos, pelotas o esponjas para simular senos y nalgas, usan pelucas de colores llamativos, medias, zapatillas de tacón y, en muchos casos, se incluye una “embarazada”, en alusión a las madres difuntas, y alguna mujer vestida de novia. La hibridez corporal que asumen estos coles —con gestos, ropajes y movimientos deliberadamente teatrales— forma parte de un dispositivo de representación que combina burla, exceso, emotividad y memoria.

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

las diversas cuadrillas para asegurar que de las muy variadas máscaras que usan, las de animales, son las menos.

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

Las festividades de *mijkailjuitl* se llevan a cabo del 28 de octubre al 4 de noviembre. Durante toda la temporada, los coles danzan por las calles hasta dieciocho horas al día y, aunque a partir del 4 de noviembre los coles ya no “juegan”, no es sino hasta el 30 de diciembre que se da por terminada la venida de las ánimas y se efectúa el “destape de los coles”. Éste es el último ritual de *mijkailjuitl*. Consiste en que los coles realizan un último baile en parejas y al final deben pasar juntos por un arco de otate que enmarcó la ofrenda; este arco representa el umbral entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Una vez que los coles lo traspasan, el padrino, quien es un sujeto cuyo prestigio entre los coles lo eleva a este grado,

destapa, literalmente, el rostro de los coles despojándolos de sus máscaras. Finalmente, el padrino les escupe aguardiente en la cara, en una acción purificadora que regresa el ánima viva al cuerpo del sujeto antes cole. De esta manera se despide a las ánimas que regresarán al mundo de los muertos hasta que se cumpla el siguiente ciclo.

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

Un enfermo de cole puede presentar repentinos y diversos síntomas físicos, como fiebre, dolor de huesos, migrañas, pérdida momentánea del conocimiento y hasta parálisis de alguna extremidad. El síntoma innegable de que un sujeto enfermó de cole, es la enfermedad de los sueños, ésta es cuando las imágenes de los coles se presentan repetidamente en las pesadillas del sujeto enfermo; lo asustan, lo despiertan bañado en sudor y le reclaman su presencia en el ritual. Antes de que el sujeto enfermo se incorpore al juego, debe ser sanado por los coles del pueblo. Si la enfermedad transcurre en días de *mijkailjuitl*, habrá muchos coles para llevar a cabo el ritual de sanación; pero si, por el contrario, el enfermo padece en días

no sacros, los hombres, de manera extraordinaria, se ataviarán en coles y danzarán al rededor del enfermo sentado en una silla en algún lugar abierto del pueblo, al tiempo que lo sahúman con copal.

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

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

difuntos, cobrarán con la vida del sujeto la contravención a las normas de la comunidad.

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



‘Coles’ en Chiconamel, Veracruz. 2017.

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

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

El objeto privilegiado de este discurso ritual es el cuerpo humano que dramatiza y experimenta, en este caso, que se reviste de ánima. En el cuerpo se inscriben los discursos afectivos, los movimientos corporales son exagerados, los gritos y las carcajadas aspaventosas, con lo cual hacen patente que se divierten porque se burlan de la Muerte, pero sobre todo porque bailan de nuevo con sus parientes difuntos al mismo tiempo que los encarnan, lo que genera alegría para ellos y para todos los chiconamelenses que los pueden ver.

El ánima que retorna a la Tierra y al territorio de origen, se materializa, adquiere corporeidad y se convierte en presencia en contacto con lo humano. De esta manera, cada uno de los participantes no sólo reproduce los signos establecidos del ritual conocido, sino que los reelabora conforme lo lleva a cabo, pues si bien los coles se preparan previamente para serlo y exaltar los valores que representan, es el individuo el

que debe destacar en su actuación alegre para reelaborar las acciones tradicionales:

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

(Mtro. Ignacio)

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

viento y, sobre todo, contándoles acerca del ritual, mostrando las máscaras de pemuche que llevan consigo a la ciudad de Monterrey, vinculando a través de las máscaras, los territorios migratorios de origen y destino.



Cuadrilla de coles en Chiconamel, Veracruz. Noviembre, 2015.

Las máscaras de pemuche: circulación migratoria de objetos evocativos

Como se señaló anteriormente en el apartado 1, el estudio de la migración transterritorial descansa principalmente en tres unidades analíticas: la territorialidad, la construcción de relaciones emocionales y la circulación de objetos evocativos emocionalmente. Asimismo, se ofrecieron las definiciones, fundamentos y explicaciones correspondientes a cada una de estas dimensiones. En este último apartado, el análisis se centrará en la tercera unidad: la circulación de objetos

evocativos que activan memorias, afectos y vínculos entre territorios. Para ello, antes de entrar en el análisis etnográfico, se presentarán algunos breves apuntes teóricos que permitirán recuperar esta dimensión.

Hans. U. Gumbrecht, en *Producción de presencia* (2005), habla del “Ser” para referirse al objeto en tanto ente material. Sus formulaciones acerca del Ser y su des-ocultamiento, es decir, del reconocimiento de las características del Ser en tanto ente material, provienen de la reflexión de la fenomenología, del constructivismo y de los estudios culturales; pero no será hasta la propuesta de Heidegger y el concepto de “estar-en-el-mundo”, el reemplazo más adecuado al paradigma sujeto-objeto, por cuanto le permite reforzar su idea sobre la presencia no temporal, al privilegiar el contacto substancial y espacial de las cosas del mundo; nociones, por otra parte, denostadas tradicionalmente para los estudios humanísticos y hasta la posmodernidad antisubstancialista.

De esta manera, Gumbrecht encuentra en el pensamiento heideggeriano la guía para asentar su propuesta de construir lo que él llama una “cultura de presencia”, donde la autorreferencia dominante radica en el cuerpo que revela el conocimiento y no proviene del sujeto que interpreta. El autor profundiza en este concepto mediante la formulación de cuatro tesis: Ser como noción de verdad, el movimiento del Ser es multidimensional, el concepto de *dasein* o existencia humana y la obra de arte como sitio privilegiado del acontecer de la verdad, del des-ocultamiento y la retirada del Ser. De éstas, la cuarta es la que me interesa para abordar la dimensión emocional evocada por los objetos que viajan con los migrantes:

“la obra de arte como sitio privilegiado del acontecer de la verdad, del des-ocultamiento y la retirada del Ser” (82-83).

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

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

se asume que el des-ocultamiento del Ser ante los sujetos, depende más de la capacidad y las herramientas que tal sujeto pueda desarrollar para lograr una mayor o menor comprensión del objeto que analiza.

La intención es pues, realizar un análisis de otros objetos que, sin haber tenido su origen primigenio dentro del campo artístico, comparten las características de aquéllas en tanto objetos estéticos con un valor simbólico o evocativo, al menos para ciertos sujetos que cuenten con las herramientas culturales para su decodificación.

De esta manera expuestas las bases para llevar a cabo el análisis material de un objeto que circula en la migración transterritorial, me interesa emplear como obra evocativa a analizar, las máscaras de pemuche que los chiconamelenses emplean para los rituales de *mijkailjuitly* y que muchos migrantes de esa localidad llevan consigo al destino migratorio en la ciudad de Monterrey.

El elemento que hace posible la transformación del sujeto en el danzante llamado cole, es la máscara. Ésta les permite adquirir una distancia metafórica pero también una distancia tangible espacialmente con los otros; es decir, se reproducen en una presencia nueva, una presencia otra que el ser cotidiano. Antes de que la migración fuera una constante en Chiconamel, las ropas y las máscaras de los coles eran echadas al fuego, pues sin las ánimas muertas que los portasen, se convertían en agentes contaminantes para los vivos. En la actualidad, sólo las ropas son quemadas, mientras que las máscaras se conservan como objetos preciados y son

obsequiadas a algunas personas en muestra de afecto. Pero esto sólo aplica para las máscaras de pemuche, que es un árbol propio de la región y, por la elevada migración, ya no hay hombres que trabajen esta madera. Por lo tanto, las escasas máscaras de pemuche son muy apreciadas y significativas.

Los sujetos que más frecuentemente reciben máscaras como regalo, son los migrantes. Las llevan consigo a su lugar de destino en el AMM, donde las colocan en las paredes de sus casas junto con imágenes religiosas, como objetos estéticos para ser apreciados. Las máscaras de pemuche son, pues, objetos que circulan entre los territorios migratorios y son objetos de una clase peculiar, distinta de un objeto ordinario, puesto que evocan, desde su materialidad, un significado afectivo que es inteligible sólo para aquellos sujetos que posean los conocimientos y saberes requeridos para desentrañar ese significado contenido.

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

otro. En otras palabras: los significados materiales que trasciende el objeto, evocan afectos diferentes en territorios diferentes.



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

La materialidad de las máscaras, es decir, la madera de pemuche extraída del territorio de origen, des-oculta el Ser -en términos de Gumbrecht (2005)- en su dimensión espacial, ya que evoca un lugar distinto al lugar en que se ha dispuesto en Monterrey: “el allá” en el territorio de origen; y lo des-oculta en su dimensión temporal: “un antes” cuando se trabajaba el pemuche, que es al mismo tiempo, antes de que la migración masiva hacia la ciudad de Monterrey comenzara y el pueblo careciera de casi la mitad de habitantes que fabricaran las máscaras. Antes, también, de que los migrantes padecieran el desarraigo que significa la migración. Un territorio y un tiempo específicos expuestos como características de la obra evocativa, están expuestos en la materialidad del objeto, pero

son susceptibles exclusivamente a aquellos quienes reconocen la presencia de su significado: quienes comparten los códigos culturales de tradiciones rituales y de conocimiento del fenómeno migratorio masivo que ha padecido el pueblo en los últimos veinte años.

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

Mientras que, por otra parte, la forma y el estilo de las máscaras remiten nuevamente a la territorialidad, a la fauna propia del territorio natural de los migrantes que se convierte luego en símbolo de identidad y aun en reminiscencia del pasado, pues los animales silvestres que se emulaban en el diseño de la máscara como venados, jabalíes y jaguares principalmente, han disminuido muchísimo en la región debido a la caza indiscriminada y por la sobre población del entorno. La carga simbólica de las máscaras es una carga afectiva por cuanto evoca la nostalgia por un tiempo y un espacio que no están en la realidad cotidiana de los migrantes radicados en Monterrey.

Que la decodificación del objeto sea posible entre un grupo de sujetos, es decir, que la cosa evocada por el objeto mismo logre ser apreciada, refiere a la identidad colectiva. El discurso acerca de las máscaras, es uno cargado de conocimiento del pueblo, de sus rituales y tradiciones (que puede ser impreciso en relación a la realidad, pero que no disminuye en importancia por el significado que sugiere) y, también, es un discurso cargado de emotividad, como se aprecia en el siguiente testimonio:

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

En Monterrey, en la casa de Luis y Paty, chiconamelenses asentados en el AMM, hay dos máscaras de pemuche. Están colocadas en la pared de la escalera junto al violín, la guitarra y la pintura de El Sagrado Corazón de Jesús. La máscara más

reciente la trajo el compa Julio a principios de 2017, cuando éste hizo una visita extraordinaria al pueblo. El tío de Luis envió la máscara al sobrino, porque, como le dijo por teléfono, sabe cuánto le gustan y allá en el pueblo sólo se estaba maltratando. A esta nueva máscara en forma de diablo le hicieron un espacio junto a la anterior que ya tenían y que tiene forma de coyote, a la que sus hijos Gabriel de 10 años y Luisito de 4, le dicen “el perrito”. Pero a Luisito no le agradó el diablo, más bien le asustó; le impresionaron sus formas “y eso que ya está acostumbrado porque le encanta ver a los coles en Youtube”, dijo su mamá.

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

En este caso fue más relevante el origen y la materialidad de la máscara que el discurso emotivo que pudieran expresar sobre ella, pues la eficacia de su naturaleza de máscara ritual es independiente de la opinión que se pueda tener; la muestra

fue la enfermedad innegable de Luisito. Aunque el niño nació en Monterrey, los padres aseguran que “es chiconamelense”, o sea, que la enfermedad de cole sólo puede afectar al grupo adscripto. Y de la enfermedad se desprende otra conclusión contundente para los padres: que Luisito será cole en el futuro. El problema, en su momento, era realizar el ritual de sanación del niño. Paty, con muy buen humor dijo: “en Monterrey, a esas horas de la noche, ¿dónde íbamos a encontrar coles disponibles?”.

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

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



Máscara de pemuche en forma de jaguar.

CONCLUSIONES

Desde el inicio de este recorrido, el propósito ha sido claro: llevar el análisis de la migración Chiconamel–Monterrey a un marco teórico distinto, capaz de alejarse de las explicaciones ancladas únicamente en factores económicos y geopolíticos, que habían sido predominantes en el estudio de la migración interna en México. Esta investigación apostó por una mirada más compleja y matizada, en la que las emociones, los vínculos territoriales y la circulación de objetos cargados de memoria, se conjugan como ejes fundamentales para comprender la experiencia migratoria. De esta forma, fue posible delinear las unidades de análisis que sostienen la noción de migración transterritorial, nutrida por los estudios sobre migración interna, los enfoques transnacionales y la perspectiva socioestructural de las emociones. Esta perspectiva permitió reconocer que las emociones no son sólo reacciones individuales, sino también herramientas de interpretación, vehículos de agencia y articulaciones culturales que inciden directamente en las decisiones, vínculos y significados que los sujetos atribuyen a su experiencia de movilidad.

Al centrar el análisis en las emociones, se reveló que la autoadscripción chiconamelense funciona como una narrativa afectiva de resistencia y afirmación identitaria. Este discurso, sostenido por prácticas, objetos y memorias, se activa frente a las tensiones y desigualdades que impone el contexto migratorio. Las emociones funcionan entonces como brújula y escudo: orientan, alertan, resguardan, pero también conectan con lo colectivo y con lo ancestral. A través

del análisis de los discursos orales y los objetos significativos, emergieron formas profundas de vinculación territorial que no hubieran sido visibles desde una aproximación meramente textual o interpretativa. El entrelazamiento de lo material y lo simbólico permitió captar con mayor claridad los modos en que se construyen las conexiones tranterritoriales y cómo éstas operan desde lo sensible y lo cotidiano.

Esta autoadscripción cultural se vuelve más nítida al observar cómo se resignifican los territorios de destino. En Monterrey, por ejemplo, el territorio urbano es leído por los migrantes como un espacio potencialmente contaminante, donde ciertas dinámicas sociales son interpretadas como una amenaza a las normas del pueblo. Esta evaluación no sólo activa mecanismos de defensa, sino que también transforma la emoción inicial del desarraigo en una experiencia duradera de temor. Dicho temor, sin embargo, también justifica el anhelo de retorno, que se materializa en formas tangibles: la construcción de casas en Chiconamel, los viajes para celebrar *mijkailjuitl*, y la conservación de vínculos simbólicos con el lugar de origen. El retorno, aun si es momentáneo, se proyecta como horizonte reparador, como acto de reencuentro con el orden emocional y normativo que otorga sentido.

El territorio es una categoría de primer orden en el estudio de las migraciones, sin embargo, tal como se afirmó a lo largo del análisis, el proceso migratorio no puede ser ilustrado sólo a partir de las características estructurales de los territorios implicados, en un recorrido lineal carente de conflictos. Al emplear el concepto de la territorialidad, se ha podido

demostrar que, durante el trayecto migratorio experimentado por los sujetos, se reconfigura la interrelación de estos con el territorio en tanto las motivaciones que originan la migración -y la permanencia más o menos prolongada en cada caso-, no se mantienen inmutables. De la misma manera, la interacción con el territorio y con los otros, se ve modificada a partir de cambios sociales externos, resituando constantemente a los sujetos migrantes dentro de un esquema vivencial en permanente transformación.

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

A partir de estas ideas, es imprescindible reconocer la existencia de una motivación ulterior que impele a los sujetos

a poner en marcha el cuerpo dentro del territorio que habita al efectuar actividades, desde las más pragmáticas hasta las más extraordinarias. El sujeto evalúa su lugar en relación a los otros y a los territorios que le son significativos, interpretándolos amén de los conocimientos y valores culturales con los que cuenta. El resultado de esa interpretación, es la actuación volitiva impulsada por la emocionalidad que cada situación despierte en el sujeto, pero en apego a las formas en que se realizan las cosas en los contextos cultural y situacional. La actuación (o la abstención a actuar), reposiciona al sujeto en relación a sí mismo, a los otros y al territorio, transformando dialógicamente el contexto en la generación de nuevas dinámicas de relación, de adaptación de las prácticas tradicionales, en la negociación de poder y estatus con los otros, y en la generación de conflictos entre chiconamelenses y regiomontanos, así como entre migrantes y locales.

Por ello, para definir el tipo de relaciones que se construyen, implica, por una parte, comprender las relaciones entre los individuos y los territorios migratorios, así como identificar el significado que aquéllos le otorgan a cada espacio físico y simbólico en distintos momentos del proceso. Si la migración supone el traslado temporal o permanente del lugar de origen en la búsqueda de algún beneficio para sí y para los allegados, entonces, el significado atribuido a los espacios se halla necesariamente determinado por las posibilidades de inserción económica, política y cultural, halladas o no en cada contexto. Los logros, vicisitudes, tropiezos y éxitos experimentados en la búsqueda del bienestar individual y

familiar, generan en los individuos experiencias emocionales asociadas a los espacios transitados. Eso permite ver que la elección del lugar de destino puede estar influida por el grupo, pero finalmente se ejecuta a partir de una evaluación individual y no representa necesariamente un padecimiento. De esta manera, al ser individual, interseccional y subjetivo, el punto de vista o lazo territorial, no será nunca el mismo del migrante al de aquél que se queda en el pueblo, puesto que la evaluación de sí mismo, de la alteridad, es modificada por la situación de la migración.

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

Los discursos y los objetos vinculados a *mijkailjuít*, reflejan las formas en que se expresa y ritualiza la expresión

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

Considerar los intercambios interrelacionales que ejercitan la puesta en marcha del aparato cognitivo y el volitivo ante la situacionalidad generada por la migración con énfasis en quién y cómo la expresa, ha demostrado que la negociación social de los afectos no transcurre sin tensiones. Es evidente que los recursos individuales para la relación social eficaz provienen de las experiencias individualmente vividas, no obstante, esos recursos son administrados socialmente. Los roles asignados para sancionar o ser sancionado son exacerbados según las características interseccionales y tiene más peso, de manera general, sobre las facultades ganadas

individualmente. Por ejemplo, una mujer no puede jugar como cole si lo desea, pero se conforman cuadrillas de mujeres en los años en que son muchos los migrantes varones que no pueden regresar al pueblo.

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

Sin embargo, como se precisó antes, el orden social no es ni totalitario ni inmutable, y los sujetos someten a evaluación su cultura, toda vez que tienen una opinión sobre ésta. Cuando los migrantes hablan de las emociones que les despierta *mijkailjuitl*, no sólo hablan de las bondades del terruño manifiestas en el ritual, sino también de las normas y restricciones que se les impone una vez que llegan al pueblo y que no padecen en la ciudad. Entonces, pensar la cultural propia, es apreciarla emocionalmente. Reflexionar sobre las formas culturales, implica un razonamiento del lugar que se ocupa dentro de ese orden cultural y en relación con los otros, dentro y fuera de ese grupo.

Finalmente, al profundizar en los fenómenos religiosos resulta posible descifrar la compleja emocionalidad que los atraviesa; las formas en que se expresa, se institucionalizan y se ritualiza en la vida cotidiana, y la manera cómo se articula, en este caso, con la migración. Observar cómo estas manifestaciones afectivas sostienen y reproducen relaciones de poder y de estatus en el entramado social, permite comprender que la religiosidad popular no sólo articula creencias o prácticas devocionales, sino que también organiza jerarquías y legitima vínculos comunitarios.

En el caso de la autoadscripción chiconamelense, tales emociones se encuentran encarnadas en cuerpos discursivos, orales y materiales, que dotan de sentido a la pertenencia colectiva. Analizar esta dimensión, abre la posibilidad de desentrañar fenómenos que trascienden el ámbito estrictamente religioso, revelando interacciones políticas, económicas y culturales. De este modo, se pone de manifiesto que el estudio de la migración transterritorial adquiere mayor densidad interpretativa, pues en sus fundamentos implica considerar la dimensión emocional como mediaciones que conectan lo local con procesos de más amplio alcance.

BIBLIOGRAFÍA

- Aparicio Moreno, C.E., (2006), “La segregación socio-espacial en Monterrey a lo largo de su proceso de metropolización”, *Revista Región y Sociedad*, 33, (52), pp. 173-207.
- Appadurai, A. (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Ariza, M. y D'Aubeterre, M.E. (2009), “Contigo en la distancia. Dimensiones de la conyugalidad en migrantes mexicanos internos e internacionales”, Rabell, Cecilia (coord.) *Tramas familiares en el México contemporáneo*, pp. 225-266.
- Ariza, M. (2017), “Vergüenza, orgullo y humillación: contrapuntos emocionales en la experiencia de la migración laboral femenina, *Estudios Sociológicos*, XXXV (103) pp. 65-89. El Colegio de México, A.C., Distrito Federal, México.
- Asakura, H. (2014), *Salir adelante. Experiencias emocionales por la maternidad a distancia*. Ediciones de la Casa Chata, México.
- Barbalet, J. M. (2001), *Emotion, social theory and social structure. A macrosociological approach*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.

- Besserer, F. (1999), “Sentimientos (In) Apropiados de las Mujeres Migrantes: hacia una nueva ciudadanía”, Barrera, D. y Oehmichen C. (eds.), *Migración y Relaciones de Género en México*. Ed. IIA UNAM-GIMTRAP.
- Besserer, F. (2004), *Topografías Transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*. UAM-I y Plaza y Valdez. México.
- Besserer, F. (2014), “Regímenes de sentimientos y la subversión del orden sentimental: Hacia una economía política de los afectos”, *Nueva Antropología*, 27 (81), pp. 55-76.
- Besserer, F. y Nieto, R. (eds). (2015), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. Juan Pablos Editor, México.
- Bonfil Batalla, G. (1990), *México profundo, una civilización negada*, Consejo para las Culturas y las Artes-Grijalbo, México.
- Bourdin, G.L. (2016), “Antropología de las emociones: conceptos y tendencias”, *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, (67), 55-74.
- Breton, D. le (2012), “Por una antropología de las emociones”, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad – RELACES*, (10), 67-77.
- Calderón Rivera, E. (2012), *La afectividad en antropología: una estructura ausente*. Centro de Investigaciones y Estudios

Superiores en Antropología Social y Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Elster, J. (1999), “Rationality, emotions and social norms”, *Synthese*, 98, 21-49.

Fernández Ponce, A. M. (2011), “Antropología de las emociones y teoría de los sentimientos”, *Revista Versión Nueva Época*, (26), 7-12.

Giménez, Gilberto. (1996), “Territorio y cultura”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, V2, (4), 9-30.

González Ramírez, J. (2015), *Primavera regia pospuesta. El movimiento social que resistió la guerra en Nuevo León 2010-2013*. Editorial Multiforo Cultural El Puente, México.

Gran Diccionario de Náhuatl, entrada “ilhuitl” [en línea], en <http://www.gdn.unam.mx/termino/search>

Gumbrecht, H. U. (2005), *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*. Universidad Iberoamericana.

Herrera Restrepo, D. (2010), Husserl y el mundo de vida, *Revista de la Ciencia del Espíritu de la Universidad de San Buenaventura*, 52, (153), 247-274.

Hiernaux-Nicolas, D. (2005), “Vivir en la ciudad. Lo cotidiano de la inserción urbana en México”, en Bodson, P. et. al.

- (eds.), *Vivir en la ciudad. Lo cotidiano de la inserción urbana en México, América Central y el Caribe*, BUAP-FLACSO-GIM, Costa Rica, 253-269.
- Hirai, S. (2009), *Economía política de la nostalgia: un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. Juan Pablos Editor y UAM- I, México.
- Hirai, S. (2012), “¡Sigue emociones y significados!: la etnografía multisituada y el estudio de la migración transnacional”, Ariza, M. y Velasco L. (coords.), *Métodos cualitativos y migración internacional*, IIS-UNAM y COLEF, México, 2012, 81-111.
- Husserl, E. ([1936]-2008), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía INEGI (2017), en <http://www.beta.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=30>
- Juárez Díaz, D., & García Amador, C. (2025). “Evolución y causas de la migración interna en México: un análisis de los periodos 1995–2000 y 2015–2020”. *Revista Pueblos y Fronteras*, 20, 1-26.
- Kemper, T. (1978), *Toward a sociology of emotions: some problems and some solutions*, en *The American Sociologist*, 13, (1), 30-41.

- Lahire, B. (2006), *El espíritu sociológico*. Manantial, Buenos Aires.
- Lewis, O. (1986), *Antropología de la pobreza*, FCE, México.
- Lindón, A. (2006), “Geografías de la vida cotidiana”, Lindón, A. y Hiernaux, D. (coords), *Tratado de Geografía Humana*. UAM, México.
- Lindón, A. (2009), “*La construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento*”, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 1, (1), 6-20.
- López Carrera, J.C. (coord.) (1998), *Creer, beber, curar: historia y cultura en Iturbide, Nuevo León*. Fondo Estatal para la Cultura y las Artes en Nuevo León.
- López Carrera, J.C. (coord.) (2001), El acoso de la sombra: rastro cultural del venado, en el Noreste de México, o “no se debe cazar por vicio”, Tesis de maestría en Humanidades no publicada, UDEM, Premio Nacional de Investigación “Francisco Javier Clavijero” a la mejor tesis de maestría del año 2001, en el Área de Historia y Etnohistoria.
- Mackinlay, H. (2004), “Concentración de tierras, eficiencia y productividad en la rama del tabaco: un experimento fallido de los noventa”, *Alteridades*, (14), 27, 31-56.
- Marcus, G. (2001), “Etnografía en/del sistema mundo. El

- surgimiento de la etnografía multilocal”, *Alteridades*, 11, (22), 111-127.
- Marcus, G. y Fischer, M. (2000), *La antropología como crítica cultural. Un mundo experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu Editores, Argentina.
- Matta, R. da (2006), *Carnavales, malandros y héroes*. FCE, España.
- Mercadillo, Díaz, J.L., y Barrios, F.A. (2007), “Neurobiología de las emociones morales”, *Salud Mental*, 30, (3), 1-11.
- Oehmichen, C. (2002), “Parentesco y matrimonio en la comunidad extendida: el caso de los mazahuas”, *Alteridades* 12, (24), 61-74.
- Olvera, J.J. et al. (2011), *Población indígena e instituciones de educación media superior en Nuevo León. Panorama de inserción y políticas institucionales de acceso y permanencia*. Centro de Estudios Interculturales de la Universidad Regiomontana y CDI.
- Platón (1992). *Obras completas*. Tomo III, Diálogo VI “Filebo”. Medina y Narvarro, Madrid. (versión digital).
- Pérez Monterosas, M. (2010), “Nodos sociológicos para explicar la migración. Los procesos de acción, interacción y red social”, *Sociogénesis, Revista Electrónica de Sociología*, (4), 2-35.

- Pintor-Sandoval, R., & Israel-Cazares, M. de J. (2023). “Migración interna en México. Un análisis al estudio regional en Los Cabos, B.C.S”. *Ra Ximhai*, 19(1), 15–41.
- Pons Rabasa, A. (2016), *De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: un archivo etnográfico de la normalización de lo *trans y los procesos de corposubjetivación en la Ciudad de México*. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-I.
- Ramos Tovar, M.E., (2009), *Migración e identidad: emociones, familia, cultura*, Fondo Editorial de Nuevo León, México.
- Rivera Sánchez, L. (2017), “De la migración interna a la migración internacional en México. Apuntes sobre la formación de un campo de estudio”, *Iconos Revista de Ciencias Sociales*, (58), 37-57.
- Rodríguez Garza, W. y Sieglín V. (2009), “Migración y transformación de las estructuras políticas tradicionales en las comunidades indígenas: el caso de un asentamiento indígena en el Área Metropolitana de Monterrey”, Ramos Tovar, M. E. coord., *Migración e identidad: emociones, familia, cultura*. Fondo Editorial de Nuevo León.
- Rosaldo, M. Z. (1984), “Toward an anthropology of self and feeling”, Shweder y Levine (eds.), *Culture Theory: Essays*

on Mind, Self, and Emotion, Cambridge University Press, Cambridge.

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

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

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

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

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

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

Torres, F., (2018), “Ocultamiento e invisibilización: mayores problemas para indígenas en Nuevo León”, Conacyt

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

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

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

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

El presente libro *Mijkailjuitl*: entre la alegría, el temor y el orgullo. Un análisis de la migración transterritorial Chiconamel-onterrey, se terminó de imprimir en el mes de Noviembre, de 2025, en la ciudad de Monterrey N.L. La portada y el formato electrónico fue realizado por Enrique Alejandro González Cuevas del Centro de Estudios Humanísticos.