

Este documento es proporcionado al estudiante con fines educativos, para la crítica y la investigación respetando la reglamentación en materia de derechos de autor.

Este documento no tiene costo alguno, por lo que queda prohibida su reproducción total o parcial.

El uso indebido de este documento es responsabilidad del estudiante.

Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional / Marina Ariza y Laura Velasco, coordinadoras. - - México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales; El Colegio de la Frontera Norte, A.C., 2012

“¡Sigue los símbolos del terruño!”: etnografía multilocal y migración transnacional

SHINJI HIRAI

Programa Noreste del Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social

INTRODUCCIÓN

En 1995, el antropólogo George Marcus publica un artículo en el que argumenta el surgimiento de la *multi-sited ethnography*.¹ Es una propuesta sumamente innovadora para rediseñar el trabajo de campo antropológico y para describir etnográficamente los procesos socioculturales y el sistema político económico que se desarrollan más allá de los límites locales, regionales y nacionales. En contraste con el modo clásico de hacer trabajo de campo, caracterizado por la residencia en una localidad durante un tiempo largo, lo que propone Marcus es que el investigador mismo se mueva de un lugar a otro siguiendo a su objeto de estudio. Esta estrategia de “seguir” un objeto de estudio en movimiento no sólo ha sido incorporada a las investigaciones antropológicas del mundo contemporáneo, sino también a varias investigaciones sobre la migración transnacional.

¹ Este concepto en inglés ha sido traducido al español de dos modos diferentes. En el artículo de Marcus traducido al español que se publicó en 2001 en la revista *Alteridades*, la traducción de este concepto es “etnografía multilocal”. Otra traducción es “etnografía multisituada”. Para enfatizar la movilidad del trabajo de campo entre varios lugares, prefiero usar “multilocal” en gran parte de este trabajo, aunque en el último apartado retomaré el término “multisituada”.

SHINJI HIRAI

Hoy en día, muchos de los investigadores que exploramos, desde la óptica transnacional, los procesos socioculturales que se dan en torno a la migración internacional, incorporamos, de manera explícita o implícita, este método etnográfico a nuestras investigaciones cualitativas para visualizar los vínculos que se construyen y se mantienen entre el país receptor y el país de origen de los migrantes. Los pioneros del *transnacionalismo* utilizaron esta estrategia de “seguir” e hicieron trabajo de campo tanto en los lugares de destino como en los lugares de origen; así lograron trazar múltiples vínculos extendidos más allá de las fronteras nacionales y plantearon los espacios sociales, denominados en diferentes modos con el adjetivo *transnacional*.²

Sin embargo, para entender la complejidad de la articulación entre varios procesos que se dan en lugares dispersos y distantes, y para acercarnos al punto de vista del sujeto que construye su espacio de vida y realiza sus actividades diarias a partir de las conexiones y los viajes entre más de dos países, no es suficiente recorrer simplemente varios lugares que existen físicamente. Para explorar “lo ancho” de los procesos socioculturales y las relaciones sociales que se construyen y desarrollan entre el país receptor y el país de origen en torno a la migración internacional, la propuesta de Marcus sobre la investigación etnográfica multilocal es sugerente. Pero aterrizar en “lo profundo” de los procesos estudiados y acercarnos a la visión del sujeto de estudio sobre sus vidas requiere otro enfoque analítico y otra estrategia para hacer el recorrido multilocal.

El objetivo de este trabajo es, primero, revisar el método etnográfico multilocal que ha sido incorporado a los estudios de la migración transnacional, y luego, presentar un enfoque y una herramienta analítica que nos permitan explorar las dimensiones subjetiva y simbólica del proceso migratorio. Por un lado, el enfoque en las emociones asociadas con los lugares que forman parte de las rutas migratorias nos permite aterrizar el análisis de las narrativas de los migrantes y conocer sus experiencias y sus imaginarios sobre los lugares. Por

² Rouse (1989, 1991) propuso el concepto “circuito migratorio transnacional”. Glick-Schiller (1992) y sus coautoras usaron el término “campo social transnacional”, mientras que Kearney y Nagengast (1989) y Besserer (1999) prefieren usar el concepto de “comunidad transnacional”.

“¿SIGUE LOS SÍMBOLOS DEL TERRUÑO!”

otro lado, el análisis de las relaciones entre los imaginarios sobre el lugar, la representación del mismo y el lugar que existe físicamente nos permite explorar la formación de los imaginarios y las emociones y sus efectos sobre la realidad social.

MÉTODO ETNOGRÁFICO DE AYER Y HOY

El término “etnografía” se compone de dos palabras griegas: *ethnos*, pueblo o raza, y *grapho*, escribir. Es una forma de escritura sobre un grupo de personas habituadas a vivir juntas; es el género de texto que nosotros los antropólogos escribimos para explicar el fenómeno estudiado de modo cualitativo con base en los datos recolectados durante el trabajo de campo y el análisis de los mismos. Asimismo, muchas veces se entiende como un método de investigación cualitativa utilizado por los antropólogos.

Por lo general, el trabajo de campo antropológico consiste en residir en la sociedad estudiada en un plazo largo; aprender el lenguaje, los comportamientos y las normas sociales de la sociedad estudiada por medio de la convivencia con el grupo estudiado; recolectar datos cualitativos a través de la observación directa y las conversaciones y entrevistas; realizar la observación participante, y el uso del diario de campo para registrar lo que se aprende, observa, escucha y reflexiona en el sitio.

Aunque los investigadores de las distintas disciplinas de las ciencias sociales hacen trabajo de campo, hay por lo menos dos puntos relevantes en el trabajo de campo antropológico. En primer lugar, el investigador puede utilizar, además de sus ojos y oídos para observar y escuchar, su cuerpo como un “instrumento” de investigación cualitativa (Velasco y Díaz de Rada, 2006: 23), haciendo la observación participante, que consiste en dos actividades principales: “observar sistemática y controladamente todo aquello que acontece en torno del investigador” y “participar, tomando parte en actividades que realizan los miembros de la población en estudio o una parte de ella” (Guber, 2004: 109). En lugar de observar simplemente, desde cierta distancia, las actividades que se realizan en la vida cotidiana en la sociedad estudiada, el investigador participa en varias de ellas.

SHINJI HIRAI

Por eso, muchas veces el trabajo de campo requiere residir en la localidad estudiada durante un tiempo largo, aprender el lenguaje, las prácticas y las normas de la conducta. La observación participante consiste en una serie casi infinita de actividades en el campo, pero su objetivo es “detectar los contextos y situaciones en los cuales se expresan y generan los universos culturales y sociales”. La “percepción y la experiencia directa ante los hechos de la vida cotidiana de la población en estudio” no sólo le permiten al investigador obtener la información, sino que también le garantizan “la confiabilidad de los datos recogidos” y “el aprendizaje de los sentidos que subyacen tras actividades de dicha población” (Guber, 2004: 109).

En segundo lugar, el investigador trata de entender y explicar el fenómeno estudiado, no sólo desde el punto de vista del observador científico, sino también desde el punto de vista de quien lo vive, es decir, el del grupo estudiado. En el libro *Los argonautas del Pacífico occidental*, Malinowski ([1922] 1995) sostiene que la meta del trabajo etnográfico de campo es “llegar a captar el punto de vista” de la población estudiada, “su posición ante la vida, comprender *su* visión de *su* mundo” (1995: 41). El investigador describe y analiza los hechos que observa en el campo mediante las herramientas metodológicas y las categorías y los conceptos significativos y apropiados para él. Pero esta descripción se basa en el punto de vista del investigador, no en las versiones de los miembros de la sociedad estudiada. Por eso, es importante diferenciar este enfoque *etic* del enfoque *emic*, es decir, el enfoque que refleja el punto de vista de los miembros de la sociedad estudiada y se basa en términos significativos y apropiados para ellos.³

Desde que Malinowski introdujo el método de investigación etnográfica en 1922, la tradición de hacer trabajo de campo en una sola localidad durante un tiempo largo ha sido heredada por generaciones y considerada como un requisito o un rito de iniciación para ser antropólogos o como una esencia de nuestra disciplina (Velasco y Díaz de Rada, 2006: 19). Sin embargo, la década de los años ochenta fue una época de crisis para la antropología, una década en que se hablaba de la crisis del método etnográfico. El modo clásico de

³ En cuanto a la distinción *emic/etic*, véase Harris (1996: 491-523).

“¡SIGUE LOS SÍMBOLOS DEL TERRUÑO!”

hacer etnografía fue criticado desde dentro y fuera de la disciplina por varias razones, entre las cuales parece pertinente destacar aquí una. En las etnografías clásicas, las aldeas y comunidades campesinas estudiadas por los antropólogos fueron descritas como entidades autónomas, independientes y separadas del mundo exterior, por lo cual surgió la necesidad de hacer etnografías experimentales que buscaran describir las conexiones entre la sociedad estudiada y otros lugares, regiones y países, y la articulación y relación entre los procesos socioculturales observados en un contexto local y otros procesos que se desarrollan en su exterior (Marcus y Fischer, 2000). Dicho de otro modo, el antropólogo sabe observar y describir de modo denso y analizar con profundidad lo que ocurre en una aldea o una comunidad pequeña, donde ha estado durante el trabajo de campo, pero no habla mucho de cómo se relaciona la vida de los nativos de la aldea con lo que sucede en el exterior.

A finales de la década de los años ochenta tuvieron lugar en el mundo varios acontecimientos históricos que simbolizaron el advenimiento de la era de la circulación constante e intensa de personas, objetos, dinero e información más allá de las fronteras nacionales.⁴ La migración, otras modalidades de movilidad humana, las intensas transacciones económicas internacionales, la expansión de las corporaciones multinacionales, el mejoramiento de la tecnología de comunicación y la accesibilidad de los medios de transporte de larga distancia han venido cambiando nuestro sentido de distancia y la forma en que percibimos el mundo y nuestra vida social, de tal manera que nuestra imaginación y nuestra vida social también se construyen de los encuentros con los elementos culturales, personas, símbolos e información que pertenecían a otras partes del planeta.

Cuando la globalización se convirtió en uno de los temas centrales de varias investigaciones en las ciencias sociales en la década de los años noventa, la antropología también planteó el reto de cómo entender y explicar nuevas realidades sociales del mundo interconectado, lo cual inspiró a varios antropólogos a proponer

⁴ Uno de estos acontecimientos fue la caída del muro de Berlín en 1989. A mi juicio, no es casual que una serie de propuestas de aproximaciones teóricas antropológicas sobre el mundo interconectado y los flujos globales y los primeros trabajos sobre el transnacionalismo surgieran y se intensificaran al final de la década de los años ochenta.

SHINJI HIRAI

aproximaciones teóricas innovadoras sobre los flujos y la circulación de personas, objetos y símbolos, y las conexiones (Appadurai, 1991a), las reflexiones sobre el trabajo de campo (Clifford, 1999; Marcus, 2001), y consolidar una línea de investigación sobre el vínculo entre lo local y lo global (Kearney, 1995).

Entre varias de estas propuestas innovadoras, lo que propuso Marcus ([1995] 2001) fue sumamente importante para repensar el método de investigación etnográfica y rediseñar el trabajo de campo. Marcus sugirió “la investigación etnográfica multilocal” para aproximarse al sujeto de estudio que vive dentro del sistema político económico del mundo más amplio, aquel que excedía al contexto local. Mientras las personas, los bienes y la información circulan atravesando los territorios de una comunidad local y las fronteras nacionales, las actividades de la gente, las relaciones sociales, las formas culturales y las identidades no se construyen ni se representan sólo en un lugar y un contexto local, sino en y por las conexiones entre varios lugares. Por lo tanto, los modos tradicionales antropológicos, en los cuales se realiza el trabajo de campo en una sola localidad durante un largo plazo, no le permiten al investigador comprenderlas ni describirlas etnográficamente en relación con el exterior.

Para diseñar una investigación etnográfica en/sobre el sistema político y económico mundial, Marcus propone que el investigador mismo se mueva de un lugar a otro siguiendo literalmente a un objeto de estudio seleccionado conforme a su tema de investigación. Sostiene que esta estrategia de “seguir”, literalmente, a la gente, los objetos, las historias de vida, las metáforas, los conflictos, moviéndose entre múltiples lugares, permite al etnógrafo descubrir las rutas de conexiones y asociaciones entre varios lugares y describir, desde la propia etnografía, el contexto político y económico más amplio que rodea al sujeto de estudio. En otras palabras, la estrategia de “seguir” es un método de hacer “mapeo” del espacio social del grupo estudiado de un modo diferente de lo que podría llamarse un “localismo metodológico”, el método etnográfico clásico de residir en una sola localidad y “controlar la mayor parte de la información” de la sociedad estudiada, “entendida como una unidad acotada en el espacio” (Besserer y Kearney, 2006: 15). En este sentido, la etnografía

“¡SIGUE LOS SÍMBOLOS DEL TERRUÑO!”

multilocal implica rediseñar el trabajo de campo, no a partir de la “residencia intensificada en una sola localidad”, sino del “viaje” para poder explorar y describir el mundo del sujeto de estudio que “reside en viaje” (Clifford, 1999: 52).

ESTUDIOS DE LA MIGRACIÓN TRANSNACIONAL Y LA ANTROPOLOGÍA

Casi paralelo a este debate antropológico de cómo hacer etnografías del mundo interconectado, entre finales de la década de los años ochenta y principios de los noventa se publicaron una serie de trabajos sobre la migración internacional que proponen una nueva lente analítica y nuevos conceptos de espacio social. La tesis doctoral de Roger Rouse (1989), el texto de Kearney y Nagengast (1989) y el trabajo de Glick-Schiller y sus coautoras (1992) son algunos de trabajos pioneros del llamado *transnacionalismo* o *los estudios de la migración transnacional*, una nueva rama de los estudios multidisciplinarios de las ciencias sociales sobre el fenómeno migratorio internacional.

Esta nueva literatura de la migración internacional tiene una relación estrecha con la antropología en varios sentidos: en primer lugar, algunos de los investigadores que propusieron nuevos conceptos de espacio social de los migrantes que eslabonan los lugares de destino con los lugares de origen, eran antropólogos. En segundo lugar, al incorporar el método etnográfico a las investigaciones cualitativas realizadas en el campo se introdujeron las miradas antropológicas a los estudios de la migración, que habían sido dominados tradicionalmente por la visión economicista y la demográfica. Asimismo, se logró diversificar el tema de investigación. Hoy en día no sólo se estudian las causas de la emigración o las consecuencias de la inmigración en el país receptor, sino también desde las remesas hasta las imágenes religiosas que se envían de los lugares de origen al país receptor; desde las organizaciones de los migrantes hasta la intervención del Estado-nación en el mantenimiento de los lazos con el país de origen; desde la relación de la primera generación de migrantes hasta la de sus hijos nacidos y/o crecidos en el país receptor con los lugares de origen, etc. En tercer lugar, esta nueva literatura sobre la migración internacional ha adquirido importancia

SHINJI HIRAI

para la antropología, dado que los trabajos etnográficos que aportaron los antropólogos a esta literatura han presentado una serie de estudios de caso ejemplares del análisis sobre el vínculo entre lo local y lo global y han enriquecido el debate para repensar algunos conceptos clásicos de la antropología, como comunidad, cultura, identidad. En cuarto lugar, varios investigadores incorporaron a sus investigaciones cualitativas el método etnográfico multilocal para explorar las conexiones transnacionales entre los lugares de destino y los lugares de origen. Me parece importante detenernos aquí para explicar detalladamente este último punto.

Investigación etnográfica multilocal sobre la migración transnacional

Nina Glick-Schiller y sus coautoras definen el concepto de transnacionalismo como “los procesos por los cuales los inmigrantes construyen campos sociales que vinculan su país de origen con su país de asentamiento” (1992: 1). De un modo similar, en un trabajo posterior, las mismas autoras definen el término “migración transnacional” como “el proceso por el cual los inmigrantes forjan y mantienen múltiples relaciones sociales simultáneamente entrelazadas, que unen sus sociedades de origen y las sociedades de asentamiento” (1995: 48).

Hay varias novedades que ofrecen estos conceptos a los estudios de migración internacional: en primer lugar, si partimos de estos conceptos, se cuestiona la idea de que los inmigrantes pierden lazos sociales y culturales con sus lugares de origen y van asimilándose paulatinamente a la cultura dominante de la sociedad receptora. Gracias al mejoramiento de la tecnología de comunicación y la accesibilidad de los medios de transporte de larga distancia, hoy en día se observan muchos casos en que los inmigrantes gozan de la reducción de la distancia social entre sus países receptores y sus países de origen y construyen y desarrollan las prácticas que les permiten lograr la “incorporación simultánea” tanto a la sociedad de destino como a la emisora (Levitt y Glick-Schiller, 2004).

Otra novedad es que el enfoque en las conexiones transnacionales nos permite ver el proceso migratorio de un modo integral. En los estudios de la migración transnacional, los investigadores no sólo se

“¿SIGUE LOS SÍMBOLOS DEL TERRUÑO?”

enfocan en la emigración o la inmigración. Tampoco analizan la dinámica de la sociedad de origen y la de los lugares de destino de modo separado. Más bien, para tener una visión integral del proceso migratorio y de construcción de los vínculos entre las sociedades de origen y las de destino, incluyen en el análisis la dinámica de la emigración y la de inmigración, otras formas de movilidad, una diversidad de prácticas de los migrantes, así como la intervención de los actores y las instituciones.

Un método de investigación cualitativa para lograr esta perspectiva y visualizar las relaciones y los vínculos entre el país receptor y el país de origen ha sido realizar el trabajo de campo por lo menos en un lugar de destino y un lugar de origen, “siguiendo” a los migrantes, actores e instituciones que construyen y desarrollan las prácticas que unen a estos lugares distantes o los objetos, el dinero o la información que viajan de un lugar a otro.

Por ejemplo, Roger Rouse (1989) realizó el trabajo de campo en Aguililla, Michoacán, y Redwood City, California. Su investigación etnográfica en estos dos lugares, siguiendo a los migrantes, le permitió elaborar el concepto de “circuito migratorio transnacional” (1989; 1991). Rouse sostiene que “a través de la circulación continua de personas, dinero, objetos e información”, los migrantes aguillenses “han venido contribuyendo a una sola comunidad extendida entre una variedad de sitios” (1989: 14).

“Seguir” a los migrantes desde su lugar de destino en Estados Unidos hasta su lugar de origen en México o viceversa es una técnica que muchos otros investigadores han utilizado para describir etnográficamente las “comunidades transnacionales” (Kearney y Nagengast, 1989; Besserer, 1999). Víctor Espinosa (1998) “siguió” a una familia transnacional de migrantes mexicanos entre su lugar de origen en los Altos de Jalisco y el sur de California, y describió el dilema, las tensiones que viven entre el retorno definitivo y el establecimiento en Estados Unidos. A pesar de haber tenido formación académica no en la antropología, sino en la ciencia política, Robert Smith (2006) hizo una excelente etnografía sobre los migrantes poblanos en Nueva York, la cual se basa en varios trabajos de campo realizados durante 17 años en dicha ciudad y el lugar de origen en Puebla (2006: 14). Con base en esta experiencia de investigación etnográfica multilocal

SHINJI HIRAI

duradera, Smith describe cómo los migrantes y los jóvenes nacidos y/o crecidos en Estados Unidos siguen ligados a su origen y cómo construyen y participan en la vida transnacional.

Una de las virtudes de hacer trabajo de campo tanto en el lugar de origen como en el lugar de destino, moviéndose entre dos países, es que el investigador llegue a entender y describir una forma particular de los migrantes de ver el mundo, lo cual llamó Rouse (1992) “bifocalidad cultural”. Es “una capacidad de ver el mundo de modo alterno a través de un tipo totalmente diferente de lentes” (1992: 41), dado que los ritmos diarios y rutinas de vida de los migrantes se caracterizan por sus vínculos entre el lugar de destino y el lugar de origen y su participación en ambos lugares.

Seguir los objetos

En ocasiones, además de “seguir” a las personas que se mueven entre los lugares de origen y los lugares de destino, los investigadores se enfocan en las “cosas” que viajan de un lugar a otro o circulan entre éstos. “Seguir” los objetos es una técnica que sugirió el antropólogo Arjun Appadurai (1991b) al hablar del “fetichismo metodológico”. Argumentó que el valor está en las mercancías, pero lo que representan éstas se crea por el intercambio. Con el término de “fetichismo metodológico” no sólo se propone enfocarse en los símbolos y en el valor que las mercancías representan, sino seguir las cosas-en-movimiento para revelar su contexto social y político y las relaciones sociales que subyacen al “objeto” estudiado.

Si entendemos “fetichismo” como la devoción hacia los objetos materiales, el fetichismo metodológico del investigador es una técnica estratégica para aproximarse al sujeto de estudio, su forma de creencia o práctica religiosa, en la cual se considera que ciertos objetos poseen poderes mágicos o sobrenaturales. Las imágenes religiosas que los migrantes llevan de sus lugares de origen, las que guardan en sus carteras, en sus vehículos y en sus casas, y otras que fueron llevadas para celebrar las fiestas patronales de sus terruños en las sociedades receptoras, son los objetos materiales a través de los cuales los migrantes expresan su fe, insertan y mantienen sus devociones y prácticas religiosas en los lugares de destino. Para

“¿SIGUE LOS SÍMBOLOS DEL TERRUÑO!”

explorar la dimensión religiosa de las comunidades transnacionales, algunos investigadores se enfocaron en las imágenes sagradas enviadas de los lugares de origen en México a los lugares de destino en Estados Unidos y “siguieron” a los migrantes como católicos y devotos, las imágenes sagradas peregrinas, sus prácticas y devociones y los ritos desarrollados en torno a las imágenes religiosas enviadas desde México (Hirai, 2008, 2010; Rivera Sánchez, 2006).

“Seguir objetos materiales” no es una simple técnica de trazar redes, rutas y circuitos entre los lugares de origen y los lugares de destino. Más bien, como lo muestran los trabajos sobre las imágenes religiosas viajeras, algunos objetos materiales son un vehículo por medio del cual el sujeto de estudio representa y construye sus imaginarios, sus subjetividades, memoria, identidades y conciencias, en el mundo material; por lo tanto, también pueden ser un puente mediante el cual el investigador se asome y entre en el mundo de mentalidad y subjetividad del grupo estudiado y en la dimensión simbólica.

Judith Boruchoff (1999), quien hizo una investigación etnográfica sobre la comunidad transnacional que se ha conformado entre Iguala, Guerrero, y Chicago, intenta explicar cómo permean las fuerzas económicas y políticas formales los detalles de la vida diaria de la gente y cómo la gente se imagina y construye una esfera social transnacional constituida de múltiples sitios y de su conciencia de vivir en una comunidad transnacional. Acompañando a los movimientos de la población entre México y Estados Unidos, han proliferado los objetos derivados del lado opuesto de la frontera, tanto en asentamientos como en pueblos natales de migrantes. Boruchoff no sólo considera estas afluencias de bienes extranjeros como procesos de la penetración de las economías extranjeras, sino también como afluencias de signos que representan personas y lugares geográficamente distantes. Para ella, las cosas derivadas del otro lado de la frontera también son “objetos culturales” que despiertan en los migrantes recuerdos y la imaginación sobre sus familias y su lugar de origen, y que crean el vínculo simbólico entre su lugar de destino en Estados Unidos y su lugar de origen en México.

Boruchoff sostiene que la posesión de las cosas derivadas del otro lado de la frontera es una práctica que busca “la presencia

SHINJI HIRAI

de los ausentes” por medio de los símbolos. Por ejemplo, al regalar a las personas que están en el otro lado de la frontera ciertos objetos, como fotos y cintas de video de algún evento social en una localidad, ropa, etc., los individuos que regalan los objetos pueden mantener viva su presencia en el lugar donde se encuentran los receptores de los mismos, a pesar de su ausencia física. Por otro lado, aquellos que reciben los materiales extranjeros interpretan las experiencias que viven quienes se los regalan, y guardan en sus conciencias las localidades representadas por medio de los objetos. De esta manera, las personas que se encuentran en distintos sitios entre ambos lados de la frontera pueden efectuar interacciones sociales a pesar de las distancias geográficas. En suma, una diversidad de objetos sirve como medio material o puente para que una población dispersa entre ambos lados de la frontera “se constituya como una comunidad, entretejiéndose los sitios que habitan colectivamente para crear un solo contexto social” (1999: 502).

Seguir los bienes que se envían entre el país receptor y el país de origen es una técnica muy común en los estudios de la migración internacional, sobre todo en las investigaciones sobre las remesas. El enfoque en estas últimas, por un lado, visualiza el vínculo económico concreto entre los migrantes y sus familiares que se quedan en los lugares de origen —en el caso de las remesas familiares— y entre los clubes y las asociaciones de migrantes y sus comunidades de origen —en el caso de las remesas colectivas—; por otro lado, permite explorar el impacto de las remesas y el vínculo con las sociedades de destino en la transformación de las sociedades de origen. Sin embargo, Liliana Rivera Sánchez, quien trabajó el caso de la migración transnacional entre la región mixteca poblana y Nueva York, propone el concepto de “remesas socioculturales” para mostrar la multidireccionalidad del envío de objetos y bienes y otros aspectos de las cosas que se envían entre los lugares de destino y los lugares de origen, más allá de la dimensión económica. Sostiene que este concepto “nos permite entender que a través de los circuitos migratorios transita, además de personas y dinero, una serie de bienes simbólicos (música, narraciones, imágenes, experiencias, discursos, entre otros) que permiten la reconstrucción de la referencia comunitaria y del espacio social, tanto en la mixteca como en Nueva York” (Rivera

“¡SIGUE LOS SÍMBOLOS DEL TERRUÑO!”

Sánchez, 2004: 62). De acuerdo con ella, “las transformaciones comunitarias en las sociedades de origen no devienen, necesariamente, del envío de dinero, sino también de las remesas socioculturales que cotidianamente reciben y envían” (Rivera Sánchez, 2004: 73). Asimismo, “imágenes, narraciones, discursos y bienes en general, transportados desde la mixteca hacia Nueva York” contribuyen “al reforzamiento de los lazos comunitarios y la identidad de los migrantes” (74).

Más allá del método bilocal y la cuestión de la profundidad y la densidad

Como lo observan Federico Besserer y Michael Kearney, la mayoría de los trabajos etnográficos sobre la migración transnacional se basan en el trabajo de campo realizado “en forma bilocal: desplazándose los o las investigadoras entre una comunidad ‘de origen’ y otra ‘de destino’” (Besserer y Kearney, 2006: 10). Precisamente esta “bilocalidad” de la investigación es lo que se pretendió rebasar a través del proyecto de investigación etnográfica sobre las comunidades transnacionales, en el cual participaron estos dos antropólogos y varias generaciones de sus estudiantes (Besserer y Kearney, 2006: 10-11).

La mayoría de los integrantes del proyecto, incorporando la etnografía multilocal a sus investigaciones, “se trasladaron a varias localidades a hacer trabajo de campo, u otras que dieron cuenta de las prácticas sociales que enlazan a las localidades entre sí, como historias de vida, seguimiento transnacional de objetos, etcétera” (Besserer y Kearney, 2006: 12). Pero los que trabajaron los casos de la migración transnacional entre las comunidades mixtecas en Oaxaca y sus lugares de destino en Estados Unidos hicieron una innovación metodológica que combina la etnografía multilocal “con una *etnografía translocal*, en la que los etnógrafos acompañan a poblaciones móviles, que no tienen un asentamiento único o definitivo a lo largo del año, o estudiaron otro tipo de espacios como el radiofónico” (12). Por ejemplo, los estudiantes que hicieron etnografías de la migración transnacional entre San Juan Mixtepec y Estados Unidos se trasladaron a Oaxaca para iniciar trabajo de campo; allí se asentaron en distintos barrios de la cabecera municipal de San

SHINJI HIRAI

Juan Mixtepec durante tres meses. En la siguiente etapa, después de haber tenido sus primeras experiencias en el trabajo de campo etnográfico, viajaron a varios lugares de Estados Unidos y de México, haciendo el segundo trabajo de campo durante tres y cinco meses. En estas dos salidas al campo, estuvieron en distintos estados de dos países: Oaxaca, Sinaloa, Baja California, el Distrito Federal, Arizona, California, Virginia y Nueva York.

De cierta manera, este método etnográfico es más fiel al significado del término “multilocal” que el método etnográfico viajero utilizado en “los estudios de migración, los cuales privilegian un lugar de origen y uno de destino” (Besserer y Kearney, 2006: 15). Al incluir en los viajes de investigación, además de un lugar de origen y un lugar de destino en Estados Unidos, otros lugares en ambos países, se construyó una mirada “translocal” que permitió a los investigadores entender diversas rutas de viaje de los migrantes, la dispersión de los miembros de familia y la comunidad entre distintas localidades y la relación entre ellas, así como las diferentes funciones que tiene cada lugar para las vidas familiares y comunitarias de los migrantes.

La etnografía multilocal podría dar la impresión de correr el riesgo de perder la densidad de información y la profundidad del análisis en comparación con el clásico método antropológico de estar en una sola localidad durante un largo plazo. Quizás en el caso de hacer trabajo de campo en un lugar de origen y varios lugares de destino en México y Estados Unidos, daría la impresión de tener menor densidad de información que hacer trabajo de campo solamente en un lugar de origen y un lugar de destino. No obstante, en el contexto en que la economía, las relaciones sociales, la política y la cultura de una localidad están construidas a través de las conexiones entre localidades, realizar el trabajo de campo delimitado en una sola localidad ya no es suficiente para tener profundidad de análisis. Besserer y Kearney (2006) sostienen que “para lograr una etnografía profunda y con densidad suficiente, era necesario ‘viajar’”. El “enfoque en los problemas propios de una localidad nos podría haber llevado a perder de vista el núcleo de nuestra investigación, ya que el meollo de la vida de las personas, familias, barrios y comunidades transnacionales estudiados se encuentra en dispersión. Sólo es posible llegar al ‘núcleo’ de los problemas y de las estrategias de

“¡SIGUE LOS SÍMBOLOS DEL TERRUÑO!”

la comunidad transnacional con las prácticas viajeras y un enfoque translocal” (14-15).

NOSTALGIA Y TERRUÑO

Hay otro modo de producir la profundidad etnográfica: ir a lo profundo de la vida del sujeto de estudio y explorar cómo lo que fluye y viaja dentro de las conexiones transnacionales —que se trazan mediante la técnica de recorrer varios lugares— afecta y aterriza en su vida cotidiana. El enfoque en la mentalidad y las emociones es una de las aproximaciones estratégicas para explorar “lo profundo” del fenómeno estudiado y aterrizarlos en el horizonte donde el sujeto de estudio percibe, experimenta e interpreta la realidad social. En el proceso migratorio, tanto los migrantes como los que se quedan en las comunidades de origen experimentan y expresan diversas emociones: el deseo de progreso, el miedo, la nostalgia, la incertidumbre, la soledad, la tristeza, el enojo, etc. Algunas emociones se asocian con ciertos lugares que forman parte de los circuitos migratorios y con ciertos eventos de movilidad. Por ejemplo, el deseo de progreso se asocia con el país de destino y con la emigración. El terruño y el retorno se narran con la nostalgia. El miedo que experimentan los migrantes se asocia con la frontera y el cruce o con la vida migratoria clandestina en el lugar de destino.

La nostalgia y el terruño son el tema central de la investigación etnográfica que realicé en Jalostotitlán, Jalisco, y distintas localidades en California entre 2000 y 2006 (Hirai, 2009).⁵ La investigación etnográfica en la cual se basó mi etnografía sobre la migración transnacional y distintas formas de nostalgia fue diseñada tomando

⁵ Realicé esta investigación durante mis estudios de maestría y doctorado. En agosto de 2000 hice el primer recorrido en la cabecera municipal durante las vacaciones de verano, justo antes de iniciar el segundo año de maestría, en el cual tuve que trabajar la reformulación del proyecto de investigación. En febrero y marzo de 2003 empecé a realizar varios viajes a Jalostotitlán, cada uno de los cuales duraba, en la mayoría de las ocasiones, dos o tres semanas, o a veces sólo unos días. Hasta entrar en la etapa de la redacción, en el otoño de 2006, había continuado con tres o cuatro visitas al año. En el otoño de 2004 hice trabajo de campo en los lugares de destino de los migrantes jalostotitlenses en California.

SHINJI HIRAI

en cuenta la perspectiva transnacional y la etnografía multilocal de Marcus. De hecho, hice trabajo de campo en la cabecera municipal de Jalostotitlán, algunas localidades del municipio del mismo nombre, la Ciudad de México y varias localidades en cuatro condados de California. Sin embargo, la novedad metodológica de esta investigación fue explorar las dimensiones emocional y simbólica del fenómeno migratorio y proponer otra mirada analítica multilocal.

En los primeros recorridos en la localidad de origen de los migrantes en los Altos de Jalisco, me había impresionado una gran cantidad y variedad de imágenes de Jalostotitlán que se vendían y repartían en el contexto de las fiestas locales a las que asistían numerosos migrantes originarios de esta localidad. Los folletos de las fiestas elaborados por la presidencia municipal, los carteles de las fiestas patronales, llaveros y playeras con el nombre de Jalostotitlán, libros de la historia local y poemas de Jalostotitlán escritos por las personas originarias de esta localidad, discos de canciones dedicadas a ella, películas en DVD y video de las fiestas, revistas cuyos títulos evocaban las imágenes de la patria chica y Jalostotitlán, etc.

Además de la abundancia de los objetos que representaban las imágenes de este lugar durante las fiestas, los siguientes dos aspectos fueron lo que me llamó la atención: el contenido de las imágenes y el tipo de emisor y remitente de éstas. Después de analizar los folletos, los carteles, los discos musicales, los libros y revistas localmente publicados, pude clasificar las imágenes de Jalostotitlán en tres tipos: la imagen de Jalostotitlán como un lugar sagrado; la imagen del pueblo rural lúdico; y la imagen del lugar donde habitan mujeres bellas. En los objetos, estas imágenes de la localidad se representaban a través de las frases y las palabras, en las cuales se expresan la nostalgia por la tierra natal, el deseo de volver y la idealización del pasado y el terruño. Estas imágenes de Jalostotitlán se produjeron, se vendían o eran repartidas por los actores locales, como la presidencia municipal, la iglesia local, los comerciantes, los cronistas, escritores y artistas originarios de la localidad, quienes emitían las imágenes de la localidad y los mensajes nostálgicos hacia los principales consumidores de estos símbolos durante las fiestas locales: los migrantes y sus familias, que los acompañan en el viaje de regreso. Después de las festividades locales, muchas de estas imágenes consumidas por

“¡SIGUE LOS SÍMBOLOS DEL TERRUÑO!”

los migrantes viajaban con ellos hacia sus lugares de asentamiento en Estados Unidos.

Seguir la imagen del terruño

Para explorar esta circulación de los símbolos del terruño dentro de los circuitos migratorios, diseñé una metodología que denominé “seguir la imagen del terruño”, con la cual continué recolectando los datos tanto en Jalostotitlán y otras localidades de los Altos de Jalisco como en los lugares de destino en Estados Unidos, y analicé los datos etnográficos. Esta metodología tiene tres facetas para el análisis. En la primera se seleccionan las imágenes del terruño como objeto de mi “persecución” y de mi fetichismo metodológico y se enfoca el análisis en la circulación del objeto de estudio, con el fin de delinear las rutas y circuitos por donde viajan las imágenes.

En California, en gran parte de mi estancia, que sólo duró poco menos de un mes, me dediqué a hacer entrevistas con los migrantes, a quienes yo había conocido en su lugar de origen durante las fiestas patronales, con el fin de reconstruir sus historias de vida y migratorias, así como sus narrativas sobre la nostalgia y el terruño. Las imágenes del terruño no sólo se representaban en los objetos materiales antes mencionados. Más bien, al narrar sus experiencias vividas en el lugar de origen durante su infancia y juventud, en las entrevistas ellos representaban sus imaginarios y memorias sobre su patria chica y sus sentimientos hacia ella. La recolección de las narrativas sobre Jalostotitlán y sus sentimientos hacia este lugar se realizó tanto en los lugares de destino en California con los migrantes como en Jalostotitlán, a través de las entrevistas con ellos y con los habitantes, para poder analizar distintas formas de percibir y representar el terruño entre los migrantes, sus familias y los habitantes del lugar de origen.

En California también continué mi búsqueda y recolección obsesiva de los objetos que evocan las imágenes de Jalostotitlán y los signos del terruño. Visité a un migrante jalostotitlense que escribió un libro sobre los migrantes mexicanos con base en más de 120 entrevistas, la mayoría de las cuales eran con los jalostotitlenses radicados en California, quienes narraban su deseo de progreso en Estados

SHINJI HIRAI

Unidos y/o su apego a Jalostotitlán. Asimismo, visité algunos sitios que tenían los símbolos de Jalostotitlán, como una iglesia católica en Anaheim en la que se guardaba la imagen de Santo Toribio, un santo mexicano originario de una pequeña comunidad perteneciente al municipio de Jalostotitlán; la casa del coordinador de la visita de la virgen peregrina entre los hogares de familias jalostotitlenses en el condado de Los Ángeles; otra casa de una familia jalostotitlense cuyo garaje funcionaba como la oficina de la Jalostotitlán Foundation en el condado de Orange; un restaurante-bar que se llama “Xalos Bar”, en Anaheim. También hice un viaje al norte de California para entrevistarme con un grupo de migrantes jalostotitlenses que hizo posible el traslado de una réplica de la imagen de la santa patrona de la parroquia de Jalostotitlán a la iglesia católica de destino en Turlock, donde la fiesta patronal dedicada a ella se celebra como una fiesta religiosa oficial de esta iglesia.

Narrativas y objetos

De cierta manera, recolectar y analizar las narrativas de los migrantes sobre su terruño y sus emociones era algo difícil, pues tuve que combinar varias técnicas. Para conocer las emociones que experimenta el sujeto de estudio, lo primero que podemos hacer es preguntarle cómo se siente. La conversación y la entrevista con las personas son un método para recolectar los datos primarios sobre las emociones. Pero muchas veces encontramos otro tipo de material que transmite las narrativas sobre las emociones y los lugares que forman parte de las rutas migratorias. Por ejemplo, poemas, canciones, cartas, los libros y revistas escritos por los miembros de la sociedad estudiada. Podemos usar este tipo de material escrito, siempre y cuando analicemos de manera crítica quién escribió estos textos y en qué contexto. Por ejemplo, durante el trabajo de campo en Jalostotitlán y California, encontré varios libros sobre Jalostotitlán escritos por los originarios de este lugar. Cuando uno de los temas principales del texto tenía que ver con la nostalgia, además de revisar minuciosamente el contenido para conocer la forma en que describen su terruño y su nostalgia, buscaba a los autores y me entrevistaba con ellos para conocer las circunstancias en que se hicieron sus obras,

“¿SIGUE LOS SÍMBOLOS DEL TERRUÑO?”

así como las principales intenciones y los mensajes de sus textos. Aunque la gran mayoría de estos textos no son trabajos académicos ni obras de escritores profesionales, tienen información muy valiosa sobre distintas formas narrativas de la población estudiada, acerca de sus subjetividades y sus imaginarios del terruño.

Hay otra técnica que me resultó muy útil para recolectar las narrativas de la nostalgia y el terruño. Durante el trabajo de campo, al principio era algo difícil recolectar las narrativas de los migrantes sobre sus emociones y su lugar de origen haciendo entrevistas, porque muchos de mis informantes simplemente decían que sí cuando yo les preguntaba si sentían nostalgia de su terruño. Sin embargo, me di cuenta de que cuando me mostraban sus colecciones personales y de sus familias de objetos relacionados con Jalostotitlán en sus casas, empezaban a contarme con más fluidez y más detalle sus historias de vida, sus recuerdos del terruño y sus sentimientos hacia Jalostotitlán. En las casas de mis informantes en California siempre encontraba un cuarto, un garaje o una pared en que se guardaban y presentaban varios objetos que evocaban la imagen de Jalostotitlán: la imagen de la santa patrona del lugar de origen, libros sobre el lugar de origen, fotografías del paisaje de la tierra natal, carteles y folletos de las fiestas locales, el video y el DVD de una fiesta, la colección de sonidos y canciones grabados en Jalostotitlán, playeras, cachuchas y calcomanías con el nombre de la localidad de origen, etc. Los migrantes no utilizaban estos objetos sólo por su valor de uso, sino por su valor simbólico. Me los enseñaban para narrar sus recuerdos del lugar de origen y algunos acontecimientos de sus historias de vida, su apego al terruño y sus sentimientos hacia los seres queridos que dejaron en el otro lado de la frontera. De alguna manera, el espacio de exhibición de los objetos de su terruño era un “minimuseo” para recordar su infancia, el estilo de vida que llevaban en su terruño y a los seres queridos que seguían viviendo en la tierra natal, para mantener un vínculo simbólico y emocional con su patria chica, para presentar su terruño y representar su identidad arraigada en el lugar de origen.

La antropóloga Janet Hoskins (1998), quien realizó trabajo de campo en la comunidad kodi en Indonesia, confiesa que sus informantes no narraban sus historias de vida y sus identidades como

SHINJI HIRAI

algo que estuvieran esperando que el investigador descubriera, recolectara y transcribiera, sino que narraban las historias de ciertos objetos que valoraban y sus historias de vida de una manera inseparable. Señala que las biografías se forman y se narran alrededor de objetos, y que para la comunidad kodi los objetos son vehículos para definir sus identidades. Denomina a las cosas que tienen este papel formador de biografías e identidades como “objetos biográficos”. En el caso de los migrantes jalostotitlenses, las cosas derivadas de su lugar de origen son objetos que evocan la imagen de su terruño y se usan para que ellos puedan volver a la tierra natal que dejaron en México y en el pasado, a través de sus memorias y su imaginación. Son símbolos que les ayudan a formar las narrativas de su lugar de origen, su vida, sus emociones y sus identidades. En este sentido, las emociones asociadas con el lugar de origen y con sus imaginarios sobre el terruño no se representan por sí solas ni simplemente por la narrativa, sino también por medio de la presentación de los objetos que el sujeto posee.

Tres niveles de terruño

En la segunda faceta me dediqué a analizar cada una de las imágenes materiales recolectadas en el campo, las entrevistas grabadas y mis notas sobre las conversaciones que tuve con los informantes y mis observaciones, para conocer los imaginarios que describían mis informantes sobre Jalostotitlán, las imágenes del terruño representadas en textos, folletos, publicidad, discursos de algunos actores, otros objetos recolectados en el campo, y la relación entre tres prácticas espaciales diferentes sobre el terruño: el terruño imaginario, el terruño simbólico y el terruño como espacio físico. Este ejercicio requería una mirada analítica que permitiera no sólo recorrer múltiples lugares que existen físicamente, sino también recorrer analíticamente tres niveles distintos de lugar.

El geógrafo David Harvey (2004) explica de una manera similar, pero con más detalle, estas tres diferentes prácticas de espacio, resumiendo la idea de las tres dimensiones que Lefebvre (1991) definió como *lo experimentado*, *lo percibido* y *lo imaginado*. La primera práctica espacial que plantea Harvey es “práctica material espacial”. Esto

“¡SIGUE LOS SÍMBOLOS DEL TERRUÑO!”

corresponde a lo que Lefebvre denomina “lo experimentado”, y yo como “el terruño como espacio físico”. Para Harvey, estas prácticas espaciales “designan los flujos, transferencias e interacciones físicas y materiales que ocurren en y cruzando el espacio para asegurar la producción y la reproducción social” (Harvey, 2004: 244). La segunda práctica espacial comprende las “representaciones del espacio”, las cuales “abarcaban todos los signos y significaciones, códigos y saberes que permiten que esas prácticas materiales se comenten y se comprendan” (Harvey, 2004: 244). Lefebvre denomina esta dimensión como “lo percibido”. Esto corresponde al “terruño simbólico” en mi esquema. La tercera práctica espacial son los “espacios de representación” (o imaginación), que corresponden a “lo imaginado” de Lefebvre y al “terruño imaginario” que planteo. Son “invenciones mentales” que “imaginan nuevos sentidos o nuevas posibilidades de las prácticas espaciales” (Harvey, 2004: 244).

El terruño imaginario es el lugar que la gente describe en su mente, es decir, la imagen mental del lugar de origen construida a partir de memorias e imaginación. Los sujetos desplazados que viven como minorías en la tierra extranjera sufren un sentido de pérdida del hogar y del pasado (Rushdie, 1991). La nostalgia es el deseo de llenar estos huecos en su mundo interior y restaurar estos elementos perdidos. Lo que hacen para recuperar su pasado y su hogar es reconstruirlos en sus memorias. Pero las memorias no están completas para restituir de manera precisa lo que se perdió. Para completar estas memorias, ellos utilizan la imaginación. Por eso, el lugar que se reconstruye de este modo es una ficción o un terruño imaginario (Rushdie, 1991). El imaginario es un concepto neutral, no correcto ni negativo, ni bueno ni malo. No obstante, cuando uno describe en su mente la imagen de su tierra natal y sus recuerdos con nostalgia, lo que describe no es ya un término neutral, dado que la nostalgia es una subjetividad que se narra a través de un ejercicio de comparación entre un “aquí” y “un “allá”, la idealización del pasado, el terruño y lo “propio” y la desvalorización del presente, el lugar de residencia actual y lo “ajeno” (Hirai, 2009). Por lo tanto, el terruño que se narra con esta emoción muchas veces no coincide con la actualidad del terruño que físicamente existe.

SHINJI HIRAI

El terruño simbólico se refiere a la representación del terruño imaginario. El terruño imaginario no puede ser transmitido por sí mismo. Tiene que pasar al nivel de representación para ser visible y transmitido. Las experiencias de otras personas en el lugar de origen y el terruño imaginario que otro describe no se pueden observar ni transmitir hasta que se representen. Existen diversas formas de representar el imaginario: imágenes materiales, objetos, textos, narraciones, discursos, etc. En este sentido, para entender los terruños imaginarios que los individuos construyen en su memoria e imaginación con el sentimiento de nostalgia, es necesario analizar estos terruños simbólicos. Precisamente, las imágenes que seguí durante el trabajo de campo recorriendo distintos lugares eran estos símbolos del lugar de origen.

Pero las representaciones pueden influir en la construcción del terruño imaginario. Las imágenes pueden influir en la capacidad de las personas para percibir la realidad y el lugar (Augé, 1998). Por ejemplo, el imaginario que narra un migrante sobre su lugar de origen (el terruño simbólico) puede impactar en la formación del imaginario de otras personas sobre el mismo lugar. Por eso, en ocasiones, los migrantes describían Jalostotitlán de un modo similar a la forma en que su terruño es relatado en los libros y folletos. Lo que es importante recalcar en esta relación entre el terruño imaginario y el terruño simbólico es que hay actores e instituciones que buscan este efecto del terruño simbólico y utilizan la nostalgia como un discurso para manipular, alterar y controlar la imaginación y las memorias del terruño y los sentimientos hacia él. Por ejemplo, durante la investigación me entrevisté con algunos “productores” de las imágenes del terruño; las analicé minuciosamente para investigar con qué intención hicieron los objetos que representan sus terruños imaginarios y por qué emiten estos símbolos hacia los migrantes. De este modo, visité varios sitios tanto en el lugar de origen como en el lugar de destino: la presidencia municipal de Jalostotitlán, los eventos donde se presentaban los libros sobre la localidad, tiendas de souvenirs, la notaría de la parroquia, el restaurante-bar y los supermercados que administran los migrantes jalostotitlenses en el sur de California, sitios de Internet dedicado a Jalostotitlán, la iglesia católica en el lugar de destino. La nostalgia es un estado de ánimo,

“¿SIGUE LOS SÍMBOLOS DEL TERRUÑO?”

pero la presencia de estos actores e instituciones y los símbolos que se emiten a los migrantes son uno de los factores por los cuales una emoción se vuelve estática, permanente y colectiva.

El terruño como espacio físico se refiere al terruño que existe físicamente en una ubicación geográfica. Es el espacio donde los individuos realizan sus prácticas materiales. Las experiencias y las observaciones de este espacio físico nutren las memorias y la imaginación sobre ese lugar. Al sentir la nostalgia, las experiencias que tuvieron los individuos en ese lugar en el pasado se recuerdan y se imaginan como los elementos que contrastan con su presente vida en el lugar de destino. De este modo, influyen en la construcción del terruño imaginario. Es este espacio donde el investigador realiza trabajo de campo “pisando físicamente el suelo del campo”.

Asimismo, el terruño como espacio físico pasa al nivel de representación y simbolización: se describe, se filma y graba y se representa de varios modos. Estos símbolos no sólo reflejan los sentimientos hacia ese lugar de aquellas personas que fabrican estos terruños representados, sino que también, como expliqué anteriormente, nutren las memorias, la imaginación y los sentimientos de otras personas sobre ese lugar.

No obstante, la más notable de las relaciones entre estos tres niveles de terruño tiene lugar cuando se materializa lo imaginario en el lugar que existe físicamente. Harvey señala: “Los espacios de representación no sólo tienen la capacidad de afectar la representación del espacio, sino también la de actuar como una fuerza de producción material con respecto a las prácticas espaciales” (2004: 245). En otras palabras, lo imaginario no sólo influye en lo simbólico, sino también en la realidad social que existe y se observa en el espacio físico. Dicho de otro modo, el terruño imaginario opera sobre la realidad del terruño como espacio físico a través de la intervención de los símbolos en la formación del primero. En este proceso, algunos espacios físicos pasan por diferentes niveles de representación y se convierten en un conjunto de símbolos y discursos aterrizados e “incrustados” en los lugares físicos, los cuales controlan en forma organizada las memorias, la imaginación y los sentimientos de los individuos sobre ese lugar y construyen un imaginario colectivo dominante.

SHINJI HIRAI

Durante el trabajo de campo, estuve en algunos sitios donde podía observar mejor este tipo de terruño. Por ejemplo, el centro de la cabecera municipal de Jalostotitlán durante las fiestas patronales y el carnaval se convertía en un sitio con las cosas, las personas y el ambiente sociocultural de las imágenes que representaban a Jalostotitlán como un pueblo lúdico, de un modo similar a la forma en que los migrantes describían su lugar de origen con nostalgia. En los lugares de destino, las tiendas de una cadena de supermercados para los consumidores migrantes en el sur de California eran sitios incrustados con una gran variedad de símbolos que crean el ambiente del terruño: diversos alimentos de la gastronomía mexicana, empleados y clientes de origen mexicano, el idioma español, el olor de la comida mexicana preparada, etc. Durante el trabajo de campo, acompañando a mis informantes, me di cuenta de que los migrantes han construido en la sociedad receptora varios “sitios incrustados con los signos del terruño”, como las iglesias de destino, “minimuseos” del terruño en sus casas, restaurantes mexicanos, algunas calles de las ciudades donde se asentaron. Ellos realizan sus actividades diarias y otras en los tiempos de ocio, recorriendo estos sitios incrustados con los símbolos del terruño y de México.

Diversidad de terruño imaginario y posicionamiento

Cabe señalar que pueden existir una gran variedad de terruños imaginarios, distintos modos de representar e interpretar las imágenes, pero el acceso a la representación del imaginario y a la materialización de éste en las escenas físicas de representación no está abierto para todos los individuos. Existen diferentes formas de percibir y recordar el terruño y manifestar la nostalgia entre los jalostotitlenses y varios actores e instituciones involucrados.

En la tercera faceta para el análisis de la metodología de “seguir la imagen”, me detuve en el estudio de diferentes posicionamientos de los sujetos dentro de las redes de fuerzas económicas y políticas que envuelven a múltiples localidades que forman parte del espacio de vida construida por las conexiones transnacionales, para revelar las relaciones sociales y de poder que están detrás del proceso de producción, circulación, uso y consumo de imágenes del terruño.

“¡SIGUE LOS SÍMBOLOS DEL TERRUÑO!”

Durante el trabajo de campo me entrevisté y conversé con numerosos migrantes de diferentes edades y lugares de residencia, habitantes de su lugar de origen, intelectuales locales, funcionarios públicos, comerciantes, empresarios, quienes podían contarme acerca de sus imaginarios sobre Jalostotitlán y sus sentimientos hacia este lugar. Recolectar los datos sobre las subjetividades, no de una persona, sino de varias, analizar las narrativas y los discursos sobre el terruño y la nostalgia, situándolos en las relaciones sociales, económicas y políticas que entretujan una diversidad de jalostotitlenses y actores e instituciones involucrados, era un método de rescatar “lo social” y “lo colectivo” en el estudio de las emociones. En este sentido, esta metodología de seguir la imagen del terruño no propone un simple análisis simbólico de las imágenes ni la semiótica del terruño. Más bien, al recorrer distintos sitios de producción, circulación, uso y consumo de las imágenes, diversas formas de representar el terruño y tres diferentes niveles del terruño, lo que se intentó revelar fueron las relaciones complejas entre múltiples sujetos involucrados en el caso estudiado. Precisamente, la “economía política de la nostalgia” es el concepto que encontré en esta última faceta de análisis para explicar una serie de procesos en los cuales están entreveradas múltiples localidades, interactúan los migrantes y los habitantes del lugar de origen e intervienen varios actores e instituciones en torno a la representación de las imágenes del terruño y la nostalgia (Hirai, 2009).

CONCLUSIONES: SUJETOS MULTISITUADOS

Renato Rosaldo (1991) propuso la noción de *sujeto ubicado* y *reubicado* (en inglés, *positioned and repositioned subject*). Al cuestionar y criticar la idea de que la imparcialidad y la distancia producen la objetividad en el análisis social, Rosaldo argumenta que no existe un punto de Arquímedes, es decir, la perspectiva del observador totalmente indiferente que mira el objeto de estudio y la sociedad estudiada desde lo alto, desde un punto liberado y aislado de las relaciones sociales y de poder con la población estudiada. Para Rosaldo, tanto el observador como la población estudiada son *sujetos ubicados*, que

SHINJI HIRAI

viven, observan, narran e interpretan la realidad desde sus posicionamientos específicos. Desde un posicionamiento, la cultura de la población estudiada se interpreta de un modo, pero desde otro la “misma” cultura se interpreta de modo diferente. El etnógrafo lleva consigo al campo su particular ángulo de visión. Mientras intenta comprender la cultura de la población estudiada, trata de aproximarse al punto de vista del grupo estudiado y entender el significado *emic*, intentando “reubicarse” en el posicionamiento de su sujeto de estudio, con el fin de evitar la comprensión de su cultura desde el etnocentrismo. La observación participante, la convivencia y la entrevista con el grupo estudiado son algunas técnicas para dar una “sacudida” a sus ideas preconcebidas, cambiar su punto de vista y deshacerse de *aprioris*.

Esta reubicación y este cambio de posicionamiento también suceden en el trabajo de campo realizado en múltiples lugares. Viajar literalmente de un lugar a otro y de un campo a otro es una forma de explorar múltiples escenarios en los que está o ha estado “situado” o “ubicado” (*sited* en inglés) nuestro sujeto de estudio en la investigación sobre la migración transnacional. En el lugar de origen, los migrantes estaban ubicados en algunos posicionamientos específicos. Al cruzar la frontera nacional y llegar a Estados Unidos de modo clandestino, fueron ubicados en otro posicionamiento, el cual cambia al legalizar sus estatus migratorios. Asimismo, modifican sus posicionamientos al cambiar su estado civil y en cada etapa del curso de vida. Al tener una vida transnacional que les permite incorporar simultáneamente tanto a la sociedad de origen como a la de destino, los migrantes pueden ocupar un posicionamiento como subalternos en el país receptor y otro, a la vez, como nuevos líderes políticos económicos en sus lugares de origen.

La reubicación y el cambio de posicionamiento, así como estar ubicado en múltiples posicionamientos, también tienen lugar con el investigador que realiza el trabajo de campo multilocal. En el lugar de origen, construye la relación con sus informantes desde su posicionamiento como estudiante o académico que viene de las ciudades o de otros países. En los lugares de destino, se ubica en otro posicionamiento, por lo cual se vuelve más vulnerable o menos que cuando estaba en el país de origen. En ocasiones, en las

“¡SIGUE LOS SÍMBOLOS DEL TERRUÑO!”

trayectorias de movilidad durante el trabajo de campo realizado en diferentes lugares y con distintos actores e instituciones, surgen varios compromisos con los informantes y la población estudiada, los cuales convierten al investigador en “activista circunstancial” (Marcus, 2001: 123-124).

Esta multiplicidad de ubicación o posicionamiento y la condición cambiante del posicionamiento del investigador son otros aspectos importantes del método etnográfico que propone Marcus. En este caso, es más adecuado usar el término “etnografía multisituada” al traducir el concepto original de *multi-sited ethnography* al español. Esta experiencia de estar ubicado en varios posicionamientos y transitar de un punto de vista inicial a otros varios del sujeto de estudio y de los actores involucrados, utilizando su cuerpo como instrumento de investigación, es la fortaleza y a la vez la complejidad de la etnografía elaborada por medio del viaje entre múltiples lugares y entre múltiples posicionamientos.

BIBLIOGRAFÍA

- APPADURAI, Arjun (1991a). “Global ethnoscapes: Notes and queries for a transnational anthropology”. En *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, editado por Richard G. Fox, 191-210. Santa Fe: School of American Research Press.
- APPADURAI, Arjun (1991b). “Introducción: Las mercancías y la política del valor”. En *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, editado por Arjun Appadurai, 17-87. México: Grijalbo.
- AUGÉ, Marc (1998). *La guerra de los sueños: ejercicios de etno-ficción*. Barcelona: Gedisa.
- BESSERER, Federico (1999). “Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional”. En *Fronteras fragmentadas*, editado por Gail Mum- mert, 215-238. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- BESSERER, Federico y Michael Kearney (2006). “Introducción”. En *San Juan Mixtepec: una comunidad transnacional ante el poder clasificador*

SHINJI HIRAI

y filtrador de las fronteras, editado por Federico Besserer y Michael Kearney, 9-30. México: Juan Pablos Editor/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

BORUCHOFF, Judith (1999). “Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chicago”. En *Fronteras fragmentadas*, editado por Gail Mummert, 499-518. Zamora: El Colegio de Michoacán.

CLIFFORD, James (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.

ESPINOSA, Víctor (1998). *El dilema del retorno: migración, género y pertenencia en un contexto transnacional*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

GLICK-SCHILLER, Nina, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton (1992). “Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration”. En *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, editado por Nina Glick-Schiller, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton, 1-24. Nueva York: Annuals of the New York Academy of Sciences, 645 (julio).

GLICK-SCHILLER, Nina, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton (1995). “From immigrant to transmigrant: theorizing transnational migration”. *Anthropological Quarterly* 68 (1): 48-63.

GUBER, Rosana (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.

HARRIS, Marvin (1996). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. México: Siglo XXI Editores.

HARVEY, David (2004). *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

HIRAI, Shinji (2008). “La Virgen de la Asunción viaja a California: migrantes mexicanos y construcción de circuitos simbólicos y emocionales transnacionales” [en línea]. En *Virgenes Viajeras. e-misférica, the Hemispheric Institute's online journal* 5.1 (abril). Disponible en <http://hemi.nyu.edu/journal/5.1/esp/es51_pg_hirai.html>.

“¡SIGUE LOS SÍMBOLOS DEL TERRUÑO!”

- HIRAI, Shinji (2009). *Economía política de la nostalgia: un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. México: Juan Pablos Editor/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa-Departamento de Antropología.
- HIRAI, Shinji (2010). “Migración y ‘redes’ transnacionales: el caso de las prácticas religiosas de los migrantes mexicanos en California”. En *Migración, derechos humanos, religión y política*, coordinado por Alex Munguía Salazar y Gustavo López Ángel, 37-57. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Montiel & Soriano Editores.
- HOSKINS, Janet (1998). *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives*. Nueva York: Routledge.
- KEARNEY, Michael (1995). “The local and the global: The anthropology of globalization and transnationalism”. *Annual Review of Anthropology* 24: 547-565.
- KEARNEY, Michael y Carole Nagengast (1989). *Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California*. Working Group on Farm Labor and Rural Poverty Working Paper 3. California: California Institute for Rural Studies.
- LEFEBVRE, Henri (1991). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- LEVITT, Peggy y Nina Glick-Schiller (2004). “Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad”. *Migración y Desarrollo* (segundo semestre): 60-91.
- MALINOWSKI, Bronislaw ([1922] 1995). *Los argonautas del Pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanesica*. Barcelona: Península.
- MARCUS, George ([1995] 2001). “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”. *Alteridades* 11 (22): 111-127.

SHINJI HIRAI

- MARCUS, George y Michael Fischer (2000). *La antropología como crítica cultural. Un mundo experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- RIVERA SÁNCHEZ, Liliana (2004). “Transformación comunitaria y remesas socioculturales de los migrantes mixtecos poblanos”. *Migración y Desarrollo* 2 (abril): 62-81.
- RIVERA SÁNCHEZ, Liliana (2006). “Cuando los santos también migran. Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia”. *Migraciones Internacionales* 4, vol. 3 (julio-diciembre): 35-59.
- ROSALDO, Renato (1991). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Grijalbo.
- ROUSE, Roger (1989). *Mexican Migration to the United States: Family Relations in the Development of a Transnational Migrant Circuit*. Tesis de doctorado, Departamento de Antropología. Stanford: Stanford University.
- ROUSE, Roger (1991). “Mexican migration and the social space of postmodernism”. *Diaspora* 1 (1): 8-23.
- ROUSE, Roger (1992). “Making sense of settlement: Class transformation, cultural struggle, and transnationalism, among Mexican migrants in the United States”. En *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, editado por Nina Glick-Schiller, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton, 25-52. Nueva York: Annuals of the New York Academy of Sciences, 645 (julio).
- RUSHDIE, Salman (1991). “Imaginary homelands”. En *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*, editado por Jay O’Brien y William Rosbery, 9-21. Berkley: University of California Press.
- SMITH, Robert (2006). *México en Nueva York. Vidas transnacionales de los migrantes mexicanos entre Puebla y Nueva York*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Porrúa.

“¡SIGUE LOS SÍMBOLOS DEL TERRUÑO!”

VELASCO, Honorio y Ángel Díaz de Rada (2006). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*, Madrid: Trotta.