



Un gusto adquirido: la artesanía mexicana y la adaptación sociocultural de los migrantes estadounidenses en Chapala



En la región del lago de Chapala, México, se encuentra la comunidad más grande de jubilados estadounidenses fuera de los Estados Unidos. A pesar de que su presencia data de largo, existen pocos estudios sobre los procesos de adaptación de este grupo y sus relaciones con la comunidad mexicana. Si bien parece que los jubilados estadounidenses reproducen en gran medida un estilo de vida similar al cual llevaban en los Estados Unidos, hay indicios de un cambio importante en su orientación social y cultural: la cultivación de un gusto por la artesanía mexicana.

Siguiendo el planteamiento de Bourdieu del significado social del gusto, este libro presenta un estudio que vincula el consumo de la artesanía mexicana con el proceso de adaptación sociocultural de los estadounidenses de Chapala a su nuevo hogar en México. A partir del estudio etnográfico de la comunidad extranjera y de visitas a hogares en la zona, se presentan tendencias estéticas particulares como la “casa mexicana” y las pinturas costumbristas y se evalúa el valor que los jubilados estadounidenses asignan a sus colecciones de objetos artesanales.

Un gusto adquirido:
la artesanía mexicana y la adaptación sociocultural
de los migrantes estadounidenses en Chapala

COLECCIÓN GRADUADOS
Serie Sociales y Humanidades

Número 2

Rachel Schaetzel Barber

Un gusto adquirido:
la artesanía mexicana y la adaptación sociocultural
de los migrantes estadounidenses en Chapala

Universidad de Guadalajara
2021

Primera edición, 2021

D.R. © Universidad de Guadalajara

Centro Universitario

de Ciencias Sociales y Humanidades

Coordinación Editorial

Juan Manuel 130

Zona Centro

Guadalajara, Jalisco, México

Obra completa ISBN 978-607-571-096-9

Vol. 2. ISBN E-book 978-607-571-125-6

Editado y hecho en México

Edited and made in Mexico

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	7
PRÓLOGO ■ Una mirada socioantropológica a la vida de los migrantes jubilados norteamericanos en Chapala. Relatos sobre el proceso de aprender a investigar <i>Cristina Gutiérrez Zúñiga</i>	8
INTRODUCCIÓN	17
Preguntas de investigación	22
Hipótesis	25
CAPÍTULO I ■ Estado de la cuestión: migración internacional de retiro, la comunidad extranjera en Chapala y la cultura material migrante	29
Migración internacional de retiro: tendencias generales y particularidades del caso de Chapala	29
Migración, materialidad y consumo: el gusto en relación con la migración	42
CAPÍTULO II ■ Marco teórico: el gusto y la adaptación de los migrantes jubilados	46
La adaptación migrante y el gusto: cambio social y cultural	46
La dimensión del gusto	64
CAPÍTULO III ■ Metodología	78
Diseño metodológico	78
Categorías generadas por los conceptos del gusto por la artesanía mexicana y la adaptación sociocultural	80

Muestra	82
Técnicas de investigación	84
Corpus empírico: sitios, eventos y grupos	85
Confidencialidad y devolución	91
Análisis de datos	92
CAPÍTULO IV ■ Encajar en la comunidad extranjera:	
normas y estilos de la “casa mexicana”	96
Conocimiento y opiniones previas sobre México	96
Discursos y normas compartidos en la comunidad extranjera	101
Encajar en (la comunidad extranjera de) México: el estilo correcto	110
CAPÍTULO V ■ Relaciones con la comunidad mexicana:	
cordialidad frente a tensiones	138
Huéspedes y vecinos: la definición de una relación cordial	143
Retrato de una relación: pinturas costumbristas	150
CAPÍTULO VI ■ La función de la artesanía en forjar y negociar relaciones con los mexicanos	159
Instituciones caritativas en la comunidad extranjera: conexiones y relaciones desiguales	160
La Feria Maestros del Arte: la relación económica y personal del patrocinador	164
Una conexión personal a través del objeto artesanal	179
CONCLUSIONES	199
ANEXOS	209
Anexo 1. Guía de entrevista	209
Anexo 2. Guía de observación: Artesanía en el hogar	211
Anexo 3. Guía de observación: Feria Maestros del Arte	212
Anexo 4. Guía de observación: Comité de selección de la Feria Maestros del Arte	213
BIBLIOGRAFÍA	214

Agradecimientos

El trabajo aquí presentado ha sido posible gracias a la ayuda y el apoyo de muchas personas involucradas a lo largo del proceso.

Primero, quiero agradecer a mi directora de tesis, la doctora Cristina Gutiérrez, quien ha sido una guía sin parangón en la orientación siempre reflexionada y alentadora que me ha brindado en todas las etapas de la investigación. Asimismo, agradezco a mis lectores, los doctores Pablo Mateos y Andrés Fábregas y el maestro Mario Limón, cuyos consejos valiosos desde las áreas de la migración y la artesanía me han mantenido en el buen camino.

Agradezco particularmente al coordinador de la Maestría en Comunicación, doctor Pablo Arredondo, por su apoyo generoso para facilitar la organización de mi defensa de grado. Agradezco también a Oralía Arreola por su paciencia y apoyo constante al atender todas mis dudas administrativas. De forma general, también quiero agradecer a la Coordinación de la Maestría en Comunicación por haberme aceptado en este programa de posgrado excelente y brindado la instrucción y oportunidad de llevar al cabo el trabajo aquí presentado. Estoy muy agradecida por esta oportunidad, y por el apoyo material del Conacyt, que ha hecho posible dedicar todas mis energías a este proyecto. Quiero agradecer también a mis compañeros, de quienes he aprendido mucho y cuya compañía ha hecho toda mi experiencia en la Maestría sumamente agradable.

Este trabajo no hubiera sido posible sin la generosidad de mis entrevistados, quienes me han abierto sus casas y compartido sus vidas para esta investigación. Les agradezco y estimo y, como migrante yo misma, aprecio sus esfuerzos para adaptarse a su nuevo país.

Y por último, agradezco con todo mi corazón a David, quien me ha hecho posible este camino. Al escuchar mis incipientes ocurrencias y revisar mis frases gramaticalmente incorrectas, su apoyo ha hecho este trabajo inteligible.

PRÓLOGO

Una mirada socioantropológica a la vida de los migrantes jubilados norteamericanos en Chapala. Relatos sobre el proceso de aprender a investigar

Cristina Gutiérrez Zúñiga¹

Desde el punto de vista del cuerpo de profesores que apoya la formación de posgraduados a través de la docencia y del acompañamiento en procesos de investigación de tesis, resulta idóneo que los planteamientos de investigación de los alumnos partan de una mirada original propia que, a lo largo del proceso de formación que entre todos ofrecemos, avance en la conciencia de la complejidad que se encuentra detrás de todo fenómeno social. Igualmente importante resulta que dentro de esa complejidad que a veces amenaza a los estudiantes con una visión del infinito que los paraliza, el planteamiento original del interés del alumno encuentre caminos certeros de realización, que se transformen en una pregunta que pueda ser contestada a través de la exploración empírica y la interpretación de los datos generados. Esa mirada original se convierte en el motivo para conocer el repertorio de distintas herramientas de las ciencias sociales para explorar sistemáticamente el campo en busca de datos que permitan comprender, documentar, modelar e interpretar el proceso social que les interroga.

El proceso de formación es así un apoyar la apertura y la profundización de la mirada, tanto como limitar y precisar su enfoque, para llevar a buen término lo que constituye un primer ejercicio investigativo. Mejor aún si ese proceso de definición de objeto, y luego de investigación, converge con los intereses de investigación del propio cuerpo docente, estimula su discusión, e incluso se convierte en la oportunidad a través de asesorías y coloquios colectivos, de ampliar la red de convergencias con especialistas de otros cuerpos académicos. Estas oportunidades enriquecen entonces los procesos de formación y el mismo modo de enfocar los proyectos de investigación de grado, e incluso amplían/actualizan el mundo de referencias teóricas y metodológicas generales y específicas del propio cuerpo docente.

¹ Investigadora del Departamento de Estudios de la Comunicación Social.

Debo decir que todos estos rasgos caracterizan de manera ejemplar el proceso de formación/investigación de Rachel Barber sobre el gusto por la artesanía que los migrantes estadounidenses de Chapala adquieren en su proceso de adaptación a su nueva vida como jubilados en México. Centrada originalmente en un tema que bien podría ser trivial, su mirada, su trabajo de diseño teórico metodológico y su desarrollo en campo se convirtió en un sólido trabajo socioantropológico cuyos resultados son aportadores dentro de las distintas áreas de especialidad que hacen converger: los estudios migratorios, las relaciones interculturales y los estudios sobre las preferencias estéticas y el consumo como parte de los procesos de reproducción de la estructura social.

Me gustaría desarrollar algunas reflexiones en torno a los aspectos que me resultaron más originales y estimulantes del proceso de este trabajo.

La migración en sentido contrario: una comunidad norteamericana en México

El primer elemento llamativo de la propuesta de Rachel Barber es enfocar el fenómeno migratorio no en la dirección sur-norte, a donde se dirigen la mayoría de las migraciones transnacionales, y por tanto, la mayor parte de los estudios que sobre este fenómeno se producen en el país. Ir en sentido contrario no solo significa que existen entonces menos casos y menos estudios disponibles, sino sobre todo, implica primero visibilizar a la comunidad en la que se centró su interés y el conjunto de estudios que se han venido realizando en torno a este fenómeno a lo largo del tiempo, que son pocos y menos conocidos de lo que deberían, y segundo, atender a la inversión de la asimetría entre países que preside y da contexto a las relaciones de los migrantes con su entorno. “Migrante” es una palabra impregnada de precariedad, de aquellos que voluntaria o de manera prácticamente forzosa salen de las difíciles circunstancias de su país de origen en búsqueda de mejores condiciones de vida, que se asumen generales en el país de destino. Tan es así que durante el trabajo de campo, de manera aguda, Rachel detectó cómo sus entrevistados, asumiendo las connotaciones de esta palabra –justamente adquiridas en el contexto norteamericano– no la utilizaban para autoidentificarse; el término que a sus ojos parecía más digno era *expats*. Por supuesto que este trabajo se suma a otros que están dando cuenta del fenómeno de la migración de jubilados en el nivel global, en un contexto de deterioro de las garantías a las condiciones de vida de la tercera edad en todos los países.

Muy pronto en el proceso de la investigación se abrió una interrogante: los migrantes norteamericanos, ¿pueden ser considerados una diáspora?, recuerdo

que preguntaba Pablo Mateos en los momentos iniciales de esta indagación. ¿Constituyen una comunidad que busca reproducir los patrones culturales de su lugar de origen?, ¿cómo caracterizar a la comunidad que conforman?, ¿es efectivamente una comunidad? Un ejercicio muy valioso fue por supuesto ensayar una caracterización del ambiente cultural de los jubilados norteamericanos sin dejar de atender a la heterogeneidad de sus trayectorias y sus condiciones de vida como jubilados, derivadas de sus trayectorias y de las condiciones de vida de origen. Sus posicionamientos y sus expectativas son también distintos. Como lo denotan los estudios que la precedieron y sus primeros sondeos de campo, Rachel podía prever la existencia de aquellos que buscan la reproducción diaspórica de su cultura en pequeñas burbujas socioespaciales, y quienes por el contrario no solo se muestran interesados y sensibles hacia la cultura mexicana y construyen un nuevo estilo de vida como migrantes –del cual el gusto por la artesanía local resultaría expresivo– sino que incluso optan por la acción filantrópica a favor de la promoción artesanal, a través de la Feria de Maestros del Arte que año con año realizan en Ajijic. Es decir, hay un rango muy amplio de variación entre ellos, y resulta de fundamental importancia buscar una captación no sesgada, atendiendo a las variables que parecían más significativas para explicar sus distintas trayectorias. Fue realizado contemplando distintos puntos de entrada en la conformación de su muestra, que le permitió captar diversas trayectorias biográficas en donde se tejen distintas tramas y continuidades en la construcción/reconstrucción de fronteras simbólicas entre mexicanos y norteamericanos, criterios de gusto e incluso lógicas de acción políticas. Tres variables resultaron fundamentales en la construcción de su muestra: la condición de su estancia (temporal o de tiempo completo), el conocimiento del idioma castellano, y el gusto mismo por la artesanía mexicana. Esta misma variabilidad en la población de los jubilados norteamericanos le planteó la necesidad de no aspirar a una única medición de sus procesos de adaptación, sino a la conformación de distintas trayectorias a partir del material empírico.

La muy distinta habilidad lingüística en el español entre los miembros de la comunidad planteó otro reto: preguntarse cuál es la comunidad a la que los jubilados migrantes se integran y adaptan, dada la centralidad de la comunicación lingüística para la interacción y la creación de relaciones. ¿Se trata de un estudio de adaptación sociocultural a México?, ¿a la comunidad local de Ajijic?, ¿a la comunidad de los migrantes jubilados conformados en realidad por norteamericanos y algunos canadienses?, ¿cuál es el nuevo medio social al que arriban los recién llegados y en el que desarrollan sus vidas? Más que delimitar los contornos de una comunidad sólida y previamente definida, en este trabajo se exploran distintas trayectorias y medios sociales resultantes de las mismas

entre los norteamericanos jubilados entrevistados, habiendo atendido lo que se previó como las principales fuentes de variabilidad de sus condiciones de vida.

En estas distintas trayectorias resulta elocuente la importancia de la construcción de “el hogar mexicano” entre los migrantes; es decir, una casa cuya construcción/adaptación/decoración enuncie la apreciación estética de su nuevo entorno cultural y de vida. Rachel Barber con una gran sensibilidad para la lectura intercultural realiza una tipología de “hogares mexicanos” observando sus ideales estéticos, y las fuentes de las que estos ideales abrevan, de manera que nos descubre cómo en buena medida y para muchos de ellos la comunidad a cuyos estándares se adaptan los nuevos migrantes es la comunidad de *expats* misma. Lo hacen a través de mostrar una competencia en un “estilo mexicano” de arquitectura/decoración, construido con frecuencia a pesar de los mexicanos mismos; es decir, un estilo de los propios migrantes construido con sus propias ideas sobre lo mexicano. La contundencia de ese análisis debe mucho a las habilidades perceptivas de la autora, y a la misma solidez de su muestra, en la que combina migrantes que se han establecido de tiempo completo en Ajijic con residentes estacionales, que gustan o no de la artesanía mexicana. Son estos contrastes los que le permiten confirmar la línea interpretativa de este trabajo en el sentido del gusto por la artesanía como dimensión del proceso adaptativo sociocultural que realizan los migrantes.

Gusto, estructura y agencia

Lo que podría ser un estudio empírico descriptivo en torno al caso de la adquisición del gusto por la artesanía mexicana entre los migrantes norteamericanos de retiro de Chapala, adquiere una dimensión mucho más significativa al conectarlo con discusiones teóricas de relevancia y actualidad. La autora explora en su planeamiento teórico y en su conducción etnográfica el espacio de la agencia del sujeto en las discusiones en torno a la definición del gusto, atendiendo a su dimensión social estructural o bien como expresión de un estilo de vida *elegido* por los individuos. Le interesa, como rápidamente identificó en su momento Zeyda Rodríguez, “dinamizar el hábitus”: cuestionar la fijeza y la solidez que adquiere el gusto cuando es considerado desde la perspectiva del posicionamiento estructural de los sujetos y su papel en los juegos de la distinción y la reproducción social (Bourdieu, 2015). Le interesa, sí, la dimensión social estructural de este, a la vez que enfocar procesos a través de los cuales se transforma. El planeamiento de este trabajo puede ser entendido como una puesta en escena de estos cuestionamientos teóricos en el marco de la experiencia de sujetos transnacionales (Levitt y Glick Schiller, 2006), que migran al final de su ciclo

de vida y lo hacen en sentido geográfico contrario; es decir, del norte hacia el sur. Rachel realiza una amplia exploración de perspectivas para abordar a la migración internacional de retiro desde el punto de vista de su interés acerca del estilo de vida y el gusto como “orientaciones del lugar de sí” que, si bien se expresan individualmente, se constituyen a partir de factores estructurales. Esta definición del gusto lo convierte en un lugar excelente para explorar su flexibilidad frente a las experiencias de cambio, desarraigo y reubicación que supone la migración en una biografía, y más aún, una migración transnacional. Esta conexión convierte a esta investigación no solo en un trabajo pertinente desde el punto de vista de la problemática empírica que aborda, sino también en un trabajo teóricamente fundado, que abre la puerta al uso y la interrogación crítica de los conceptos desde el análisis de caso. En lugar de contraponer las perspectivas teóricas abordadas, o pretender resolver sus antinomias, las valora como modelos que abren posibilidades de análisis distintos, y elabora la forma de apropiarse de las ventajas de cada una de ellas. De este modo se posiciona de manera original para así poder proceder a definir una estrategia metodológica en la que conjunta distintos elementos sensibilizadores para enfocar durante la observación: la visión de la clasificación social de los objetos de Douglas (1996), el abordaje que De Certeau (2005) propone del uso de los objetos como práctica significativa (“la otra producción”), el modo de adquisición, siguiendo a Marcel Mauss (1967), más la perspectiva de la ubicación de los objetos en el hogar como parte de una “ecología simbólica” como lo enuncia Csikszentmihalyi (1981). Es esta elaboración la que le permite entonces definir las distintas dimensiones observables del objeto artesanal que aborda mediante la etnografía.

De la identidad a las identificaciones a través de la formación de fronteras culturales

La exploración de la experiencia de una comunidad migrante transnacional entre dos países con una historia de relación compleja y asimétrica, puede fácilmente remitirnos a la relación de tensión política y militar entre una potencia imperialista y su vecino sureño, o bien las matrices culturales antitéticas entre el mundo anglosajón y la latinidad proveniente de Iberia –con su increíble capacidad de sincretismo de las culturas étnicas indígenas–, que nos dieron origen. Las inevitables diferencias nos invitan a la contrastación de identidades esencializadas o posturas políticas y nacionalistas irrenunciables. Haber sorteado esta invitación es una de las virtudes que aprecié, gracias a anteponer a esta fácil lógica de principios la sensibilidad socioantropológica ante un hecho empírico concreto y actual: los desplazamientos del gusto de los migrantes norteamerica-

nos en torno al objeto artesanal, enfocado como representativo de “la cultura nacional mexicana”. Rachel se pregunta cómo cambia la apreciación de estos norteamericanos por la artesanía, considerando la naturaleza fuertemente arraigada de su gusto, y pensando que en ese cambio se desplazan de alguna manera las fronteras simbólicas entre mexicanos y norteamericanos como parte del proceso de construcción de su estilo de vida y su relato vital como migrantes. Esto no significa abandonar la densidad histórica que los antecede como mexicanos y norteamericanos, sino dejarla hablar en la experiencia y performatividad de los sujetos actuales, en sus propios procesos de identificación y negociación.

Así, la pregunta se centró en, ¿cuál es la relación entre estos desplazamientos del gusto de los norteamericanos por ese objeto cultural tan simbólico de “lo mexicano” y su proceso de adaptación cultural a su nuevo lugar de residencia? El conector lógico entre esos procesos sufrió distintas transformaciones a lo largo del proceso de investigación: el gusto por la artesanía se apareció alternativamente como signo de dicha adaptación, como indicador para analizar la adaptación a través de este, como parte del proceso de adaptación... Hasta que finalmente definió el gusto como una dimensión del proceso mismo de adaptación, así como medio estratégico en la misma, conceptualizada como “una racionalidad orientada por el contexto” (Alba y Nee, 2003). En las versiones y reversiones sucesivas, fue quedando clara la necesidad metodológica de realizar un acercamiento a cada proceso en sí para explorar su relación y la forma de esta, y no el uno a través del otro.

La puesta en relación de aspectos distintos de la vida de los migrantes, y de los conceptos y hasta campos especializados de conocimiento que los abordan, creó múltiples preguntas en torno al objeto propuesto. Sin embargo todas encontraron su sitio en una particular organización lógica del planteamiento de investigación: valoré mucho la construcción de las preguntas secundarias en una relación no de desagregación lógica en una jerarquía lineal, sino de una especie de expansión arbórea de la pregunta central, a la luz de procesos y conceptos relacionados, como son el desarrollo de una representación de lo mexicano, la negociación de las fronteras culturales entre mexicanos y estadounidenses, la definición del espacio social de la comunidad migrante, y el juego de la pertenencia y la distinción social que se juega a través de la artesanía, en circunstancias personales de completa movilización respecto del lugar de los sujetos en una estructura.

La profundidad de la comprensión de los procesos involucrados en este aparentemente insignificante elemento –el gusto por la artesanía mexicana– dio pie así al seguimiento atento de una rica variedad de aspectos de la vida de los *expats* inspirada en los métodos biográficos, de observación participante y de

antropología visual, en la que la autora desplegó una sensibilidad intercultural y etnográfica francamente notable, haciendo posible un ejercicio hermenéutico de gran interés y densidad.

Los descubrimientos etnográficos vs. el realismo en un proyecto investigativo: ¿en dónde parar de investigar?

Uno de los rasgos más llamativos de la comunidad de migrantes de Ajijic es la organización anual de la Feria de Maestros del Arte, precisamente orientada a la promoción de artesanías mexicanas de alta calidad. Para los intereses de la autora el espacio de la feria se impuso como un foco de atención extraordinariamente relevante, que requiere de un tratamiento específico tanto en términos teóricos, como metodológicos. La Feria es por una parte un emprendimiento social filantrópico de algunos norteamericanos que buscan explícitamente el beneficio de los artesanos y que nace de una apreciación cultivada y duradera por la artesanía mexicana, especialmente de origen indígena. Es también un espacio de encuentro mercantil con incidencia en los criterios de valorización y el precio de la artesanía como mercancía, pero también un espacio de interacción social, de relaciones interculturales. Y más allá del tiempo-espacio de realización de la feria, su organización es también un espacio de interculturalidad entre promotores y artesanos indígenas, y entre promotores mexicanos (presumiblemente no indígenas) y norteamericanos, que incluso tiene ya una historia de fundación, conflictos y redefiniciones.

Mientras que el arsenal teórico desplegado de manera inicial se enfocaba al objeto artesanal, pero únicamente desde la perspectiva del gusto y el consumo de los norteamericanos, el ángulo emergente de las relaciones interculturales suponía otros conceptos, otra escala observacional y empírica en general y la atención a los artesanos como sujetos productores de la artesanía, centro del intercambio. Se planteó por ejemplo la posible realización de visitas a los artesanos en sus distintos y disímiles lugares de producción, indagar en la intención y criterios del productor en el proceso de construcción simbólica de la mercancía, en el lugar de los ingresos económicos surgidos de las ventas en la Feria en el conjunto de la economía del artesano y su posible peso en la reproducción/transformación del objeto artesanal orientada por el deseo/necesidad de dicha venta. Incluso se planteó el abordaje de la formación de un campo compartido de producción cultural en torno a la artesanía en Chapala. Frente a todas estas opciones, claramente pertinentes, ¿dónde parar?, ¿en dónde poner los límites a la exploración etnográfica? La oportuna y realista delimitación del presente trabajo frente a esta cuestión tan relevante descubierta durante el periodo de

inmersión en el trabajo de campo hizo posible dos cuestiones fundamentales: la realización en tiempo y forma de este trabajo recepcional enfocado exclusivamente en la dimensión del gusto norteamericano por la artesanía en un contexto de relaciones interculturales, pero sin hacer de estas el objeto, y la apertura de nuevas posibilidades de exploración para trabajos futuros.

El trabajo en la Feria de Maestros del Arte fue fundamental en varios, pero limitados sentidos: constituyó primeramente un punto de contacto con posibles entrevistados de la comunidad de migrantes norteamericanos; un espacio para observar la adquisición de artesanías, los criterios de valorización de los compradores y la interacción con los artesanos en el momento de la promoción y la venta, como instancia que dentro de la comunidad de migrantes jubilados norteamericanos constituye una institución que conforma y educa en el gusto por la artesanía, y que de hecho establece un cierto canon en materia de gusto artesanal, frente al cual y desde el cual los sujetos se posicionan estratégicamente en la comunidad. La observación participante del proceso organizativo de la Feria en calidad de intérprete facilitó esta comprensión desde dentro del proceso, y el contraste surgido de la asistencia a otros espacios de venta de artesanía lo confirmó. Asimismo, el hospedaje de artesanos en las casas de los *expats* voluntarios constituyó una oportunidad de convivencia intercultural cuyo significado pudo ser apreciado en las entrevistas, y contribuyó a desarrollar una línea interpretativa central de este trabajo: la artesanía como materialidad de un contacto con los mexicanos, de hecho con el mexicano que representa de manera idealizada y positiva el artesano. Este giro interpretativo, resultante de una observación a la vez sensible, sistemática y original, preside la interpretación de la valoración y gusto de los objetos artesanales desarrollada por los norteamericanos residentes en Ajijic. El objeto artesanal, como puede ser apreciado en el capítulo dedicado a las cuidadosas entrevistas realizadas en el hogar de los participantes de este estudio, constituye un hito de las narraciones vitales de los migrantes al describir su realidad actual como residentes en México, su afinidad con la gente y la cultura de un país en el que, sin embargo, la mayoría no habían reparado apenas unos años atrás, sino como el lugar en donde Norteamérica termina. México aparece ahora como un lugar deseado en su relato de vida.

Por todas estas razones, haber acompañado a Rachel en este proceso investigativo ha sido una experiencia muy rica y disfrutada, que además de conocerla me brindó la oportunidad de interactuar con los colegas que conformamos la Maestría de Comunicación, y con especialistas en los temas tratados, como Mario Limón, Andrés Fábregas y sobre todo, Pablo Mateos, quien se involucró prácticamente desde el inicio del proyecto. A todos ellos y especialmente a Rachel, muchas gracias.

Bibliografía

- Alba, R. y Nee, V. (2003). *Remaking the American mainstream: Assimilation and contemporary immigration*. EE. UU.: Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (2015). *El sentido social del gusto: elementos para una sociología de la cultura*. México: Siglo XXI Editores.
- Csikszentmihalyi, M. y Rochberg-Halton, E. (1981). *The meaning of things: Domestic symbols and the self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Certeau, M. (2005). The practice of everyday life: “Making do”: Uses and tactics. En G. Spiegel (Ed.), *Practicing history: New directions in historical writing after the linguistic turn* (pp. 213-223). Nueva York: Routledge.
- Douglas, M. (1996). *Estilos de pensar ensayos críticos sobre el buen gusto* (Trad. por T. Styles). Barcelona: Gedisa editorial.
- Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2006). Conceptualizing simultaneity: A transnational social field perspective on society. *International Migration Review*, 38 (3), 1002-1039.
- Mauss, M. (1967). The gift: Forms and functions of exchange in archaic societies (Traducido al inglés de *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*). Nueva York: Norton.

INTRODUCCIÓN

La migración señala un cambio que va más allá de lo geográfico. Implica el desplazamiento de las constelaciones sociales anteriores y la redefinición de quiénes somos “nosotros” y quiénes son los “otros”. En este replanteamiento de fronteras sociales se puede examinar el proceso de definición de pertenencia desde los dos lados de la frontera. Aunque se suele considerar el replanteamiento del “nosotros” desde la perspectiva de la sociedad receptora, este proceso ocurre de forma simultánea por parte de los migrantes mismos. El migrante va construyendo su posición social y pertenencia a cierto grupo social con base en las dinámicas intragrupalas de la comunidad migrante, sus relaciones sociales con los residentes locales, y a partir de diversas estrategias individuales y colectivas para intervenir en el mantenimiento, cambio o superación de fronteras sociales.

Este proyecto propone examinar el proceso de replanteamiento de fronteras sociales por parte de los migrantes en un caso atípico de migración donde, a primera vista, los migrantes demuestran pocos signos de acercamiento y adaptación a su nuevo país de residencia: los estadounidenses jubilados que viven en la región del lago de Chapala, México. Con la premisa de que todo tipo de adaptación requiere cierto grado de reorientación y reposicionamiento social, se propone investigar el papel de la adquisición del gusto por la artesanía mexicana en el proceso de la adaptación sociocultural de la comunidad extranjera.

La comunidad de estadounidenses jubilados radicados en Chapala, Jalisco –la municipalidad con el porcentaje más alto de estadounidenses de tercera edad en México (Migration Policy Institute, 2006)– es el resultado de un tipo de migración creciente pero todavía poco estudiada: la migración norte-sur de los jubilados. El enfoque político y académico sobre la migración tiende a centrarse en la migración de dirección sur-norte e intenta explicar y caracterizar las reglas (por lo general de índole económico) que la rigen. Sin embargo, conforme con

la conciencia general sobre la relevancia de la migración por todo el mundo globalizado, hay esfuerzos para indagar las experiencias de distintas comunidades migrantes, y no solo las causas de su desplazamiento; existen intentos por definir las características de varios tipos de comunidades migrantes (Castles, 2002; Cohen, 1977) un creciente número de estudios sobre la experiencia de migrantes jubilados provenientes de países industrializados (Casado-Díaz, Casado-Díaz y Casado-Díaz 2014; Gustafson, 2001; Oliver, 2011; Zechner, 2017), y, poco a poco, más literatura sobre la migración de estadounidenses jubilados a México (Banks, 2004; Croucher, 2009; Lardiés Bosque y Montes de Oca, 2014; Oliver y O'Reilly, 2010; Rojas, Leblanc y Sunil, 2014; Stokes, 1981; Truly, 2001).

Si bien la motivación principal de esta migración no suele ser una particular afinidad o interés cultural de los estadounidenses hacia México sino el poder adquisitivo y clima templado que ofrece esta zona mexicana (Lardiés Bosque y Montes de Oca, 2014; Lizárraga, 2008; Migration Policy Institute, 2006), los estadounidenses se ven obligados a fundar una relación con su nuevo lugar de residencia y la cultura mexicana. Mientras que muchos de los jubilados estadounidenses intentan reproducir un estilo de vida muy similar al que llevaban en Estados Unidos, otros adaptan a su vida costumbres y hábitos de su nuevo entorno (Stokes, 1981; Truly, 2001, 2002, 2006). Estas adaptaciones son llamativas no solo porque sugieren un cambio radical en cuanto a su afinidad cultural anterior, sino también porque representan una tendencia que va en el sentido contrario de la visión del carácter sólido de disposiciones, hábitos y, sobre todo, gustos, regidos por la estructura social en que han sido criados. Una adaptación en particular –el nuevo gusto por la artesanía mexicana– se presta para el estudio del cambio sociocultural de estos migrantes respecto del proceso de redefinición de las *fronteras sociales* que determinan su definición de quienes son “nosotros” y quienes son “los otros” en su nuevo lugar de residencia.

Aunque el gusto puede asumir un sentido subjetivo e individual en el lenguaje común –“sobre gustos, no hay nada escrito”–, en las investigaciones académicas, el gusto tiene un carácter innegablemente social. De la misma manera en que no podemos hablar del arte de manera general y debemos situarlo en la cultura de donde proviene (Geertz, 1976, p. 1475), o bien en el contexto donde se colecciona y consume (Clifford, 1988); el gusto por los objetos estéticos también requiere contextualización. Bourdieu propone el término de *habitus* para ubicar el gusto en el conjunto de disposiciones, acciones y juicios que son el producto de la internalización de divisiones sociales determinadas por el capital cultural y económico. Según Bourdieu (1979/1998), el *habitus* no solo refleja divisiones sociales, sino las construye:

Es en la relación entre las dos capacidades que definen al *habitus*—la capacidad de producir unas prácticas y unas obras enclasables y la capacidad de diferenciar y de apreciar estas prácticas y estos productos (gusto)— donde se constituye el *mundo social representado*, esto es, el espacio de *los estilos de vida* (pp. 169-170).

Los gustos no son preferencias inocuas, sino a la vez productores y productos del ámbito social. De tal manera, sirven como vehículos ideales para estudiar las fronteras sociales puestas en duda en casos de migración como el de los estadounidenses jubilados en la región de Chapala. El cambio de gusto en este grupo evidencia un cambio profundo, dado que el gusto refleja y constituye la posición social. Sin embargo, Bourdieu (1979/1998) atribuye una firmeza al gusto que no parece dejar mucho espacio para su adaptación. “El gusto es *amor fati*, elección del destino, pero una elección forzada, producida por unas condiciones de existencia que, al excluir como puro sueño cualquier otra posible, no deja otra opción que el gusto de lo necesario” (p. 177).

Aunque la permanencia aparentemente invariable atribuida por Bourdieu al *habitus* merece más discusión, la visión duradera e internalizada del gusto no puede ser completamente rechazada. Como Bourdieu demuestra en su trabajo comprensivo sobre los gustos en la sociedad francesa de los años setenta, los gustos no solo son duraderos porque definen un estilo de vida e identidad social, sino porque generan la cultura en la cual fueron formados. Por consiguiente, no debemos tomarlo a la ligera —el gusto tiene raíces profundas—. Debemos reconocer a la vez la herencia social, cultural y económica involucrada en el gusto mientras que buscamos entender cómo y por qué algo tan arraigado cambia.

Siguiendo el planteamiento de Bourdieu (1979/1998) sobre el gusto como profundamente ligado a la orientación del individuo en el mundo social e incorporando un potencial mutable a esta orientación, mi investigación gira en torno al gusto por la artesanía mexicana de los estadounidenses jubilados, lo cual sirve como medio para analizar la forma en que ellos se hacen un lugar en su nuevo entorno. Mientras que el estudio del gusto por cualquier clase de objeto sirve para arrojar luz sobre divisiones sociales, el gusto por la artesanía apunta directamente a la división simbólica entre mexicanos y estadounidenses que es puesta en cuestión en la construcción de un lugar y estilo de vida en México por parte de los estadounidenses jubilados.

La artesanía mexicana es un producto mexicano por excelencia. Esta mexicanidad toma una forma distinta de otros productos mexicanos debido al hecho de que un aspecto propio de la artesanía es su producción manual y no mecánica; la artesanía “guarda impresas, real o metafóricamente, las huellas digitales del que lo hizo” (Paz, 1973/1994, p. 68). Eso significa que la artesanía se co-

necta –de manera real y metafórica, como señala Paz– con el pueblo mexicano, con connotaciones tradicionales y preindustriales conforme a su proceso de producción. Por lo tanto, la artesanía mexicana se presenta como un vehículo para entender las disposiciones de sus compradores estadounidenses frente a una faceta de la cultura mexicana. Dado que ningún objeto puede representar la totalidad de la cultura mexicana, el aporte del trabajo empírico de este proyecto consiste en determinar qué visión de lo mexicano representa la artesanía mexicana para los estadounidenses que la compran y, de manera conectada, cómo se posicionan frente a la cultura mexicana.

Como señala Bourdieu (1979/1998), lo que está en juego en el gusto y, en particular, la definición del “buen gusto” por objetos estéticos, es “la imposición de un arte de vivir, es decir, la transmutación de una manera arbitraria de vivir en la manera legítima de vivir que arroja a la arbitrariedad cualquier otra manera de vivir” (p. 54). Los estadounidenses jubilados que se mudaron a la región del lago de Chapala se encuentran en una situación en que tienen que definir y legitimar su estilo de vida, su lugar y, por lo tanto, su identidad en un nuevo mundo social. Esta definición la hacen los estadounidenses, según sus intereses y sus recursos culturales y económicos, pero siempre regidos por y relacionándose con las delimitaciones sociales, culturales y económicas existentes, tanto en su nuevo ámbito social como en su formación cultural anterior.

Entender el proceso de forjar un lugar en un nuevo ambiente como la definición de fronteras ofrece una manera de considerar el gusto, la definición de sí mismo y relaciones con los demás como parte de la misma operación. Originalmente propuesto por el antropólogo Fredrik Barth (1969) para analizar por qué ciertas fronteras étnicas fueron mantenidas en situaciones de movilidad humana, este concepto figurativo de fronteras se aleja de una visión esencialista de la diferencia cultural, basada en características y costumbres perennes que individuos de ciertas naciones “poseen”. En cambio, Barth plantea que las divisiones entre grupos étnicos no son equivalentes a la suma total de diferencias “objetivas”, sino únicamente de las diferencias que los actores mismos consideran relevantes. Es la frontera la que define el grupo y organiza su interacción con los demás, no los elementos culturales que acota.

De acuerdo con esta visión de la definición de fronteras como un proceso que involucra la definición de sí mismo, de los otros y de las características significativas que distinguen uno del otro, el gusto por ciertos objetos materiales se convierte en un marco importante de pertenencia. “La identificación de otra persona como un co-miembro de un grupo étnico implica criterios compartidos de evaluación y juicio. Por lo tanto, conlleva el supuesto de que los dos están fundamentalmente ‘jugando el mismo juego’” (Barth, 1969, p. 15). Así, el gusto

por la artesanía mexicana se presenta como un signo patente de criterios de evaluación y juicio que definen la pertenencia a un grupo social particular.

En la propuesta analítica de fronteras simbólicas/sociales y en el planteamiento del significado social y cultural del gusto de Bourdieu (1979/1998), percibimos un proceso similar de definición de pertenencia y exclusión social con base en valorizaciones. La palabra “distinción” que escoge Bourdieu para titular su estudio es particularmente pertinente para describir este proceso de diferenciación; representa una clasificación de personas y objetos en donde la valorización de sus características queda implícita en esta operación. La clasificación que representa el gusto por la artesanía mexicana de los estadounidenses es condicionada por su posición social en México y a la vez informa su comprensión de la misma; como fue señalado, el gusto por la artesanía mexicana refleja una lógica de adscripción social además de la valorización cultural de lo mexicano, lo cual ubica los estadounidenses en su nuevo ámbito social.

Una interrogante que se presenta en la consideración de la concurrencia de estos dos fenómenos de adaptación sociocultural y de la adquisición del gusto por la artesanía es cómo se articulan los criterios del gusto con la lógica de inclusión y exclusión social que se evidencia en el estilo de vida que forman los estadounidenses en Chapala. Según Bourdieu (1979/1998), el gusto no existe de forma separada del estilo de vida:

El gusto, propensión y aptitud para la apropiación (material y/o simbólica) de una clase determinada de objetos o de prácticas enclasadadas y enclasantes, es la fórmula generadora que se encuentra en la base del estilo de vida, conjunto unitario de preferencias distintivas que expresan, en la lógica específica de cada uno de los sub-espacios simbólicos -mobiliario, vestidos, lenguaje o hexis corporal- la misma intención expresiva (pp. 172-173).

Sin embargo, dado que Bourdieu también estima imposible un verdadero y exitoso cambio de gusto, tenemos que volver a indagar en la naturaleza del gusto que los estadounidenses han adquirido por la artesanía mexicana y la relación que tiene este gusto con su nuevo estilo de vida como migrantes, donde ni el campo social ni su posición dentro de él están bien definidos.

Si aceptamos el argumento bien fundamentado de Bourdieu sobre que el gusto es un conjunto de preferencias que expresan disposiciones y valores generales que se conectan con la posición del individuo en el campo social –y, por lo tanto, que tiene la función de definir la identidad social del poseedor del gusto y su pertenencia a un grupo social que se define en términos dialécticos en relación con otros– podemos entender el gusto como una frontera simbólica

que refleja y define fronteras sociales. Lo que abona esta reconceptualización del gusto en términos de una frontera simbólica es una visión más dinámica del gusto que es, por lo tanto, más atinada a circunstancias de incertidumbre y cambio social como la adaptación de migrantes. Al conservar el significado social y la base cultural del gusto como lo plantea Bourdieu (1979/1998), pero con esta dinamización del proceso de formación de gusto, podemos evaluar cómo el gusto por la artesanía mexicana de los estadounidenses de Chapala se articula con su proceso de adaptación social. Esta evaluación se basa en el reconocimiento de la carga social y cultural del gusto, pero en vez de poner el énfasis en la función reiterativa del gusto en la reproducción de patrones culturales, se busca entender la valorización cultural y la lógica de pertenencia y exclusión social regida por el gusto por la artesanía mexicana de los estadounidenses en diálogo con su proceso de adaptación social.

Preguntas de investigación

A partir de esta propuesta de pensar el gusto por la artesanía mexicana como una frontera simbólica que influye en la definición de pertenencia y exclusión social de los migrantes estadounidenses de Chapala y su valorización de la cultura mexicana, planteo la pregunta: ¿Cómo se relaciona el gusto por la artesanía mexicana con el proceso de adaptación sociocultural de los estadounidenses radicados en la región del lago de Chapala?

El gusto por la artesanía mexicana de los migrantes estadounidenses en Chapala es, para la gran mayoría, un gusto completamente nuevo. Por lo tanto, podemos decir que el gusto por la artesanía es, en sí, una adaptación material: un cambio que se manifestó en los migrantes en respuesta al cambio de su entorno. Sin embargo, la mera coincidencia temporal entre la mudanza a México y este gusto nuevo no nos revela la razón del nuevo gusto por este objeto cultural ni su significado en relación con el nuevo entorno y circunstancias en las cuales se encuentran los estadounidenses. Lo que pretendo investigar para determinar esta relación gira en torno a los atributos sociales y culturales ligados al gusto y la manera en que coinciden con la definición de pertenencia social y las disposiciones culturales (respecto de la cultura mexicana en particular) de los migrantes estadounidenses. Estos propósitos investigativos comprenden la definición del gusto por la artesanía (con atención a su carácter sociocultural), la evaluación del campo social en la comunidad extranjera, y un análisis de la conexión entre las dos cosas. Por lo tanto, a lo largo de la investigación, habrá una consideración de varias preguntas secundarias. Primero, para explotar el sistema de significación que se encuentra en el gusto por la artesanía mexicana,

e indagar en los valores compartidos que eso implica, responderé también a la pregunta: ¿Qué cualidades de la artesanía mexicana son valoradas entre los estadounidenses en Chapala? Para atender a las atribuciones e interpretaciones culturales en particular que propicia la artesanía mexicana como el objeto del gusto, también consideraré: ¿Qué apreciación y visión de lo mexicano se notan en el gusto por la artesanía mexicana?

Si bien Bourdieu, una fuente cardinal para este proyecto, apoyó la visión de una lógica integral de valoración general manifestada en los *habitus* que, a su vez, fueron formados de acuerdo con la posición socioeconómica del individuo, cabe notar que la lógica valorativa que se manifiesta en el gusto por la artesanía mexicana no se conecta de manera sencilla u obvia con la vida que construye el estadounidense jubilado en México. Dado que la mayoría de los estadounidenses no conocían la artesanía mexicana antes de mudarse a México, de cierto modo su gusto se construye de cero con base en su contexto actual en Chapala. Por lo tanto, con el propósito de conectar el gusto con el proceso de adaptación de los estadounidenses de Chapala, se vuelve necesario construir el sentido social del gusto en relación con el contexto social. Mientras que el argumento de Bourdieu se basa en el supuesto implícito que el espacio social es relativamente fijo, en el contexto de migración, es necesario considerar detenidamente la definición de los contornos de este espacio social.

Por lo tanto, hay dos preguntas adicionales necesarias para, primero, identificar el significado social que se asigna al gusto en la comunidad extranjera y, segundo, para dar cuenta de cómo está organizado el espacio social de la comunidad extranjera: ¿Qué distinción o pertenencia social se expresa con el gusto por la artesanía mexicana entre los estadounidenses de Chapala? y ¿A qué grupos sociales pertenecen los consumidores estadounidenses de artesanía mexicana en Chapala?

Aunque Bourdieu (1979/1998) argumenta que el gusto y la concomitante identidad social que se asigna al sujeto que lo posee surge de “manera necesaria” de la posición económica que ocupa el sujeto, esta investigación propone reexaminar la relación que existe entre el gusto y la posición social, tomando en cuenta la posición económica como una variable importante pero no necesariamente determinante. Eso implica poner atención en el planteamiento comunicativo del gusto de Mary Douglas y Baron Isherwood (1979) y examinar el gusto como una manera de estabilizar el significado de su entorno. Bajo esta interpretación, el gusto se construye a través de la interacción social: cada individuo, en búsqueda de la confirmación del significado que ella atribuye a un objeto (que implica la elección de consumir tal objeto y el uso que se hace de aquello) requiere la aprobación de otros. En el consumo, el individuo expresa

sus juicios sobre el significado de ciertos bienes, pero, para corroborar y fortalecer estas interpretaciones, busca la aprobación y el consenso de otros. Douglas e Isherwood (1979) argumentan que, de esta manera, los bienes que se consumen constituyen un sistema informático que demarca categorías clasificadoras, fijando el significado del “universo” que habita el individuo.

La ventaja del enfoque de Douglas e Isherwood reside en la mutabilidad potencial de los significados atribuidos a los objetos consumidos. El planteamiento de los autores, según el cual el proyecto individual de cobrar sentido desde su entorno constituye la fuente primordial del significado asignado a los objetos y sus usos, encuadra bien con la situación de los migrantes estadounidenses de Chapala, quienes deben lidiar con la indeterminación que enfrentan en sus circunstancias socioculturales nuevas y construir nuevos significados para darles orden. Pero la centralidad que Douglas e Isherwood (1979) asignan a la racionalización individual como motor del sistema de significación que se encuentra en el gusto, oculta las circunstancias concretas que orientan la forma que toma esta racionalización. Además, sugiere que el proyecto de establecer significados estables proviene de los objetivos neutrales del individuo de comprender su entorno sin reconocer que este proyecto depende y mezcla intereses individuales, valores sociales, y restricciones y posibilidades externas.

En fin, es necesario anclar la propuesta comunicativa del consumo de Douglas e Isherwood en circunstancias reales y reconsiderar la relación “necesaria” que propone Bourdieu entre gusto y posición socioeconómica para entender el gusto en situaciones de cambio social como aquellas que encontramos con el caso de los migrantes estadounidenses jubilados en Chapala. Este punto medio entre una visión individualista vs. determinista del gusto es de hecho más fácil de establecer de lo que parece. Ambos, Bourdieu (1979/1998) y Douglas e Isherwood (1979) consideran el gusto como un indicador socialmente comunicable y reconocible de valores.

Los bienes son usados para marcar el sentido de categorías clasificadoras [...] Los bienes están dotados con valores por acuerdo entre co-consumidores. Se juntan para clasificar eventos, manteniendo juicios viejos o revirtiéndolos. Cada persona es una fuente de juicios y un sujeto de juicios; cada individuo está en el esquema clasificatorio cuyas discriminaciones él mismo ayuda a establecer (Douglas e Isherwood, 1979, pp. 50-51).

Además, Bourdieu y Douglas coinciden en la cualidad oposicional inherente al gusto. La diferencia entre el planteamiento del carácter oposicional del gusto, según los dos autores, reside en su punto de partida epistemológico: Bourdieu

(1979/1998) recalca esta oposición de acuerdo con su marco estructuralista, “Los gustos [esto es, las preferencias manifestadas] son la afirmación práctica de una diferencia inevitable” (p. 53), mientras Douglas (1996) la presenta en términos individualistas, “Los objetos se eligen porque no son neutrales; se los elige porque son elementos que no serían tolerados en las formas de sociedad que el individuo rechaza y que, por lo tanto, son aceptados en la forma de sociedad que él prefiere” (p. 95).

Para evaluar la relación entre el gusto por la artesanía mexicana y la definición de posición social que hace parte de la adaptación sociocultural de los estadounidenses de Chapala, pretendo basarme en lo que argumentan Bourdieu y Douglas del gusto como un indicador social de ciertos valores que se define en términos oposicionales, pero con el propósito de evaluar su articulación con las divisiones sociales. En vez de tomar partido por si el gusto es una elección que se hace de acuerdo con valores individualmente definidos o si depende de la posición socioeconómica que alguien ocupa, asumo que es moldeado por los dos. Por lo tanto, abordo la adquisición del gusto por la artesanía mexicana en la comunidad estadounidense de Chapala como una oportunidad de investigar cómo el gusto dialoga con la definición de posición y pertenencia social con el propósito de arrojar luz sobre la influencia de los motivos individuales y los factores contextuales que intervienen en este proceso. Así, en mi objetivo de definir la relación entre el gusto por la artesanía mexicana y la adaptación sociocultural de los estadounidenses de Chapala se encuentran implícitas las preguntas: ¿Qué fronteras sociales existen en la comunidad extranjera de Chapala? ¿Cómo negocian los estadounidenses estas fronteras?

Hipótesis

A partir de la propuesta teoría de Bourdieu (1979/1998) sobre el gusto que funciona “como una especie de sentido de la orientación social (‘sense of one’s place’)” (p. 477) y que refleja el lugar del individuo en el espacio social, quiero recalcar la agencia particular que tiene el migrante estadounidense en definir este gusto y, por consiguiente, su lugar en el espacio social. Aunque Bourdieu presenta el gusto como un hábito firme y constante que refleja clasificaciones sociales ya determinadas, alude también al objetivo estratégico e interesado del gusto de pertenecer a ciertos grupos para adquirir capital cultural y mejorar o legitimar su posición social. Me parece importante explorar esta cualidad estratégica, sobre todo en este caso de migración, porque demuestra las maneras en que el gusto sirve a ciertos fines sociales y simbólicos que no están predeterminados por las reglas del juego cultural de una sociedad, sino definidos y elabo-

rados por los sujetos en contextos sociales más circunscritos. A diferencia de los sujetos franceses que fueron los sujetos del estudio de Bourdieu, los migrantes estadounidenses de Chapala vienen de lugares distintos de Estados Unidos, de clases sociales y económicas diversas, y se domicilian en un país extranjero dentro de una comunidad de migrantes. Aquí las fronteras sociales y simbólicas que determinan los criterios de pertenencia y el prestigio de las diferentes clases socioeconómicas no están evidentemente delimitadas. En este contexto, la emergencia de un nuevo gusto por la artesanía no solo refleja la posición del migrante estadounidense en el espacio social (aunque concuerdo con Bourdieu en que esta es una de sus funciones), sino también representa un medio estratégico que emplean los migrantes para forjarse un lugar. El proceso de construirse un lugar en este nuevo contexto social y cultural está todavía circunscrito por las realidades estructurales de recursos económicos, sociales y culturales (capital para Bourdieu), pero los motivos que tienen los migrantes para cultivar un gusto por la artesanía no se reducen a la reproducción de esquemas culturales. En lo que sigue, argumento que el gusto por la artesanía de los migrantes estadounidenses tiene una función estratégica que comprende los objetivos de los migrantes de establecer una pertenencia, legitimación y autodefinición.

Este uso estratégico del gusto por la artesanía para establecer pertenencia se debe contextualizar en el entorno más cercano al cual los jubilados estadounidenses están adaptándose; es decir, la comunidad extranjera de la región del lago de Chapala. Visto en este contexto, el desarrollo de un gusto por la artesanía entre este grupo adquiere otro aspecto; dada la prevalencia del gusto recientemente cultivado por la artesanía dentro de la comunidad extranjera, de la presencia de grupos y eventos dedicados a la promoción de artesanía y apoyo a artesanos dentro de la comunidad (y solo recientemente involucrando a mexicanos de Guadalajara), también debemos considerar el gusto por la artesanía de este grupo dentro de este contexto particular y como un fenómeno propio de la comunidad. Pensando en la definición de Bourdieu (1979/1998) del gusto como “el operador práctico de la transmutación de las cosas en signos distintos y distintivos” (p. 174), podemos interpretar el gusto por la artesanía como una práctica estratégica de posicionarse como miembro dentro de la comunidad extranjera. Aquí planteo que el gusto por la artesanía se ha establecido como una norma social dentro de cierto grupo de la comunidad extranjera que dirige el gusto de los recién llegados que buscan pertenencia a esta comunidad.

Pese a tener una función social, el gusto por la artesanía no es solo una actitud que se adopta en la esfera pública, sino una apreciación asimilada en la vida diaria e íntima de las personas. La manera en que la gente decora sus casas y la ropa que viste reflejan esta dualidad individual/social del gusto; es lo que le gusta

a uno, pero también lo que creen que a los demás les va a (o deben) gustar. Pero, ¿cómo se logra que el gusto por la artesanía sea apropiado profundamente, dado que es un gusto recién adquirido por la mayoría de los migrantes estadounidenses en su vejez? Planteo la hipótesis de que, estrechamente vinculado al gusto por la artesanía en Chapala, se encuentra el sentido de lugar y la pertenencia social del migrante. La mudanza radical y el cambio de vida que implica exigen recursos para echar raíces y reinventarse en este nuevo contexto. Aunque el ámbito social más cercano para los migrantes es la comunidad extranjera, el contexto más general sigue siendo México, y será importante legitimar su decisión de mudarse, para sí mismo y para los demás, en referencia a su conexión o afinidad personal con México. Un obstáculo para este empeño es que los estadounidenses que migran a la región del lago de Chapala carecen de muchas de las herramientas que facilitan la asimilación cultural: la mayoría hablan un español limitado, el hecho de no tener hijos residiendo con ellos en México reduce sus incentivos de integrarse en la comunidad o acercarse a instituciones mexicanas centrales como escuelas o lugares de trabajo, y su ámbito social más próximo es una comunidad mayormente estadounidense. En este aspecto, la artesanía mexicana representa una herramienta idónea de aculturación. Un objeto con connotaciones incontrovertiblemente mexicanas, la artesanía mexicana ofrece una vía accesible para apreciar y relacionarse con la cultura mexicana. De esta manera, preveo que el gusto por la artesanía que desarrollan los estadounidenses en Chapala tiene una función estratégica también con base en ofrecer un medio de acercamiento cultural factible a la cultura de su nuevo país de residencia.

De este modo, podemos entender el gusto por la artesanía como teniendo tres funciones estratégicas: una social, de establecer pertenencia e integrarse a la comunidad extranjera; otra personal, de legitimar su presencia y nueva vida en México, lo cual se vincula con la tercera que es cultural, en que el gusto por la artesanía evidencia el interés, conocimiento y afinidad cultural del migrante en relación con México. Estas tres funciones, aquí separadas para efectos de analizar las diferentes facetas del gusto que están en juego en el proceso de adaptación de los migrantes, en su conjunto reflejan el replanteamiento de las fronteras simbólicas presentes en la experiencia migrante a través de las cuales la membresía social y cultural (y, por lo tanto, identidad individual) están delimitadas. De esta manera, el proceso concreto de adaptación de los migrantes estadounidenses en la región del lago de Chapala –que implica su asimilación a una franja de la comunidad extranjera y la apreciación de ciertos aspectos de la cultura mexicana– se visibiliza a través de su gusto por la artesanía.

Un componente particular que el gusto nos permite iluminar en este proceso de adaptación es la definición de la mexicanidad que elaboran estos migran-

tes. La artesanía sirve como una herramienta que les permite a los migrantes estadounidenses definir e imponer tanto su visión de la mexicanidad como su propia posición como migrantes frente a esta cultura distinta de manera favorable. Al definir el significado de la artesanía, lo cual está implicado en el desarrollo del gusto por la artesanía, los migrantes estadounidenses destacan lo que les parece valioso de la cultura mexicana y, al hacerlo, indican sus propios valores. Con base en las narrativas de los migrantes entrevistados, se busca sustanciar estas suposiciones al indagar cómo la valoración de la artesanía se hermana con la caracterización de su propia vida y su justificación de mudarse a México. Algunas respuestas posibles incluirían una apreciación de lo auténtico, del esfuerzo personal, del trabajo manual, y hasta del colorido de la artesanía, calificativos que cobran significado en diálogo con el desprecio por lo genérico, a la fabricación en serie, a lo anónimo, lo indiferenciado y lo impersonal de los objetos y las rutinas en Estados Unidos.

Aunque en general preveo que el gusto reflejará el objetivo de definir y legitimar el estilo de vida e identidad de los estadounidenses en su nuevo ámbito social, es probable que el gusto no será expresado de manera homogénea, sino que cambiará en función de la situación social y el capital económico y cultural que tienen los consumidores estadounidenses. Aunque el alcance de esta investigación no permite estudiar a profundidad este fenómeno alternativo, hay muchos estadounidenses que viven en la región de Chapala que no consumen artesanía. Mientras que la elección de comprar artesanía mexicana implica entrar en el juego de la cultura mexicana, la falta de interés en la artesanía mexicana devela un desinterés en participar en esta cultura (y la autocomplacencia de quedarse con el conocimiento cultural y estilo de vida que tenían antes de llegar a México). De manera similar, hay niveles de involucramiento en la cultura mexicana e intereses por definir su posición dentro del ámbito social que dependerán en gran parte de los recursos del comprador. Alguien con mayores recursos económicos o culturales, por ejemplo, que tenía la formación y los medios para cultivar un interés por artesanía extranjera en Estados Unidos, tendrá una relación distinta con la artesanía mexicana; su gusto no reflejaría los mismos motivos de adaptación social y cultural que un migrante estadounidense que por primera vez empieza a comprar artesanía.

CAPÍTULO I

Estado de la cuestión: migración internacional de retiro, la comunidad extranjera en Chapala y la cultura material migrante

Migración internacional de retiro: tendencias generales y particularidades del caso de Chapala

La migración de los estadounidenses que se jubilan en la región del lago de Chapala representa un tipo de migración particular. Normalmente agrupada bajo la etiqueta de “migración internacional de retiro”, la literatura sobre este tema ha ido incrementando paulatinamente al compás del aumento de este fenómeno en las últimas décadas. Los casos más estudiados de migración de retiro se centran en la migración norte-sur en Europa, sobre todo de británicos y norteamericanos a España (Ahmed, 2012; Casado-Díaz et al., 2014; King, 2013; King, Warnes y Williams, 1998; Oliver y O’Reilly, 2010; O’Reilly, 2007) y Francia (Benson, 2010, 2013; Lawson, 2017). Antes de ahondar en los hallazgos más pertinentes para el proyecto aquí propuesto, revisaremos algunos de los enfoques principales de este campo de estudio y sus caracterizaciones variadas sobre este fenómeno migratorio.

Líneas de investigación sobre la migración internacional de retiro: migración por estilo de vida y transnacionalismo

Dentro de la literatura sobre la MIR se pueden distinguir dos líneas de investigación centrales: la migración por estilo de vida (*lifestyle migration*) y el transnacionalismo. Mientras que los estudios que caracterizan la MIR como migración por estilo de vida hacen hincapié en el carácter electivo de este tipo de migración, motivada por el interés que tienen individuos relativamente pudientes por un estilo de vida que buscan realizar en el extranjero (Benson y Osbaldiston, 2016; Benson y O’Reilly, 2009), el enfoque del transnacionalismo se centra en la emergencia de un campo intercultural en los casos de MIR, formado por lazos económicos, sociales y culturales que interconectan los países de origen de

las comunidades migrantes con su país de residencia (Glick Schiller, Basch y Szanton, 1995; Levitt y Glick Schiller, 2006; Østergaard-Nielsen, 2012; Vertovec, 1999). Estas dos líneas que no son opuestas –al contrario, suelen estar combinadas en estudios sobre la MIR– representan dos distintos enfoques investigativos. El enfoque de la migración por estilo de vida subraya las concepciones subjetivas de los migrantes de retiro sobre el estilo de vida que buscan en el extranjero, como la libertad (Thang, Sone y Toyota, 2012) y la autenticidad de la vida rural (Benson, 2013). Utiliza métodos de análisis narrativos para desvelar las identificaciones y diferenciaciones sociales que hacen los migrantes de retiro (Lundström, 2018; Torkington, 2012), además de sus procesos de toma de decisiones (Ahmed, 2012; Benson, 2012). El transnacionalismo, en cambio, explora el apego al lugar de llegada a través del lente de la multilocalidad (Gustafson, 2001) y los procesos involucrados en la definición de pertenencia (Benson, 2010), la integración (Lizarraga, Mantecón y Huete, 2015; O’Reilly, 2007) y las formas de capital social (Oliver y O’Reilly, 2010; Simó, Herzog y Fleerackers, 2013).

A pesar de los enfoques distintos, existe una similitud entre estas dos líneas investigativas con base en su distanciamiento implícito del modelo “tradicional” de migración, donde los migrantes se mudan a otros países a buscar empleo. La investigación sobre este tipo de migración suele privilegiar el estudio de los *push and pull factors* (factores de empuje y atracción) que impulsaron la migración o, al estudiar las dinámicas entre migrantes y residentes de su nuevo país, ha concebido su proceso de adaptación sociocultural en términos de su grado de integración o asimilación.

El fenómeno de la MIR es poco compatible con este planteamiento. Para empezar, por definición, la MIR no es motivada por la búsqueda de empleo. Además, el hecho de que la MIR resulta en la formación de comunidades de jubilados extranjeros, como es el caso en la región del lago de Chapala, hace difícil aplicar el concepto de integración o asimilación a un grupo evidentemente separado –lingüística, social y, a veces, geográficamente, cuando viven en cotos o fraccionamientos privados– de la comunidad local.

Los enfoques de migración por estilo de vida y transnacionalismo abordan estas dos disonancias respectivamente: migración por estilo de vida presenta una lógica alternativa detrás de la decisión de migrar para jubilados, una donde la necesidad económica no representa el impulso principal, mientras que el transnacionalismo presenta otro modelo de pertenencia que trasciende la dicotomía de país de origen/país de residencia. Aunque el presente proyecto no se ubica dentro de estas dos líneas, se informa por las perspectivas que ofrecen acerca de la construcción activa y las distintas modalidades de pertenencia que pueden ocurrir en la MIR. A continuación, se presentan algunas de las aporta-

ciones (y críticas) de estas dos líneas que permiten orientar el enfoque de esta investigación.

Migración por estilo de vida: motivos subjetivos y narrativas de la “buena vida”. Benson y O’Reilly (2009) adscriben este tipo de migración a individuos que son “relativamente pudientes” y para quienes la decisión de mudarse es más bien “una búsqueda, un proyecto, en vez de una acción, y abarca distintos destinos, deseos y sueños” (pp. 609-610).

En esta descripción de migración por estilo de vida, hay dos aspectos importantes que salen a la palestra: la asimetría económica entre los migrantes y los residentes de su destino, y la centralidad de la perspectiva del migrante. Estos dos polos –uno que alude a los factores estructurales que intervienen en relaciones entre migrantes jubilados y residentes locales, y otro que refiere a la experiencia subjetiva del migrante– constituyen enfoques importantes para este proyecto. Aunque esta investigación no busca explorar cómo la figuración de estilo de vida por parte de los migrantes influye en su decisión de migrar o moldea su vida en su nuevo país, comparte el interés de analizar la construcción de significado y pertenencia social de los migrantes desde su posición socioeconómica particular.

La mayoría de los estudios sobre la MIR en la línea de migración por estilo de vida dependen fuertemente de entrevistas y análisis narrativos para revelar la construcción de imaginarios de la buena vida y la redefinición de los sujetos mismos como jubilados y residentes en un nuevo país. La importancia de la narrativa como una reflexión y también estructuración de la vida de los migrantes es recalcada por Oliver (2011) en su estudio sobre las narrativas de transformación presentadas por migrantes británicos jubilados en España. Estas narrativas, que enfatizan el modo de vida distinto y mejorado que experimentan los migrantes en España, no se corresponden con el estilo de vida que realmente tienen, marcado por costumbres y hábitos de su país original (tiendas y restaurantes que ofrecen comida británica, asociaciones de extranjeros, poca habilidad para comunicarse en español, etcétera). Según Oliver, estas narrativas sirven para dar sentido a su experiencia como jubilados, en la que son menos activos, en términos culturales (el ritmo más relajado de vida en España) y también justificar su decisión de mudarse.

Uno de los peligros en depender del análisis narrativo es que tiene el potencial de presentar la visión subjetiva de los entrevistados de su experiencia y posición, sin dar cuenta de la realidad social y dinámicas institucionales que intervienen en la construcción de las mismas. Este problema empalma con la vena teórica controvertida del individualismo que predomina en el enfoque de migración por

estilo de vida. Benson y O'Reilly señalan la herencia de Giddens en el bagaje teórico de migración por estilo de vida, para quien el estilo de vida se equipara con una elección de consumidor, a través de la cual el individuo “da forma material a cierta narrativa de identidad propia” (Giddens, 1991, citado en Benson y O'Reilly, 2009, p. 616). Mientras que los jubilados que migran a países del hemisferio sur suelen tener un poder adquisitivo mayor al residente local promedio, para muchos de ellos la decisión de mudarse fue motivada principalmente por necesidades económicas (Bender, Hollstein y Schweppe, 2018; Hayes, 2015; Lardiés Bosque y Montes de Oca, 2014; Lizárraga, 2008; Migration Policy Institute, 2006; Trully, 2002). Sobreestimar la afluencia de los migrantes jubilados, por lo tanto, les dota de un poder agencial desmedido, que supuestamente les permite sobreponerse a estructuras sociales existentes y reinventarse como quieran.

Este planteamiento dificulta establecer una relación dinámica entre el contexto y el individuo. Como notan Benson y O'Reilly (2009, p. 616), mientras que los individuos son representados como activos en su búsqueda de cierto estilo de vida, los “bienes” que persiguen, como comunidad y seguridad, permanecen relativamente estáticos. Para contraponerse a esta tendencia individualista, donde la única cosa que cambia en la migración parece ser el individuo, varios autores suscriben a Bourdieu y su planteamiento más atento a la estrecha y dinámica relación entre estructura y agencia, donde estilo de vida, prácticas de consumo y posición social están entrelazados (Benson y O'Reilly, 2009; Benson y Osbaldiston, 2016; Huete, Mantecón y Estévez, 2013; Oliver y O'Reilly, 2010; O'Reilly, 2014).

Benson y Osbaldiston (2016) asocian este posicionamiento teórico con lo que denominan la “sociología crítica de migración por estilo de vida”, que sitúa las concepciones individuales de estilo de vida dentro de narrativas colectivas y contextos sociales concretos. Los autores que comparten este abordaje subrayan los factores de clase y raza en la percepción que forman los migrantes jubilados acerca de su propio privilegio (Benson, 2015; Croucher, 2018; Hayes, 2018; Lundström, 2018). También hay varios estudios recientes de migración por estilo de vida que exploran el encuentro entre los distintos factores que moldean la construcción de identidad, posición y pertenencia de los migrantes. Torkington (2012) señala las fuertes coincidencias entre los discursos circulados en los medios, agencias inmobiliarias que promocionan “residencias turísticas”, y las narrativas de los migrantes, que contribuyen a la construcción de una identidad “glocal” de los migrantes de estilo de vida en Algarve, Portugal. Otros estudios subrayan las estrategias discursivas de distinción que emplean los migrantes para reafirmar su capital cultural en su nuevo ámbito social (Oliver y O'Reilly, 2010) o para distanciarse de sus compatriotas con el propósito de hermanarse

con los residentes locales (Benson, 2010). Estos últimos trabajos destacan la perduración de estructuras de clase, que los migrantes reproducen, no obstante, en un nuevo contexto donde el capital simbólico ahora está orientado hacia la cultura y sociedad de su país de residencia. En esta línea, Benson describe cómo los británicos pretenden tener relaciones sociales con los franceses locales y destacan su participación y conocimiento local en conversaciones, descalificando a otros británicos en la zona por no hablar francés, beber en exceso y socializar demasiado con otros británicos.

Mientras que Benson (2010) y Oliver y O'Reilly (2010) dirigen sus análisis a la reproducción y continuidad de *habitus* anteriores, en este proyecto, me gustaría enfocarme en examinar la construcción del nuevo “capital simbólico y cultural” que sirve como divisa de distinción en las comunidades de jubilados extranjeros. Oliver y O'Reilly (2010) señalan que en la situación de indeterminación de posición social que se presenta en estas comunidades, “lo simbólico adquiere una importancia particular: el gusto, la educación y otras expresiones de capital cultural son replanteadas como los fundamentos de distinción” (p. 62). Al analizar el gusto por la artesanía mexicana dentro de la comunidad de jubilados estadounidenses en Chapala, pretendo construir sobre estos estudios previos sobre migración por estilo de vida (en particular, en referencia a Benson, 2010, 2013; Gustafson, 2001; Lawson, 2017; Torkington, 2012) con la intención no de definir el estilo de vida o imaginario social que construyen los migrantes, sino la pertenencia que buscan establecer en su nuevo ámbito social a través de este gusto.

Transnacionalismo: pertenencia múltiple y ambigua. La segunda de las vertientes principales en la MIR es la de transnacionalismo. El ascenso del concepto de “transnacionalismo” en el campo de estudios migratorios coincidió con una creciente conciencia del fenómeno de la globalización y sus dinámicas concomitantes a una economía global, nuevos flujos de personas y productos y sucesivas configuraciones culturales y sociales. En este contexto, surgió un cuestionamiento del marco analítico que toma al Estado-nación como el referente principal para entender la experiencia migrante. Bajo la perspectiva tradicional centrada en el Estado, las fronteras geopolíticas son tomadas como análogas a las delimitaciones de sociedades y culturas, las cuales –sociedad, cultura y estado-nación en conjunto– definen de manera absoluta la pertenencia (o exclusión) e identidad de los migrantes. El monopolio de poder político, económico y cultural que anteriormente tenía el Estado-nación, parece estar erosionado y desterritorializado con los nuevos procesos de la globalización. En un temprano intento de construir un nuevo marco etnográfico para estudiar estos procesos que superan

los confines de las fronteras del Estado, Appadurai (1991) propone el término *ethnoscape* para capturar la cualidad desterritorializada que tiene la identidad grupal en el mundo contemporáneo:

A medida que los grupos migran, se reagrupan en nuevas ubicaciones, reconstruyen sus historias, y reconfiguran sus “proyectos” étnicos, el *etno* en etnografía asume una cualidad escurridiza, no localizada, a la cual las prácticas descriptivas de la antropología se verán obligadas a responder. En todo el mundo, los paisajes de la identidad grupal –*ethnoscapes*– ya no son objetos antropológicos familiares, en tanto que los grupos ya no son forzosamente territorializados, sin conciencia histórica o culturalmente homogéneos (p. 191).

Esta propuesta de desatar los vínculos entre el espacio geográfico y la cultura e identidad de grupos apunta a uno de los fundamentos centrales del concepto de transnacionalismo, a saber, que el espacio en el cual residen los migrantes y la identidad que forjan no están necesariamente definidos por el territorio físico y nacional donde residen. De esta manera, el marco de transnacionalismo esencialmente propone una nueva conceptualización del espacio. Para nombrar este nuevo espacio, varios autores usan el término “campo social” (Glick Schiller et al., 1995; Levitt, 2005; Levitt y Glick Schiller, 2006; Østergaard-Nielsen, 2012; Vertovec, 1999).

Schiller, Basch y Blanc-Szanton (1992), algunos de los primeros en aplicar el término transnacional para describir migrantes, incorporan esta nueva conceptualización del espacio en su definición de transnacionalismo como “el proceso por el cual los inmigrantes construyen campos sociales que articulan a su país de origen con el país de destino” (p. 1). En este proceso de construcción de campos sociales, al contrario de una visión más tradicional de asimilación en que se otorga un peso mayor a la influencia de estructuras sociopolíticas, el migrante juega un papel más protagónico. El campo social en que reside el transmigrante es formado a través de múltiples relaciones “familiares, económicas, sociales, organizacionales, religiosas y políticas que atraviesan las fronteras. Los transmigrantes toman medidas, toman decisiones, tienen intereses y desarrollan identidades dentro de las redes sociales que los conectan con dos o más sociedades simultáneamente” (Schiller et al., 1992, p. 1).

Un lema central en la conceptualización transnacional de la experiencia migrante es la multiplicidad, donde la identidad y la pertenencia del migrante no se restringen al país de origen ni al país destinatario. Dado el patrón común entre migrantes jubilados de vivir parte del año en su país natal y la otra parte en el extranjero –además de la dificultad en general de clasificar la posición social

de los que viven todo el año en su nuevo país de residencia—, varios estudios de la MIR consideran a los migrantes jubilados como transmigrantes quienes tienen prácticas sociales y políticas que les vinculan a más de un país y un sentido de pertenencia que no se delimita a un territorio singular. Algunos de los temas principales en estos estudios incluyen el análisis de las actividades y prácticas transnacionales, manifestadas por sus niveles de participación e integración en su nuevo país de residencia, sus visitas a su país de origen, y su participación política (Lizarraga et al., 2015; Lardiés-Bosque, Guillén y Montes de Oca, 2016). Otros estudios, como el de Croucher (2018) sobre los migrantes jubilados en Granada, Nicaragua, analizan el tipo de pertenencia que emerge entre los migrantes jubilados, quienes parecen tener identificaciones nacionales ambiguas. Croucher nota entre sus entrevistados una tendencia a identificarse con Estados Unidos tanto como con Nicaragua, sugiriendo una flexibilidad en apego cultural y político. Sin embargo, la autora recalca el privilegio económico que permite esta plasticidad de identificación, y concluye que, a pesar de su facilidad para moverse, la pertenencia cultural y política de los estadounidenses en Granada sigue circunscrita a Estados Unidos. Gustafson (2001), en su estudio de los suecos jubilados que pasan sus inviernos en España, respalda esta caracterización del transmigrante privilegiado, describiendo la adaptación cultural de este grupo como “una elección individual en vez de una necesidad” (p. 391).

En cambio, O’Reilly (2007) nota en su investigación sobre migrantes británicos (no todos jubilados) en España la experiencia distinta de migrantes con recursos limitados, que no tienen el lujo de mantener vínculos con múltiples lugares. En contraste con un grupo de élites transnacionales, los migrantes británicos que perfila la autora no tienen una pertenencia más allá de las fronteras Estado-nacionales y buscan integrarse en su nueva localidad en España. En un estudio comparativo entre la comunidad de jubilados estadounidenses en Chapala y San Miguel de Allende, una tendencia similar fue notada: 15% de los estadounidenses en Chapala viven con menos de 11 000 dólares (equivalente a alrededor de 145 000 pesos cuando fue publicado el estudio), limitando su capacidad de vivir en Estados Unidos debido al costo de vida y servicios médicos (Rojas et al., 2014).

Estos estudios empíricos de los hábitos y pertenencias de los migrantes jubilados complejizan su categorización bajo la rúbrica de transnacionalismo. Aunque el campo social de las comunidades de migrantes retirados, a menudo alejados física y culturalmente de la comunidad local de su residencia, parece cuadrar con la idea de un nuevo campo social que brinda el concepto de transnacionalismo, no implica una ruptura con el entorno inmediato. El enfoque de transnacionalismo que favorece el estudio de vínculos transnacionales, opaca

las dinámicas socioeconómicas en el espacio concreto que habitan los migrantes jubilados. Las prácticas y relaciones nunca son solo decisiones individualmente tomadas, sea cuales fueren los recursos y privilegios del migrante en cuestión, sino siempre socialmente orientadas. Por lo tanto, es necesario enfrentar de manera más sistematizada las diferentes configuraciones de pertenencia e identidad que pueden existir en un campo social transnacional.

En varios momentos Levitt y Glick Schiller (2006) definen una pertenencia simultánea de los transmigrantes a su país de origen y el país destinatario y, en contraste, una pertenencia a una única red de redes entrelazadas que abarcan dos o más países. Estos dos planteamientos reflejan dos interpretaciones distintas de la pertenencia transnacional: una en la que el migrante siente una pertenencia a dos lugares a la vez y otra en que su pertenencia está ubicada en un espacio social que no se encuentra localizado ni en uno ni en otro país particular. Mientras es posible contemplar la coexistencia de todas estas formas de pertenencia e identificación a la vez, tomando como ejemplo el planteamiento de Goffman (1972) del desempeño de ciertos roles que ocurren en escenarios distintos, esto no resuelve la opacidad respecto de la naturaleza específica del campo social transnacional ni los motivos y factores que promueven ciertas prácticas sociales por parte del migrante orientadas hacia el país de origen o, en cambio, hacia el país anfitrión.

Kivisto (2001) encara algunas de estas ambigüedades encontradas en estudios transnacionales. En contraste con la noción algo borrosa presentada en el enfoque transnacional de una vida social de los migrantes que supera fronteras nacionales, Kivisto reintroduce la importancia del espacio físico y concreto en que se encuentran los migrantes. “Al contrario de la imagen de los inmigrantes transnacionales habitando simultáneamente dos mundos, en realidad, la gran mayoría se encuentra localizada principalmente en un lugar en un momento dado” (Kivisto, 2001, p. 571). Aunque haya cambios en el espacio social de los migrantes, el espacio concreto sigue jugando un papel central en el tipo de campo social que emerge, la posición que ocupan los migrantes en este campo y las decisiones que toman. Phillips y Robinson (2015) notan una tendencia reciente en los estudios transnacionales caracterizada por una consideración de la importancia del espacio concreto, los campos sociales coincidentes que allí existen y los procesos de “hacerse un lugar” de los migrantes, citando a los trabajos de Levitt y Glick Schiller (2004), Brickell y Datta (2011), Mendoza y Morén-Alegret (2013), y Ehrkamp (2005).

Me parece importante tomar en cuenta estos aspectos señalados de las relaciones sociales que conforman los campos sociales y las condiciones concretas del espacio y lugar físico para tener una visión fundamentada de la emergencia

potencial de un campo social transnacional. Al ser un producto social, arraigado en circunstancias económicas particulares, el campo social genera ciertos modos de pertenencia y opciones de identidad para los migrantes que no dependen solo de su voluntad propia. Es necesario tener en mente que la voluntad propia del migrante se atiene a las posibilidades e imposibilidades engendradas por los recursos que tiene en su lugar de residencia. La perspectiva transnacional acierta en su insistencia de que, con las nuevas movilidades de personas y productos por todo el mundo globalizado, el campo social al cual pertenece el migrante no está necesariamente delimitado por fronteras nacionales. Pero no queda claro desde el planteamiento transnacional cuáles son las nuevas articulaciones de la lógica de campo social que emerge de las interacciones concretas de los migrantes y la población local.

Migración de retiro en México

Un desafío que se presenta al estudiar el flujo migratorio de estadounidenses jubilados en México, es la falta de datos fiables sobre la cantidad (por no hablar de las características) que habita en México. La Oficina del Censo de los Estados Unidos no recopila información sobre sus ciudadanos en el extranjero y los datos del censo mexicano subestiman el número real de los residentes estadounidenses en el país (Migration Policy Institute, 2006; Warnes, 2009). El Censo Nacional de Población y Vivienda del año 2000 indica que hay 3 407 norteamericanos de tercera edad residentes en la municipalidad de Chapala (Migration Policy Institute, 2006). Sin embargo, otras fuentes calculan una población más grande: en su libro sobre migrantes estadounidenses en Chapala y San Miguel de Allende, Croucher (2009, p. 50) menciona la cifra citada por el *Washington Post*, una población de 7 500 extranjeros en 2001, y *Discover Mexico Magazine* estimó que había 10 000 extranjeros en 2007. A pesar de la dificultad para determinar con precisión la magnitud del flujo de migración de jubilados estadounidenses a Chapala, hay evidencia de que es un fenómeno creciente. El estudio sobre la emigración de retiro de los estadounidenses a México y Panamá llevado al cabo por el Instituto de Política Migratoria de Estados Unidos (Migration Policy Institute, 2006, p. 1) ha encontrado un incremento de 17% de residentes estadounidenses de tercera edad en todo el país en la década de los noventa, con aumentos aún más importantes en comunidades establecidas de jubilados extranjeros como Chapala (incremento de 581.4%), Los Cabos (308.3%) y San Miguel de Allende (47%).

Los dos factores unánimemente citados como las razones principales detrás de la decisión de jubilarse en México son el costo de la vida asequible y el clima favorable (Lardiés Bosque y Montes de Oca, 2014; Lizárraga, 2008; Migration

Policy Institute, 2006; Truly, 2002). Sumado a estas razones prácticas por la mudanza a México, los jubilados también mencionan extensamente su valoración de la “autenticidad” del modo de vida mexicana (Lardiés Bosque y Montes de Oca, 2014, p. 378) y la amabilidad de la gente mexicana (Banks, 2004; Croucher, 2009).

Como indica Banks (2004, p. 374) en su análisis de las narrativas relatadas por jubilados norteamericanos en la región del lago de Chapala, aquellas sobre los mexicanos sirven para posicionarse en relación con ellos, reflejando sus propios relatos de adaptación y de identidad. Describiendo a la población mexicana como amable y servicial y, por turnos, inaccesible y floja, los migrantes jubilados se definen como los “evaluadores legítimos” de la conducta correcta además de tolerantes de diferencias culturales. A través de esta postulación de identidad construida a través de los juicios de valor sobre los mexicanos, Banks concluye que estas narrativas revelan una tensión entre sus ganas de adaptarse a la cultura local y su deseo de preservar su cultura originaria.

La necesidad de los migrantes estadounidenses en Chapala de posicionarse frente a su nueva cultura se manifiesta en sus caracterizaciones no solo de los mexicanos, sino también de sus propios compatriotas. Hiernaux (2011) nota la descripción despectiva por parte de los estadounidenses en Chapala del “norteamericano feo” y la afirmación paradójica de “no más gringos” (p. 11) que distancia el comportamiento ignorante e indeseable de este grupo de estadounidenses de la conducta buena de las personas que expresan esta clase de juicio. Benson (2013) notó un proceso similar de distanciamiento y distinción en el caso de los migrantes británicos en Francia. Estos migrantes buscan diferenciarse de los turistas británicos u otros migrantes británicos que solo se asocian entre sí al apropiarse de conocimientos locales y así realzar su capital cultural para legitimar su estilo de vida.

El proceso dicotómico de definición de pertenencia evidenciado en los estudios narrativos de migrantes jubilados refleja la indefinición del lugar del migrante en su nuevo ámbito sociocultural. De la misma manera que las narrativas reflejan y construyen los criterios de categorización de sí mismos y de su entorno, sus condiciones materiales y sus prácticas sociales constituyen una parte fundamental de la definición de su lugar y pertenencia social. Entre los pocos estudios que se centran en la comunidad extranjera en Chapala, el estudio de Rojas et al. (2014, p. 266), basado en una encuesta de 375 residentes estadounidenses en el lago de Chapala y San Miguel de Allende, proporciona datos importantes para entender la realidad económica y social de esta comunidad migrante. Entre otros hallazgos, encontraron una extremadamente alta incidencia de relaciones sociales entre estadounidenses dentro de la comunidad

migrante, con el total combinado de 91.6% de participantes indicando que se juntan semanalmente (44.3%) o diariamente (47.3%) con otros residentes estadounidenses. También hallaron que 53.1% de los entrevistados contactan a amigos y familiares cada semana y que más de 79% regresan a Estados Unidos al menos una vez por año. Sin embargo, notaron una diferencia interesante entre las ganancias de las dos comunidades: 15% de los residentes estadounidenses de Chapala reciben un salario anual de menos de 11 000 USD –que está por debajo de la línea de pobreza en Estados Unidos para este año (DeNavas-Walt y Proctor, 2015)– comparado con 5% de residentes de San Miguel de Allende (Rojas et al., 2014, p. 271), una diferencia que según los investigadores explica la frecuencia menor de las visitas a Estados Unidos de los residentes de Chapala. Los datos sobre estas dos comunidades de migrantes jubilados, junto con las respuestas algo ambivalentes respecto del contacto con la comunidad mexicana y su pertenencia a esta nueva sociedad, señalan algunas de las realidades básicas que conforman la experiencia migrante en Chapala y su relación ambigua con la sociedad y cultura mexicana.

A partir de estas investigaciones, podemos confirmar la presencia de una tensión entre la cultura anterior de Estados Unidos y el nuevo ámbito cultural en México que se manifiesta en las narrativas sobre mexicanos y otros estadounidenses y que implica un proceso activo de replanteamiento de las fronteras de pertenencia y diferenciación. También es pertinente a la investigación de identidad de los migrantes estadounidenses en Chapala el estudio de Rojas et al. (2014) sobre la situación económica de estos migrantes jubilados y las relaciones e interacciones sociales que mantienen en Estados Unidos y en México. Estos dos elementos –la negociación activa de identidad evidenciada en las narrativas de los migrantes estadounidenses, y la realidad social y económica que define su vida en México– son aspectos claves para entender el proceso de adaptación de los estadounidenses en la región de Chapala y será esencial revisarlos y puntualizarlos en la investigación propuesta.

La comunidad extranjera en la región del lago de Chapala

Los autores que han estudiado la comunidad de jubilados norteamericanos en el área de Chapala con más profundidad –Truly (2001, 2002, 2006), Stokes (1981) y Croucher (2009)– ofrecen descripciones más detalladas sobre la vida cotidiana de los migrantes y sus relaciones sociales entre sí, con los mexicanos, y con familiares y amigos en Estados Unidos.

Stokes y Truly describieron la organización social de la comunidad extranjera de la región de Chapala y algunos elementos que definen sus fronteras. Aunque Truly aborda este tema desde el campo de la geografía y Stokes desde

la antropología, los dos notan la evolución de la comunidad migrante en la región de Chapala: el primer flujo de bohemios y artistas empezó en los años 1920; después le siguió la fundación de una comunidad más formal a partir de los años cincuenta, conformada por muchos veteranos de guerra; a partir de los setenta y hasta la fecha, ha sucedido el crecimiento de la comunidad jubilada y la proliferación sucesiva de negocios y servicios dirigido a cubrir sus necesidades (Truly, 2001; Stokes, 1981). Truly (2001, 2002) sugiere que percibía una nueva oleada de migrantes estadounidenses cuando realizó su estudio, quienes importaban un estilo de vida de Estados Unidos –visible en los tipos de asentamientos “agringados” en cotos alejados– y tenían menos relaciones con la comunidad mexicana.

El estudio que realizó Stokes (1981) sobre la comunidad extranjera en la región de Chapala en los años setenta ofrece una perspectiva histórica con la cual podemos contrastar esta aseveración de Truly. Stokes (1981, pp. 76-77) nota la presencia altamente visible de organizaciones que ella caracteriza como “aparatos de la cultura estadounidenses” que crean formas y símbolos familiares a través de los cuales reproducen la cultura norte-americana en la comunidad de Chapala. Muchas de estas organizaciones fueron formadas en los años cincuenta y sesenta y cuentan con una membresía casi exclusivamente estadounidense, lo cual evidencia una medida de institucionalización y formalización de la cultura de la comunidad extranjera 50 años antes a la época en que Truly lleva a cabo su estudio. Los cotos alejados que menciona Truly también tenían presencia desde mucho antes: Chula Vista, uno de los cotos más grandes de la zona, fue construido en los años cincuenta y, según datos recuperados de la lista de miembros de la Lake Chapala Society (una de las organizaciones principales de la comunidad extranjera), en 1979 casi 15% de la población extranjera vivía en este coto (Stokes, 1981, p. 45).

Aunque existen pocas investigaciones previas sobre la comunidad extranjera de Chapala, verlas en yuxtaposición ayudará a evaluar las narrativas presentadas acerca de la comunidad foránea de Chapala con un ojo crítico. Será importante tomar en cuenta la larga historia de una presencia “típicamente” norteamericana en la colonia mientras evaluamos los cambios en la evolución de la comunidad (por ejemplo, la presencia de cadenas como Walmart) y otros aspectos que no caben tan fácilmente bajo la etiqueta de influencia norte-americana (a saber, el gusto persistente por la artesanía mexicana). Es igualmente importante tener en cuenta la diversidad regional, económica y cultural de la población migrante en Chapala (véase Rojas et al., 2014). Las diferencias de capital económico y cultural tendrán un efecto en los objetos que los migrantes estadounidenses pueden o se interesan por comprar y las diferencias de competencia en el habla

del español también moldearán las relaciones que tienen con la comunidad mexicana.

Cómo caracterizar las relaciones que tienen los migrantes estadounidenses con la comunidad mexicana es una cuestión central en este proyecto para poder definir su proceso de adaptación y el significado que tiene el desarrollo de su gusto por la artesanía mexicana. Como indica Stokes (1981), el monolingüismo común en la comunidad estadounidense además del alto número de asociaciones voluntarias y sus actividades filantrópicas pueden servir para reforzar distinciones y separaciones entre la comunidad estadounidense y mexicana de Chapala y afirmar autoridad cultural. Estas actividades apuntalan el poder cultural y económico de la comunidad extranjera, en parte, argumenta Stokes (1981, p. 160), para recompensar su falta de poder judicial en la sociedad mexicana. Cabe notar que la gran cantidad de asociaciones filantrópicas en Chapala –entre las cuales la Feria Maestros del Arte es una de las más importantes– representa una tendencia generalizada de voluntariado entre migrantes jubilados en México (Kiy y McEnany, 2010; Rojas et al., 2014) lo que establece a la vez una conexión social con la comunidad local y subraya la distinción cultural y económica que menciona Stokes. Haas (2013) nota la función doble de asociaciones filantrópicas en comunidades de migrantes jubilados en su investigación del voluntariado de británicos jubilados en la Costa Blanca en España: “por un lado, sirve como un catalizador para la convivencia interna, mientras por el otro lado, sirve hacia el exterior como un medio de integración en la sociedad española” (p. 1391). Dada la importancia de asociaciones filantrópicas en otros casos de MIR y las numerosas organizaciones voluntarias en la región del lago de Chapala (la principal para esta investigación es la Feria Maestros del Arte), es una parte importante de la presente investigación analizar la función y consecuencias que tiene la participación en estas asociaciones en la estructuración social de la comunidad estadounidense.

Las constelaciones nuevas de conexiones sociales y las nuevas maneras establecidas de distinguirse a través de definiciones de capital cultural llevan a Stokes y otros investigadores de migrantes jubilados (Casado-Díaz et al., 2014; Oliver y O’Reilly, 2010; Zechner, 2017) a considerar las comunidades que forman campos sociales únicos (y no solo formas de organización social derivadas de su país de origen). Croucher (2009) respalda esta caracterización en su uso del término “transnacional” para categorizar a las comunidades migrantes de Chapala y San Miguel de Allende que forman nuevos estilos de vida e identidades mientras que guardan conexiones sociales, culturales, económicas y políticas con Estados Unidos. Croucher hace hincapié en el papel de la tecnología en las vidas de los migrantes estadounidenses en Chapala, que les permite guardar

contacto con sus familiares en Estados Unidos y consumir productos mediáticos y noticias estadounidenses. Estos hábitos guardan y refuerzan lazos sociales y culturales con Estados Unidos, pero, al mismo tiempo, los migrantes en Chapala están involucrados en la vida social y cultural en México. Croucher (2009, p. 141) nota que estas prácticas diametralmente opuestas son compatibles y que la pertenencia migrante se caracteriza por ser múltiple y fluida.

Migración, materialidad y consumo: el gusto en relación con la migración

El enfoque que adopta esta investigación sobre la transformación del gusto en relación con la migración es poco común en estudios migratorios, y aún menos en estudios sobre la MIR. Esta omisión de la consideración del gusto en casos de migración y los temas relacionados de la cultura material y el consumo se debe en parte a la propensión general de tratar el consumo en términos normativos, condenándolo de acuerdo con la tradición marxista como un materialismo vacío que reproducen de forma automática las masas (Miller, 2006). En cambio, esta investigación considera el consumo como un proceso activo, más en consonancia con la visión de Michel de Certeau (1999) sobre el consumo como la “otra producción”. Acorde con esta línea de razonamiento, se considera el consumo como una relación dinámica entre personas y objetos, donde la cultura material no es un código semiótico a través del cual se puede descifrar la cultura, sino parte constitutiva de la cultura, vida e identidad de las personas. El arqueólogo Christopher Tilley (2006) articula claramente este dinamismo entre personas y objetos:

La cultura material es así inseparable de la cultura y la sociedad humana. No es un subconjunto de ninguno de los dos, una parte o un dominio de algo que es más grande, extendido o significativo, sino constitutivo. La cultura y la cultura material son dos caras de la misma moneda. Están relacionadas de manera dialéctica, en un proceso constante de ser y de acontecer; son de índole procedimental en vez de entidades estáticas o fijas (p. 61).

Según esta visión de la cultura material, las cosas no son meros símbolos que representan y comunican ideas y significados fijos. En cambio, forman parte del proceso de significación, entrelazados con (y no solo reflejos de) valores y relaciones sociales.

En los últimos años se nota un interés creciente en la promoción de estudios que conectan la migración con la cultura material. Cangbai Wang (2016) señala

la necesidad de corregir el “punto ciego” en estudios de migración donde se consideraba a las personas de forma separada de los objetos. Por el contrario, señala el autor, es necesario inspirarnos en la directriz de Tilley, Keane, Küchler, Rowlands y Spyer (2006) de examinar “cómo las personas forman objetos y los objetos forman personas” (p. 2). Tal tipo de investigación permite ver cómo las cosas funcionan como herramientas de negociación en el proceso de posicionamiento del migrante.

Los estudios que han adoptado una perspectiva dinámica sobre la relación entre la cultura material y el cambio social analizan cómo influye la cultura material en la definición de pertenencia e identidad en la vida de los migrantes. Al estudiar el papel de cierto estilo de ropa (Arev, 2018), las posesiones personales (Mehta y Belk, 1991), el consumo alimentario (Wallendorf y Reilly, 1983), o la decoración y el amueblamiento del hogar (Hadjiyanni, 2009; Mazumdar y Mazumdar, 2016; Savaş, 2014), se busca explorar cómo los objetos y el consumo promueven, reflejan o se conectan con un estilo de vida o una identidad social. La ventaja que ofrece este enfoque en lo material, en vez de solo lo narrativo, es la posibilidad de examinar el significado que está atribuido de forma explícita por los migrantes a ciertos objetos, pero también la importancia de aquellos objetos en función de su uso y posición en la vida diaria. De ese modo, el análisis de los objetos y patrones de consumo arroja luz sobre “las estrategias planeadas y no planeadas de integración y posicionamiento” y la capacidad de las cosas de “juntar a personas y de diferenciar entre ellas” (Rosales, 2017, p. 349).

Mientras la tradición de conectar la cultura material con la pertenencia y posición social es el legado de Bourdieu (1979/1998) y su análisis del gusto como capital cultural, la aplicación de esta perspectiva del significado social del gusto a situaciones de migración implica nuevas preguntas sobre la función de lo material en circunstancias cultural y socialmente ambiguas. La cuestión central de la definición de pertenencia e identidad sociocultural está abordada en distintas maneras, teórica y metodológicamente hablando. Muchos de los estudios sobre la cultura material en casos de migración parten de la premisa que hay ciertos objetos y estilos de decoración que reflejan o sustentan vínculos con la cultura original del migrante. En esta línea, el estudio comparativo de Mehta y Belk (1991) sobre las posesiones favoritas de residentes de Bombay y las de los migrantes de Bombay que viven en Estados Unidos recalca el “pastiche” de consumo entre los migrantes, quienes por un lado, se adaptan de forma parcial al individualismo y materialismo estadounidense, visto en sus casas grandes, la exhibición del arte de sus hijos y las posesiones que expresan su identidad personal, y por el otro lado, demuestran una valorización realzada por tradiciones y valores indios a través de santuarios familiares y artefactos que les conectan

con su patria. Los estudios de la decoración de casas de inmigrantes hmong, somalí y mexicanos en Minnesota de Hadjiyanni (2009) y de los vietnamitas en California de Mazumdar y Mazumdar (2016) también recalcan las maneras en que los migrantes modifican sus hogares de acuerdo con sus valores culturalmente distintos a los de su nuevo lugar de residencia.

Estos estudios plantean una visión de la vida de los migrantes como la negociación de dos culturas, donde la cultura material que se desarrolla en las comunidades y los hogares migrantes se presenta como una forma de resolver la diferencia cultural y forjar un lugar a través de una estética y un consumo híbrido. Savaş (2008), quien estudió el “gusto diaspórico” de la comunidad turca en Viena, cuestiona este concepto de hibridación.

Encarcelados en el concepto de “dos culturas”, los estudios sobre objetos en los contextos de diáspora o migración suelen pasar por alto las *particularidades* de las formas de cultura material y los posicionamientos culturales que aquellas construyen y expresan (p. 57).

En cambio, Savaş sugiere que igual que la identidad cultural de los migrantes, los significados que tienen los objetos no son forzosamente fijos. Por lo tanto, para aprehender las particularidades y transformaciones culturales de las comunidades migrantes es necesario abordar la investigación del gusto y de la cultura material de forma etnográficamente informada. La tesis doctoral de Savaş (2008) ejemplifica tal abordaje a la cultura material en su análisis del gusto “rústico” (*taşralı*), sobre todo por muebles, que se ha desarrollado en la comunidad turca en Viena. Savaş investiga este gusto dentro de las dinámicas sociales convergentes de la decisión de los migrantes turcos de quedarse en Viena de forma permanente, los hábitos internalizados de frugalidad, el posicionamiento social dentro de la comunidad turca en Viena, y la intervención de distribuidores mobiliarios. Al situar el gusto por este estilo de muebles dentro de estas distintas dinámicas, Savaş concluye que el gusto *taşralı* es una suerte de “tradición inventada”, distintiva de los procesos y rutas de desplazamiento y residencia de los migrantes y los objetos.

Otro estudio que presenta la posibilidad de la emergencia de un nuevo gusto que no se reduce a la mezcla de distintas tradiciones culturales es la investigación comparativa de Wallendorf y Reilly (1983), que contrasta las muestras de los desechos de residentes de la Ciudad de México, y chicanos y angloamericanos en el suroeste de Estados Unidos. A contracorriente del supuesto tradicional en que el comportamiento de consumo del inmigrante refleja una mezcla de las dos culturas en cuestión, los autores hallaron un consumo alimentario

de los sujetos chicanos que no se conformó con el de su cultura de origen ni con el de su residencia. Al notar que el alto consumo de productos como carne, huevos y pan blanco entre chicanos se asemeja a los patrones anteriores de consumo estereotípico de angloamericanos, los autores conjeturan que el consumo de los chicanos refleja su adaptación a una concepción internalizada de la vida en Estados Unidos.

La emergencia de los nuevos gustos en comunidades migrantes que señalan los estudios de Savaş (2008) y Wallendorf y Reilly (1983) prepara el terreno para el análisis del gusto por la artesanía mexicana en la comunidad de estadounidenses en Chapala que propone esta investigación. A todas luces el surgimiento de un nuevo hábito de consumo: el gusto por la artesanía mexicana, será analizado de forma relacional, de acuerdo con una concepción del gusto y la cultura material como los medios concretos a través de los cuales contradicciones culturales están resueltas en la vida cotidiana (Miller, 1998). De esta forma, se busca situar el gusto en las relaciones concretas y prácticas habituales de la comunidad estadounidense de la región de Chapala para elucidar cómo se relaciona con la pertenencia y posición social que los migrantes estadounidenses forjan en su nuevo lugar de residencia.

CAPÍTULO II

Marco teórico: el gusto y la adaptación de los migrantes jubilados

La adaptación migrante y el gusto: cambio social y cultural

La comunidad extranjera de la región del lago de Chapala ocupa un espacio social ambiguo. A pesar de su apariencia de ser un satélite norteamericano, donde en partes se escucha más inglés que español, sus residentes estadounidenses viven en México, varios por muchos años y sin planes de regresar a Estados Unidos, y a lado de habitantes mexicanos. La cercanía geográfica y aparente lejanía cultural de los jubilados estadounidenses de la comunidad mexicana requiere la reevaluación de su pertenencia y su lugar por parte de los estadounidenses, y la definición y negociación de sus relaciones sociales con los mexicanos. La forma que toman estos procesos de adaptación es notoriamente difícil de definir. La manera particular en que alguien se adapta a un nuevo lugar depende de un sinfín de factores entremezclados: el lugar de origen del individuo, sus recursos económicos, su capital social, sus motivos y valores personales, normas colectivas, las políticas migratorias, su estatus migratorio, las instituciones y prácticas sociales de su lugar de destino, y las configuraciones que resultan de las distintas combinaciones de estos factores.

Frente a esta ecuación enredada, un enfoque que ofrece un punto de entrada para organizar el análisis de la adaptación migrante es la concepción de fronteras. Aunque el empleo del concepto de fronteras (por sí, una palabra bastante común y poco técnica) existe en otros campos académicos, en estudios migratorios ha sido usado para focalizar la dinámica de la definición de pertenencia involucrada en la adaptación migrante. Zolberg y Long (1999), quienes presentaron uno de los primeros trabajos centrados en la cuestión de fronteras sociales y simbólicas en la migración, sintetizan la importancia de la delineación de fronteras en la adaptación migrante por ser el proceso dialéctico a través del

cual se define quiénes son “nosotros” y quiénes “no son nosotros”. La demarcación de esta división es interactiva y se determina a través de negociaciones entre migrantes y miembros del país anfitrión (aunque con relaciones de poder normalmente asimétricas). También es un proceso multidimensional, donde las negociaciones de fronteras de división y pertenencia social giran en torno a diferentes componentes culturales. En este proyecto se propone analizar la dimensión cultural del gusto por la artesanía mexicana que cultivan los estadounidenses en Chapala como un sitio de negociación cultural, que involucra el posicionamiento de los migrantes estadounidenses frente a la cultura mexicana y la definición de su propio lugar en su nuevo contexto social.

El marco teórico para abordar la relación entre el gusto por la artesanía y la definición de pertenencia y lugar que implica la adaptación social se construye a partir de una fusión de tres tradiciones intelectuales: a) el estudio de fronteras sociales y simbólicas en estudios migratorios y su papel en la definición de pertenencia social; b) la relación del cambio cultural con el cambio social, sobre todo en conexión con la propuesta (y las críticas) de la hibridación; c) el análisis del sentido social del gusto, que parte de la interpretación de Bourdieu.

De estas tres líneas de investigación pretendo formular un enfoque analítico que concibe el gusto por la artesanía como una dimensión cultural de un fenómeno social. En las secciones que siguen, voy a profundizar en estas contribuciones teóricas de los campos de estudios migratorios, sociología y cultura material, y precisar cómo las enlazo para guiar el análisis del gusto por la artesanía mexicana en el proceso de adaptación de los jubilados estadounidenses de Chapala.

El concepto de fronteras

Tradicionalmente ha existido un hincapié investigativo sobre las causas y efectos del cambio migratorio, tanto respecto de la mudanza misma como los resultados subsiguientes de la presencia de los migrantes en su nuevo país de residencia: ¿por qué se mudan?, ¿qué les impulsa o atrae a tal país?, ¿por qué se asimilan, o bien, por qué no?, etcétera. Aunque estas preguntas siguen siendo centrales en el estudio de la migración, desde los años ochenta, en conexión con el “giro cultural”, se ha evidenciado un interés creciente por la experiencia misma de la migración, y la inscripción de la migración en procesos más amplios de cambio social (King, 2012; Pisarevskay, Levy, Scholten y Jansen, 2019).

Con este reposicionamiento analítico, surgieron cuestionamientos profundos sobre la definición del contexto en el cual transcurren procesos de adaptación e integración migratorios, además del papel del migrante en estos procesos. En cuanto al contexto, la consideración de los procesos contemporáneos de globalización generó objeciones a la centralidad hasta entonces acor-

dada al Estado-nación como el escenario principal de procesos sociales (Taylor, 1994) y el concomitante “nacionalismo metodológico” (Wimmer y Glick Schiller, 2002), y dio pie a nuevas conceptualizaciones del espacio, como los *ethnoscapes* (Appadurai, 1991) o la propuesta influyente de transnacionalismo, que propone procesos de formación de comunidades ligados a múltiples territorios internacionales (Schiller et al., 1992). Junto con este desafío a la primacía del Estado nacional en estudios migratorios, la caracterización de los migrantes mismos y su papel en los procesos migratorios han evolucionado. Anteriormente retratado casi exclusivamente en términos étnicos y nacionales, el migrante fue concebido como parte de un bloque homogéneo y su asimilación a su nuevo país fue estudiado como un proceso unidireccional en que el migrante se vería obligado a adaptarse a la estructura social y costumbres estables de su entorno. En contraste con esta imagen uniforme y pasiva del migrante, enfoques como el transnacionalismo y los estudios sobre la experiencia subjetiva del migrante –a través de “narrativas de migración” (Fielding, 1992)–, han subrayado la agencia y la individualidad del migrante.

Sin embargo, con el afán de corregir las limitaciones del sesgo nacionalista y los modelos deterministas de adaptación migratoria que padecieron los enfoques previos, las propuestas iniciales de la desterritorialización y particularización de procesos migratorios representaron un movimiento pendular que parecía minimizar demasiado la influencia del contexto concreto y los constructos nacionales. Mientras que es menester liberar el estudio de la migración de los confines estructurales homogeneizantes y estáticos del “nacionalismo metodológico”, tampoco es productivo abstraer los procesos migratorios de sus entornos geográficos y sociales y las estructuras que les dan forma, representándolos como casos particulares y subjetivamente determinados (Sassen, 1997; Wimmer y Glick Schiller, 2002). Los investigadores del transnacionalismo han resuelto la contraposición entre procesos globales desterritorializados y su manifestación local con el concepto de translocalismo, que enmarca procesos migratorios dentro de la intersección de lo global en espacios concretos de ciudades y barrios. El abordaje propuesto por el translocalismo suele tomar como punto de partida las redes que forman migrantes individuales y el campo social que generan estas redes (Schiller y Çağlar, 2009). Por lo tanto, una de las limitaciones de este enfoque es que ignora la lógica que subyace en la formación de redes y campos sociales en procesos migratorios.

Dirigir nuestra atención a las dinámicas que forman o sostienen relaciones sociales en los procesos migratorios nos conduce a considerar cómo los factores contextuales concretos junto con los intereses del migrante estructuran las demarcaciones sociales que unen y dividen a la gente. Desplazar el enfoque

desde los resultados sociales de los procesos migratorios hacia las experiencias subjetivas y la lógica que los subyacen, nos permite explorar con lujo de detalles las nuevas delimitaciones de pertenencia que surgen en casos de migración. Así evitamos reproducir un “nacionalismo metodológico”, tanto respecto de una visión esencialista de los migrantes que presupone de antemano la existencia de ciertas cualidades etno-nacionales que determinan su trayectoria de adaptación, como en relación con una reducción de su nuevo país de residencia a una sociedad cultural y socialmente homogénea.

Pero, ¿cómo abordar la lógica que subyace al replanteamiento de asociaciones y divisiones sociales en casos de migración; una lógica, además, informada por intereses individuales tanto como estructuras contextuales? El concepto de fronteras simbólicas –un término amplio que refiere a “las distinciones conceptuales que hacen actores sociales para categorizar objetos, personas, prácticas, y hasta el tiempo y el espacio” (Lamont y Molnár, 2002, p. 168)– a pesar de su generalidad, sirve para reconocer distinciones sociales e identificar su lógica subyacente.

Originalmente propuesto por el antropólogo Fredrik Barth (1969) para analizar por qué ciertas fronteras étnicas fueron mantenidas en situaciones de movilidad humana, este concepto figurativo de fronteras se aleja de una visión esencialista de la diferencia cultural, basada en características y costumbres perennes que individuos de ciertas naciones “poseen”. En cambio, Barth plantea que las divisiones entre grupos étnicos no son equivalentes a la suma total de diferencias “objetivas”, sino únicamente de las diferencias que los actores mismos consideran relevantes. Es la frontera la que define el grupo y organiza su interacción con los demás, no los elementos culturales que acota.

El concepto de fronteras simbólicas ha existido de manera implícita en los estudios sociológicos, antropológicos y comunicológicos que trataron las distinciones conceptuales que hacen los individuos y las sociedades para organizar la realidad que experimentan y definir su lugar en el mundo. El empleo explícito del término, procedente de la formulación de Barth (1969), es relativamente reciente, y se concentra en estudios de etnicidad, migración y sociología cultural. Michèle Lamont representa una de los promotores principales del uso analítico de fronteras. Lamont destaca la utilidad del concepto de fronteras simbólicas como un medio para la comparación interdisciplinaria de la formación de fronteras en contextos y niveles distintos (Lamont y Molnár, 2002, p. 168). Como un término que se centra en las distinciones creadas y creídas en que se fundamentan distinciones sociales, tiene utilidad en estudios sobre la identidad colectiva y nacional; distinciones y desigualdades basadas en clase, etnicidad y género; inmigración y experiencias interculturales, y juicios estéticos y éticos

(Lamont y Fournier, 1992; Lamont y Molnár, 2002; Pachucki, Pendergrass y Lamont, 2007).

Este enfoque al análisis del cambio (o permanencia) de demarcaciones sociales que rescata el dinamismo dialéctico inherente en la diferenciación identitaria y cultural, ha sido aplicado en estudios migratorios por Shibutani y Kwan (1965), Zolberg y Long (1999), Alba y Nee (2003), y Wimmer (2013). Estos estudios, al indagar sobre la construcción simbólica de las fronteras sociales que definen pertenencia y exclusión, también contextualizan este proceso en el orden jerárquico de la sociedad en cuestión. Como señalan Alba y Nee (2003), con referencia a la propuesta de Shibutani y Kwan que conecta los procesos que rigen la construcción simbólica de diferencia a los intereses económicos y de estatus de los actores en el nivel comunitario, se propone una visión de

(...) un sistema estable de estratificación étnica empotrado no solo en arreglos informales –normas, costumbres y convenciones sociales que operan al nivel micro-sociológico– pero también en un orden institucional en el cual el grupo dominante mantiene su posición y privilegios a través del control de instituciones, el estado, y fuerzas coactivas (p. 32).

Las ventajas del abordaje analítico asociado con el término de frontera simbólica/social son múltiples: brinda una perspectiva no determinista de la diferenciación social, posibilitando el análisis agudo y ágil de la lógica simbólica que subyace a la transformación de las fronteras sociales en situaciones de cambio sociocultural; tiende un puente entre la influencia de la agencia individual y la estructura socioeconómica, y finalmente abre paso para la apreciación de la experiencia subjetiva del migrante, sin perder de vista su posicionamiento y el poder en su entorno concreto.

Al aplicar el concepto de fronteras al caso de migración de los estadounidenses jubilados de Chapala, se buscará conectar la cuestión de adaptación y pertenencia social, que comúnmente constituye un enfoque principal en estudios migratorios, con el tema tradicionalmente disociado del cambio cultural visto a través de la adopción del gusto por la artesanía mexicana en este grupo migrante.

Asimilación: fronteras móviles en la adaptación social

En estudios migratorios, el concepto más asociado con la cuestión de pertenencia y adaptación migrante –y también, el concepto más polémico– ha sido la asimilación. Hasta hace poco, el término asimilación connotó un proyecto nacionalista que busca erradicar todo rasgo extranjero de los migrantes. Sin

embargo, como notaron Alba y Nee (2003) y Kivisto (2005), el término originalmente no incluyó los tonos etnocéntricos y homogeneizadores que posteriormente llegó a adquirir a través de políticas nacionales. En una primera definición, el sociólogo Robert Park, reconocido como una de las figuras principales en el desarrollo del término, y su colega en la Universidad de Chicago, E. W. Burgess, describieron la asimilación como “un proceso de interpenetración y fusión en el cual personas y grupos adquieren las memorias, sentimientos y actitudes de otras personas y grupos y, al compartir su experiencia e historia, están incorporados con ellos en una vida cultural común” (Alba y Nee, 2003, p. 19). Esta definición, en vez de concebir la asimilación como el propósito de una política pública de dominar y envolver a un grupo étnico, borrando sus características distintas, la presenta como un proceso recíproco, en el que hay un intercambio bidireccional de experiencias que resulta en un acercamiento mutuo. A pesar de los matices conceptuales presentes en esta temprana definición, asimilación subsecuentemente asumió un carácter unidireccional, descrito por Herbert Gans (1979) como *straight-line theory* (teoría de la línea recta), donde al final un grupo étnico es absorbido en la sociedad mayoritaria receptora.

El renacimiento del término a partir de los años noventa fue ocasionado por críticas dentro del campo de estudios migratorios. Peter Kivisto (2005) resume algunas de estas contribuciones críticas que cuestionaron supuestos operativos en la aplicación del concepto de asimilación. Apoyado en Marcelo M. Suárez Orozco (2002), Kivisto (2005, p. 18) critica la visión de que los inmigrantes cortan lazos con su país natal, que la posición socioeconómica del inmigrante mejora en función de su tiempo en el país receptor, y que el país receptor es homogéneo, ignorando sus dinámicas sociales y diversidad propia. Kivisto también señala a Barkan (1995), Rumbaut (2005), Gans (1997) y Yinger (1994) como autores quienes han recuperado el sentido bidireccional sugerido en la definición original de Park y Burgess y promovido una perspectiva más dinámica de la asimilación.

Uno de los replanteamientos más completos de la asimilación es el expuesto por Alba y Nee (2003, pp. 37-38), en el cual las instituciones desempeñan un papel central al establecer las normas de acción social legítima. Con este mayor peso asignado a las instituciones, los autores argumentan que los individuos actúan en acuerdo con *context-bound rationality* (racionalidad dirigida por el contexto) donde, en lugar de concebir la racionalidad como el impulso de perseguir objetivos conforme a la maximización de beneficio propio, los actores sociales son vistos como motivados a actuar en función de una evaluación de costos y beneficios que dependen de sus creencias culturales y el concomitante ambiente institucional. A continuación, los autores indican varios mecanismos

centrales en la determinación de las trayectorias de adaptación de migrantes: a) los mecanismos institucionales, que determinan los incentivos para la acción, diferenciados en función de la configuración específica de un grupo en una sociedad; b) la acción intencional de los migrantes (que es moldeada por creencias culturalmente informadas e institucionalizadas); c) los mecanismos de red, que definen como “los procesos sociales que monitorean y refuerzan normas dentro de grupos estrechamente unidos” (Alba y Nee, 2003, p. 42) que implica una interacción e intercambio entre actores que permite la acción grupal con el propósito de lograr metas comunes, y finalmente, de una importancia particular para este proyecto, d) las formas de capital, como económica, social o humana-cultural (human-culture), esta última definida como abarcando capital adquirido por educación, experiencia profesional, competencia lingüística y referencias y gustos culturales.

Esta propuesta teórica, además de refinar el concepto de asimilación, diversificando sus manifestaciones y trayectorias en función del grupo migrante y el contexto social en cuestión, también apunta a la centralidad de la frontera social que perdura después de que la frontera física ha sido atravesada. Alba y Nee (2003) definen una frontera social como una “distinción categórica que reconocen los miembros de una sociedad en sus acciones cotidianas y que afecta sus orientaciones mentales y acciones de unos para con otros” (p. 59). La distinción en que se basa la frontera social no descansa sobre un solo marcador de diferencia (color de piel, capital económico, idioma) sino en varios puntos de disimilitudes sociales y culturales. En la misma medida que los procesos de asimilación, las fronteras sociales también se transforman. Pero, aunque los autores pretenden ofrecer una explicación de por qué la asimilación ocurre, señalando los mecanismos causales en el nivel individual, grupal e institucional, reconocen que los cambios de las fronteras sociales son un problema particularmente espinoso que su teoría no abarca (Alba y Nee, 2003, p. 60).

Es justamente en este problema espinoso donde se encuentra el meollo de la experiencia migrante. Las fronteras sociales que existen para los migrantes norteamericanos –y las fronteras simbólicas que las afianzan– moldean sus acciones hacia sus compatriotas y los ciudadanos mexicanos. Al establecer las fronteras sociales y simbólicas que operan en la comunidad extranjera, definimos también el lugar que se forjan los migrantes en su nuevo entorno. Alba y Nee (2003, p. 60), aunque no esquematizan las características y dinámicas de las fronteras sociales en grupos migrantes, nombran tres tipos ideales de procesos de cambios de fronteras que corresponden a diferentes procesos de asimilación: cruce de frontera, desdibujamiento de frontera y desplazamiento de frontera.

El primer proceso de cruce de frontera representa la asimilación en el nivel individual: “alguien se mueve de un grupo a otro sin que ocurra ningún cambio substantivo en la frontera misma” (Alba y Nee, 2003, p. 60). En cambio, el desdibujamiento de frontera resulta del debilitamiento de la distinción significativa que sustentó la frontera social. El desdibujamiento de frontera, a pesar de ser un fenómeno grupal, varía en su alcance: puede estar limitado a ciertos miembros de un grupo y no a otros, como ocurre entre individuos que viven en barrios integrados comparados a los que viven en enclaves separados. El tercer proceso, el desplazamiento de fronteras, es la continuación del desdibujamiento, donde la frontera social es replanteada para que los que antes fueron extranjeros se transformen en iniciados (Alba y Nee, 2003, p. 61).

Ventajas y problemas de la aplicación del modelo de asimilación a la comunidad extranjera de Chapala

El modelo de asimilación ofrece algunas herramientas útiles para abordar la problemática de definir las fronteras sociales en la comunidad extranjera de Chapala y la empresa de describir su relación con la comunidad mexicana. Un primer aporte del modelo es su reconocimiento de la sociedad mayoritaria del país de destino y el papel que juega en el proceso particular en que los grupos migrantes se incorporan a esta nueva sociedad. La sociedad destinataria, su cultura, su percepción de los miembros de un grupo étnico y sus relaciones con ellos, es parte integral de la experiencia migrante y subraya la existencia de las fronteras simbólicas generalizadas que sostienen las distinciones sociales. Además de considerar la influencia de la sociedad de destino en la incorporación de inmigrantes, el modelo de asimilación, al concebir esta como un proceso, ofrece un marco flexible para evaluar diversas situaciones de integración social y cultural. Alba y Nee (2003) arrojan luz sobre el papel de las instituciones al incentivar o desincentivar ciertas acciones, mientras que consideran a la vez la acción intencional del agente individual, sus redes sociales, y sus formas de capital. Este enfoque basado en la racionalidad dirigida por el contexto logra salvar la distancia entre enfoques micro-macro de los procesos de adaptación en comunidades migrantes. Como consecuencia, la teoría de asimilación de Alba y Nee ofrece una visión más comprehensiva y operacional de los factores que determinan el lugar que ocupa, social y simbólicamente, un grupo migrante en su nuevo país.

Sin embargo, es necesario reconocer las maneras patentes en que la comunidad extranjera de Chapala no se ajusta a los patrones generales de integración señalados por esta teoría. Como caso de migración de retiro, los residentes extranjeros de Chapala divergen de las características normalmente compartidas

entre migrantes en los siguientes aspectos: aunque varios migrantes en Chapala trabajan, abriendo restaurantes o empresas inmobiliarias que sirven a la comunidad extranjera, la mayoría no, o solo de modo ocasional y menos formal; dada su edad y los propósitos de retiro que los impulsan a mudarse a México, la gran mayoría de los migrantes de Chapala representan una sola generación de migrantes.

La primera característica, la falta de necesidad de trabajar, representa una ausencia de motivación para asimilarse que en la mayoría de los casos de migración es crítica. Al no requerir una fuente de ingreso de su país destinatario, los migrantes norteamericanos no tienen el mismo incentivo para adquirir competencias lingüísticas y culturales que atenuarían las diferencias entre ellos y la sociedad mexicana. La edad promedio de este grupo migrante y el bajo nivel de español que la mayoría tienen cuando llegan a México representa uno de los impedimentos principales para la asimilación. Como notan Alba y Nee (2003), “la comunicación en una lengua materna marca una frontera social esencialmente impenetrable que incluye a los que comparten el mismo origen étnico y a quienes pueden hablar su idioma y excluye a todos los demás” (p. 72).

El hecho de que los migrantes norteamericanos llegan a Chapala motivados por razones de bienestar individual –mejor clima, mayor poder adquisitivo– hace que las dinámicas familiares que suelen estar presentes en las motivaciones detrás de las acciones que realizan los migrantes (mandar remesas, vivir en un barrio integrado para mejorar las oportunidades que tienen sus hijos, etcétera) estén ausentes, o por lo menos no sean centrales para este grupo. Y dado que la asimilación normalmente procede de manera incremental e intergeneracional (Alba y Nee, 2003, p. 38), la ausencia de descendientes de los migrantes norteamericanos junto con su español limitado, parece reducir severamente su potencial grupal para asimilarse a la sociedad mexicana.

Sin embargo, si seguimos a los defensores del modelo de asimilación, haríamos bien en recordar que la asimilación se concibe como un proceso, o como lo describe Yinger (1994), “una variable, no un atributo”. Y como variable, oscila desde “los más mínimos principios de interacción e intercambio cultural hasta la fusión total de los grupos” (p. 176). Aunque Alba y Nee (2003) incorporan el concepto de aculturación en el de asimilación, varios autores proponen hacer una distinción entre asimilación y aculturación para describir estas primeras fases de adaptación. Gans (1997) recalca la diferencia entre los dos conceptos: mientras que aculturación “se refiere principalmente a la adopción por los recién llegados de la cultura (i.e. patrones de comportamiento, valores, reglas, símbolos, etc.) del país receptor (o más bien una concepción en exceso homogenizada y cosificada de ella)”, asimilación en cambio “se refiere a la transición

de los recién llegados desde asociaciones étnicas formales e informales y otras instituciones sociales a sus equivalentes no étnicos accesibles para ellos en el país receptor” (p. 140).

En el modelo de asimilación de Gordon (1964), que es retomado por Morawska (1994) para describir patrones de integración en casos de migración contemporánea, la aculturación figura como un primer subproceso de asimilación que, como la asimilación en general, varía en su grado de expresión. Gordon (1964) hace una distinción entre rasgos y patrones culturales que él denomina intrínsecos, como el gusto musical, un sentido común del pasado, prácticas religiosas, y valores éticos, que estima centrales para una identidad cultural, y otros extrínsecos, como patrones de expresión emocional, vestimenta o dialecto, que considera menos determinantes de la posición que ocupa el grupo migrante en relación con la sociedad receptora.

La distinción presentada por los autores citados entre aculturación y asimilación es a la vez atractiva y problemática. Por un lado, parece necesario distinguir entre la adopción de características culturales más profundas (intrínsecas para Gordon), y las que, en las palabras de Gans (1997), reflejan “una concepción en exceso homogenizada y cosificada” (p. 140) de los migrantes de la cultura de su nuevo país. Sin embargo, la línea que traza Gans entre adaptación cultural (menos significativa) y adaptación social (más significativa) o la jerarquía que propone Gordon para clasificar la importancia de tipos de consumo y gustos culturales parecen distinciones algo artificiales. En parte, su artificialidad se debe a la idea de que aspectos de la vida como el estilo de ropa, los valores y el gusto musical existen en planos separados. Mientras que son, objetivamente, cosas distintas, el hecho de que algunos se presenten como rasgos “superficiales” y otros sean más “profundos”, no implica que no están conectados o reforzados unos con los otros. Ejemplos que demuestran lo contrario incluyen el uso del velo en la comunidad musulmana en Europa o huipiles en la comunidad indígena en México. La importancia de estas prendas no es constante ni unívoca. Dinámicas internas de las comunidades y externas a ellas intervienen en la construcción de su significado.

Es precisamente la particularidad de la comunidad migrante y las dinámicas presentes en su entorno social las que desafían la aplicación general del concepto de fronteras presentes en la propuesta de asimilación. A pesar de la diligencia de Alba y Nee en su consideración de los mecanismos centrales implicados en los procesos de adaptación migrante, tanto de acción individual como de estructuras institucionales, la propuesta de asimilación sigue estando atada a la idea de adaptación como un proceso de cambio fronterizo incremental, en que los migrantes se acercan en menor o mayor medida a la cultura dominante de su

país de residencia, y en el proceso pierden de forma proporcional las características que les alejan de aquella cultura. Aunque los autores buscan remediar el etnocentrismo presente en algunos de los modelos teóricos previos de asimilación, en que solo cambian las minorías mientras que la cultura dominante permanece inalterada, la idea de que la mayoría también cambia a través de la incorporación de nuevos grupos (Alba y Nee, 2003, p. 64) subscribe de igual manera a un modelo en que la frontera de pertenencia se decide a través de una negociación bilateral de dos grupos étnicos o culturales.

Cuando los grupos migrantes están en situaciones de vida en las cuales la asimilación a la corriente principal de su país de residencia parece una posibilidad, el modelo de asimilación de Alba y Nee sirve para evaluar y explicar las posibilidades o trayectorias de asimilación. Sin embargo, mientras que la perspectiva de racionalidad dirigida por el contexto es un marco de análisis útil para cualquier circunstancia migratoria, en ciertos casos de migración, como el de los estadounidenses jubilados de Chapala, hay tantos obstáculos a la asimilación (con base en motivos personales además de limitaciones institucionales o prácticas) que se plantea la pregunta de si la forma de adaptación de estos grupos siquiera podría compararse con la configuración de pertenencia y fronteras sociales presente en los procesos de asimilación.

Sin olvidar los factores institucionales, grupales e individuales en la adaptación migrante señalados por Alba y Nee en su concepto de racionalidad dirigida por el contexto, la siguiente sección rescatará el aspecto cultural de la adaptación que es minusvalorada en el modelo de adaptación asimilativa.

Hibridación: fronteras culturales en disputa

Aunque la hibridación es un término amplio que puede referirse a diferentes fenómenos culturales de mezcla –como ilustra Kraidy (2005, pp. 47-71) en su resumen de la trayectoria histórica de la palabra– aquí consideraremos la definición elaborada por García Canclini. Aunque el enfoque de García Canclini (1989) no proviene estrictamente del campo de los estudios migratorios, su interés en describir los procesos de globalización y particularmente, el efecto que tiene sobre el consumo, uso y producción de artesanía, la hace una perspectiva importante en una discusión sobre procesos de cambio intercultural. El autor acuñó el término de hibridación cultural para impulsar una visión más matizada de cierta caracterización de las relaciones asimétricas de poder globales en que grupos claramente definidos como hegemónicos dominan a los grupos igualmente puros y homogéneos de subalternos. García Canclini (1989) busca insertar en este relato los “procesos ambiguos de interpenetración y mezcla, en que los movimientos simbólicos de diversas clases engendran otros procesos

que no se dejan ordenar bajo las clasificaciones de hegemónico y subalterno, de moderno y tradicional” (p. 255).

En esta definición de hibridación encontramos algunas similitudes con el concepto de asimilación: los dos refieren a un proceso de interpenetración que conlleva cambios culturales para los grupos involucrados (aunque el concepto de aculturación no necesariamente implica cambio cultural de la sociedad receptora). Sin embargo, existe una diferencia sutil pero importante en cómo los dos enfoques conciben esta “interpenetración y mezcla”. Mientras podemos caracterizar la asimilación y la aculturación como procesos de convergencia entre grupos disimilares, García Canclini (1989) describe la hibridación como un encuentro conflictivo, donde intereses disimilares confluyen, pero no necesariamente convergen. En este encuentro ocasionado por procesos de globalización, el autor señala la colisión entre periodos históricos, y entre culturas (particularmente sistemas estéticos), economías y sistemas políticos. Kraidy (2005) destaca que esta visión de hibridación cultural, “formada a la vez por encuentros interculturales antiguos y por dinámicas sociales contemporáneas” ayuda a entender una América Latina moderna marcada por “las mezclas y discontinuidades que han caracterizado el encuentro entre lo moderno y lo tradicional en la historia, y las interacciones entre lo global, regional, nacional, y local que continúan hasta la fecha” (p. 64).

García Canclini analiza la persistencia de la artesanía y el folclor bajo esta perspectiva macro de la globalización y el capitalismo. En dos de sus libros más conocidos, *Culturas Híbridas* (1989) y *Las Culturas Populares en el Capitalismo* (1982), explica la persistencia de la artesanía dentro de un sistema capitalista por las funciones que cumple “en la reproducción social y la división del trabajo necesarias para la expansión del capitalismo” (García Canclini, 1982, p. 90). Pero también señala los subprocesos que conforman este fenómeno mercantil, motivados por “los sectores que resisten el consumo uniforme o encuentran dificultades para participar en él” (García Canclini, 1989, p. 201). Para responder a las demandas de estos sectores

(...) se diversifica la producción y se utilizan los diseños tradicionales, las artesanías y la música folclórica, que siguen atrayendo a indígenas, campesinos, las masas de migrantes y nuevos grupos, como intelectuales, estudiantes y artistas. A través de las variadas motivaciones de cada sector –afirmar su identidad, marcar una definición política nacional-popular o la distinción de un gusto refinado con arraigo tradicional– esta amplificación del mercado contribuye a extender el folclor (García Canclini, 1989, pp. 201-202).

Dentro de los “nuevos grupos” señalados por García Canclini, entran los sujetos de este proyecto, los migrantes norteamericanos de Chapala, y también algunas de sus posibles motivaciones para comprar artesanía: “afirmar su identidad... o la distinción de un gusto refinado con arraigo tradicional”.

Sin embargo, García Canclini centra su análisis de la hibridación en las clases populares, los grupos indígenas asociados con la artesanía, o los artesanos mismos. El consumo de la artesanía de grupos con características más parecidas a las de los estadounidenses de Chapala, como los turistas, no es considerado como un proceso de hibridación cultural. García Canclini (1982) describe el consumo de artesanía del turista como un proceso de pérdida, en vez de un proceso en el cual el objeto artesanal cobra nuevo sentido:

Al disolver el valor de uso de las artesanías en el intercambio indiferenciado de mercancías, o en el casi hueco valor simbólico de “lo indígena”, el capitalismo debe construir identidades imaginarias, fingir recuerdos, subrayarlos, para generar significaciones que ocupen el vacío de aquellas pérdidas. Olvidado el uso de los objetos que ahora sólo sirven para venderse y decorar, ser exhibidos y dar distinción, ignoradas las relaciones con la naturaleza y la sociedad que dieron origen a la iconografía campesina, ¿qué sentido podemos hallar en las formas que aluden indirectamente a ese universo: flores que solicitan lluvias, líneas quebradas para evocar relámpagos (p. 156).

Aunque se podría imaginar este tipo de consumo entre cierta clase de turistas (como aquellos que compran un paquete turístico a Cancún), los estadounidenses de Chapala demuestran rasgos que resisten la clasificación bajo este perfil. Por lo general, los consumidores de artesanía en Chapala tienen contacto directo con artesanos, gracias a la organización anual de la Feria Maestros del Arte, que trae a artesanos de todo México a Chapala, los tianguis artesanales organizados cada semana en Ajijic, la proximidad de los talleres de artesanos en Tonalá, y también la decisión tomada por varios estadounidenses de viajar y visitar los talleres y mercados artesanales en otros pueblos, regiones y estados de México. Si bien las limitaciones de la capacidad de comunicarse en español de la mayoría de los estadounidenses que viven en Chapala, además de una distancia cultural innegable de la cultura popular o indígena mexicana, implican la necesidad de cierta construcción imaginaria en su valorización de la artesanía, me parece que la hibridación cultural que describe García Canclini necesariamente requiere cierta creatividad e invención también por parte de estos nuevos consumidores de la artesanía. En respuesta a la pregunta: “¿Cómo fusiona la hibridación estructuras o prácticas sociales discretas para generar nuevas estruc-

turas y nuevas prácticas?”, García Canclini (1989) argumenta que “a veces esto ocurre de modo no planeado o es resultado imprevisto de procesos migratorios, turísticos y de intercambio económico o comunicacional. Pero a menudo la hibridación surge de la creatividad individual y colectiva” (p. v).

García Canclini deja claro el vínculo entre la adaptación cultural y la adaptación social, que tradicionalmente ha sido banalizado en estudios migratorios y en el modelo de asimilación. Sin embargo, el autor no traza de forma concreta y específica cómo surgen estos nuevos patrones de consumo ni el significado particular que las personas atribuyen a sus nuevas prácticas. Nuevas prácticas, gustos y consumos no surgen de forma automática, determinados por flujos migratorios anónimos, ni por la “creatividad individual y colectiva” pura, sino por una confluencia de dinámicas sociales y motivos individuales.

En el núcleo de esta investigación sobre el surgimiento de un nuevo gusto en la comunidad de extranjeros jubilados en Chapala está la cuestión de cuáles son estas dinámicas sociales y motivos individuales que despertaron este nuevo interés por el objeto artesanal. El modelo de asimilación de Alba y Nee (2003) logra contemplar los factores estructurales tanto como individuales detrás de las trayectorias de adaptación de migrantes y el concepto de hibridación de García Canclini rescata la importancia del consumo cultural en estos procesos de adaptación (además de la conflictividad inherente en estas fusiones culturales). Mientras que estas dos aportaciones analíticas permiten orientar la mirada en el estudio del gusto por la artesanía de los estadounidenses, las particularidades de este grupo, reconocido en la región como una comunidad extranjera por ser distinta demográfica, cultural y lingüísticamente, retan algunas de las premisas inherentes en la visión de interpenetración cultural en que subyace la propuesta de asimilación tanto como la de hibridación. En la siguiente sección, al resaltar la importancia de la cultura material y el gusto en la adaptación y definición de fronteras de pertenencia, pretendo construir sobre la base que ofrece García Canclini en su valorización de procesos culturales en la adaptación social y cuestionar su descripción de estas adaptaciones como hibridaciones.

Una reconceptualización de adaptación sociocultural: negociaciones de pertenencia

Ni turistas, ni migrantes, como se denominan los jubilados norteamericanos en España en el libro de García Jiménez y Schriewer (2008), captura bien el carácter confuso de la posición social de los extranjeros jubilados que se mudan a otros países. En estudios sobre la percepción de los residentes locales sobre esta clase de migrantes, se recalca su estatus incierto; un residente local en Franschoek, Sudáfrica, describe a los residentes jubilados que vienen a sus segundas vivien-

das por parte del año no como “turistas, pero tampoco parte de la comunidad. “Les veo más bien como visitantes” (Van Laar, Cottyn, Donaldson, Zoomers y Ferreira, 2014, p. 197). Como el autor señala, los jubilados extranjeros están “viviendo aparte juntos” con los residentes locales.

Es tentador decir que los estadounidenses que se jubilan en Chapala residen entre dos espacios; no pertenecen a México, pero quienes viven allí todo el año, ya no hacen su vida en Estados Unidos. Este limbo es difícil de concebir bajo el formato de intercambio binario de asimilación o hibridación, donde la adaptación sociocultural resulta de un acercamiento a la cultura dominante (en la asimilación) o una mezcla o fusión de prácticas culturales (en la hibridación). Sin embargo, el hecho de que la situación singular de los estadounidenses en Chapala no se ajusta a la configuración de fronteras de pertenencia propuesta en los modelos de adaptación social de la asimilación o cultural de la hibridación, no significa que el proceso de definición de posición sociocultural no ocurra.

Savaş (2008, 2014) busca otro planteamiento de adaptación cultural en la migración que trasciende las premisas de mezcla del concepto de la hibridación.

Si, por ejemplo, las prácticas migrantes en las esferas de consumo y cultura material involucran “trueque cultural” (*culture-swapping*) (Oswald, 1999) y “pastiche” (Mehta y Belk, 1991), ¿con cuáles culturas y estilos de las sociedades anfitrionas y patrias lidian? Si los hogares marroquíes en Italia son decorados con una mezcla de objetos italianos y marroquíes, revelando pertenencias dobles e identidades plurales, como argumenta Salih (2002), ¿cuáles objetos italianos y marroquíes están empleados en cuáles contextos particulares? (Savaş, 2008, p. 232).

Con estos ejemplos, la autora pretende señalar que el modelo de “mezclas culturales, pertenencias dobles, y culturas binarias” no captura las particularidades de “las invenciones, recontextualizaciones y desplazamientos” en la formación de ciertas culturas materiales como la de la diáspora turca en Viena que ella estudia (Savaş, 2008, p. 232). A través de la investigación etnográfica e históricamente informada del consumo y el gusto de turcos en Viena, Savaş demuestra la particularidad local del tipo de muebles taşrali (rústico) y su carácter indicial y también activo en el posicionamiento cultural de este grupo de migrantes en un momento específico de su adaptación social.

Como “muebles verdaderamente turcos”, los muebles taşrali objetivizan el remplazo del mito de retorno con el asentamiento permanente al transformar hogares secundarios y temporarios en centrales y permanentes, y al mismo tiempo permitir la preservación imaginaria del pasado (Savaş, 2008, p. 237).

La investigación de Savaş del gusto turco en Viena pone al descubierto las trayectorias únicas que pueden tomar la evolución de un gusto y el consumo cultural migrante. En vez de constituir una apropiación o combinación intercultural –las caracterizaciones de cambio cultural que ofrecen la aculturación o la hibridación–, el gusto taşrali recalca el papel que juega el gusto en la definición de posición y pertenencia en un espacio social único. Esta definición de posición y pertenencia sociocultural, a pesar de no necesariamente implicar un intercambio cultural en los términos que describen el modelo de asimilación o hibridación, sí involucra una interacción con el entorno. Mientras que la mera presencia de un grupo migrante no dictamina el intercambio cultural, siempre requiere cierta definición y negociación de la posición de los migrantes entre el grupo y la comunidad local. La definición de pertenencia que forjan los migrantes estadounidenses en Chapala, es parte de un proceso emplazado en una situación social particular, “no las características posesivas de individuos” (Anthias, 2016, p. 186), quienes escogen libremente, sin restricciones sociales, culturales o económicas, la pertenencia que quieren.

Al denominar “negociaciones” las interacciones que ocurren en torno a la definición de pertenencia y posición de los estadounidenses en la región del lago de Chapala, evitamos la idea inverosímil de mediación intercultural, ya armónica en el caso de asimilación o conflictiva en el de hibridación. Las negociaciones pueden ser intermitentes y plagadas de malentendidos; condiciones probables en comunidades de migrantes que tienen habilidades limitadas en el idioma de su país de residencia. Pueden manifestarse en intentos de entablar amistades o relaciones con residentes locales, formar relaciones laborales, o bien evitar interacciones. En todas esas situaciones, la forma que adoptan las negociaciones depende de motivos individuales y colectivos de los migrantes, además de factores estructurales y de cómo son vistos en su entorno. A pesar del hecho de que los estudios migratorios se han centrado principalmente en la definición de fronteras sociales y culturales por parte de la sociedad del país receptor (Alba, 2010; Bakkaer Simonsen, 2017; Sperling Smokoski, 2014), al comparar la definición de pertenencia y exclusión en Europa y Estados Unidos, Zolberg y Long (1999) también recalcan que

(...) los inmigrantes no solo reaccionan de forma pasiva a decisiones tomadas por los países anfitriones sobre las estructuras de más relevancia para ellos, sino su visión sobre cómo las fronteras deben ser trazadas, cruzadas, desplazadas o desdibujadas son también parte de las negociaciones sobre fronteras (p. 10).

Parte de estas negociaciones sobre el lugar social y pertenencia de los migrantes giran en torno a temas culturales. Mientras que Zolberg y Long se centran sobre las fronteras institucionales establecidas en torno a las dimensiones del idioma y la religión, también podemos considerar otros componentes culturales, como el gusto por la artesanía, como parte de un proceso de negociación de posición social.

Nuevas fronteras: un modelo integrativo para estudiar la adaptación en situaciones sociales inéditas

El desafío al abordar la cuestión de la adaptación de un grupo migrante y la redefinición de su pertenencia es cómo concebir su nueva posición socioeconómica en su nuevo ámbito social y, además, cómo identificar la lógica interna y las fronteras de este mismo nuevo ámbito social. Para guiar mi análisis de la trayectoria de adaptación de esta comunidad y su experiencia migrante, me fijé en algunos rasgos particulares señalados en el modelo de Alba y Nee de los mecanismos institucionales que impulsan ciertas acciones tomadas por los migrantes, la lógica culturalmente informada que subyace sus decisiones, las interacciones intragrupalas que establecen normas y prácticas, y las formas de capital que existen en la comunidad. Considero que el gusto por la artesanía mexicana que este grupo migrante ha desarrollado sirve como un marcador visible y concreto de adaptación en que converge este rango de factores individuales, sociales, culturales y económicos, y por lo tanto brinda una perspectiva privilegiada para apreciar el proceso de reposicionamiento de los migrantes.

El gusto de una persona, como ha demostrado Bourdieu (1979/1998), remite a la posición que tiene en una estructura del espacio social, el cual implica sus posibilidades y limitaciones económicas y conecta con las otras elecciones (fuertemente condicionadas) que forma su estilo de vida. Por lo tanto, el gusto, además de representar un tipo de capital cultural que revela el tipo de valoración socialmente arraigada de un campo social particular, refleja otros tipos de capital (sobre todo económico, pero también social) que tiene el grupo migrante y que moldean sus decisiones estéticas tanto como éticas. Abordaré con más profundidad la teoría de Bourdieu sobre el gusto más adelante, pero para fundamentar la consonancia planteada entre elecciones estéticas y éticas, Bourdieu (1979/1998) señala la sintonía que existe entre preferencias por ciertos artistas y un conjunto de otras prácticas sociales, por ejemplo, las preferencias entre profesores por “las obras puras de Bach o Braque, Brecht o Mondrian” (p. 266) que coinciden con sus prácticas ascéticas y culturalmente legítimas de ir al museo y el senderismo. De esta manera, los valores que tiene un grupo, armonizan con su posición en un campo social y se ven reflejados en su consumo cultural.

El reconocimiento de la relevancia del gusto estético y el consumo cultural que señala Bourdieu empieza a aparecer en estudios migratorios. Çağlar (1997) resume la utilidad del consumo como una práctica significativa

(...) en la cual la pertenencia y la membresía están ambas construidas y afirmadas (...) Si aceptamos eso, podemos entonces explorar la formación procedural de estas identidades y colectividades en su cambiante especificidad histórica y social. Eso significa el análisis del grado en que ciertas relaciones objeto-persona forman la escena para la producción y reproducción de grupos como culturalmente distintivos –es decir, como “comunidades”, y cómo interactúan para crear géneros discursivos, estéticos y “étnicos” o “culturales” particulares (p. 182).

Tomando el gusto por la artesanía como una clave que no solo refleja elecciones individuales y normas compartidas de un grupo, sino también interviene en la construcción intencional de pertenencia grupal, lo pretendo abordar como una indicación de las creencias y valores cambiantes de la comunidad estadounidense de Chapala y su posición en su nuevo lugar de residencia. El abordaje teórico del proyecto considera la adaptación de los migrantes como un proceso intrínsecamente relacionado con la definición de pertenencia social, un proceso que involucra las características y los motivos de los migrantes tanto como los mecanismos institucionales de su país de residencia –un entramado de factores sintetizado hábilmente por Alba y Nee (2003) con su concepto de racionalidad dirigida por el contexto. En esta definición de las fronteras de pertenencia social, se recalca la importancia de la dimensión cultural, tomando en cuenta la posibilidad de un proceso de adaptación cultural de corte más conflictivo, de acuerdo con el concepto de hibridación propuesta por García Canclini, en que la apropiación del gusto por la artesanía implica un proceso de negociación cultural donde surgen malentendidos y malinterpretaciones. Finalmente, al concebir el gusto como una dimensión cultural de un proceso de adaptación social, se considerará su relación con las particularidades de los migrantes estadounidenses y sus negociaciones de posición en su nuevo ámbito social, evitando el modelo binomial de intercambio cultural que suele informar la concepción de adaptación en los modelos de asimilación e hibridación.

Dado que el eje fundamental de esta investigación gira en torno al consumo de artesanía y su utilidad como parte de los procesos de cambio y adaptación socioculturales en un grupo migrante, en la siguiente sección plantearé los fundamentos teóricos para la interpretación del significado de este tipo de consumo cultural. Con base en las teorías del gusto, del consumo cultural y de la cultura material, pretendo profundizar sobre la naturaleza del gusto, par-

ticularmente su estructura y lógica interna, para guiar el análisis empírico sobre la configuración y función del gusto por la artesanía mexicana en particular en la comunidad estadounidense de Chapala.

La dimensión del gusto

Una de las razones principales por las cuales el gusto es una herramienta idónea para el empeño de trazar el proceso de adaptación de migrantes es que es fundamentalmente social. Para recurrir al término de Mead (1953) del “símbolo significativo”, lo que el gusto comunica, como el lenguaje, es igual para uno como para los demás. Eso no significa que todos comparten el mismo gusto, sino que el individuo tanto como la sociedad en general tienen una interpretación compartida del significado de gustos particulares, y que esta interpretación social forma parte de las decisiones individuales de consumo asociadas con el gusto. De esta manera, el gusto y las preferencias de consumo funcionan como una herramienta analítica multiuso que no solo hilvana decisiones individuales con el ámbito social, sino también revela el carácter reflexivo e intencional de estas acciones en que el individuo proyecta cierta percepción sobre su elección. El carácter social del gusto en este sentido, en que existe una percepción socialmente compartida del gusto que se asimila en el nivel individual, resulta un aspecto muy valioso para abordar las variables desconocidas en la adaptación de los migrantes estadounidenses de Chapala, que incluyen sus intereses y propósitos, la influencia de su ámbito actual y anterior, y sus interacciones sociales.

Sin embargo, para poder utilizar el gusto por la artesanía como un mecanismo para entender la adaptación de los migrantes estadounidenses a partir de su relación con su ámbito social, hay que abordar la cuestión de la función del gusto: ¿qué comunica?, ¿para qué sirve? Mientras debemos tomar nota de la advertencia del sociólogo Colin Campbell (1995) de no sobrestimar las propiedades comunicativas del consumo (como él nota, comprar Levi's no tiene un solo significado dado), el gusto por cierta clase de objetos, a diferencia del consumo, constituye un patrón que frecuentemente tiene asociaciones culturales y sociales tan fuertes que no se puede salvar de una función comunicativa, aunque no se reduce a aquella. Como señala Bourdieu (1979/1998), “Los miembros de las diferentes clases sociales se distinguen menos por el grado en que *reconocen* la cultura que por el grado en que la *conocen*” (p. 321).

Con base en esta visión del gusto como un tipo de conocimiento que no está equitativamente distribuido en una sociedad, pero es igualmente reconocido, planteo la idea de que el gusto sirve principalmente como un sistema de clasificación social y simbólico. Esbozaré los principios básicos de la interpretación de

Bourdieu sobre el mecanismo clasificador del gusto y la interpretación divergente de Mary Douglas. Una problemática central que considero necesario abordar para entender cómo el gusto opera como un sistema de clasificación en el caso particular de este estudio tiene que ver con el peso relativo asignado a los roles de la agencia individual y determinantes estructurales en la cultivación del gusto. Analizar la medida en que el gusto y sus asociados valores son definidos por el entorno social y la posición del individuo en el sistema social o, en cambio, al ser desarrollado por la voluntad e intereses del migrante de manera más autónoma nos lleva a tener un concepto más elaborado del significado y propósito social del gusto. Espero aplicar las conclusiones de este análisis a una evaluación de las influencias detrás de la construcción del gusto en situaciones de cambio y su influencia en la redefinición de fronteras simbólicas y sociales que ocurre en el proceso de adaptación de los migrantes estadounidenses. A partir de estas bases teóricas, dedicaré espacio al final con el objetivo de trazar un enfoque metodológico para abordar los aspectos particulares del gusto por la artesanía que permiten rastrear el proceso de adaptación en este caso de migración.

Bourdieu: el gusto como símbolo de posición social

Algunos predecesores de Bourdieu destacaron las connotaciones de distinción social del gusto. Veblen (1899/1994) propuso una función ostentosa del consumo de objetos lujosos que sirven (aunque no meramente) para denotar la riqueza además de un excedente de tiempo libre que tenía una nueva “clase ociosa”. Mientras que la propuesta de Veblen enfatizó la función del gusto para demostrar la clase social, Gans (1974/1999) subrayó el fundamento del gusto en clases sociales en su análisis del gusto estadounidense. En vez de hablar de la función comunicativa del gusto para significar estatus social, Gans se centra en el arraigo social del gusto, en que las diferencias de clase socioeconómica generan gustos distintos, que concuerdan con la formación, intereses y habilidades por clase. Estos grupos, o públicos del gusto, comparten un gusto compuesto de ciertas elecciones correlacionadas, que Gans denomina culturas del gusto. Gans (1974/1999) cita estudios sobre el consumo que demuestran estas concordancias: “la gente que lee *Harper's* o *The New Yorker* suelen también preferir películas extranjeras y la televisión pública, escuchar música clásica (pero no de cámara), jugar tenis, escoger muebles contemporáneos, y comer comida gourmet”. Según Gans, la explicación detrás de estas correlaciones en elecciones es que todas surgen a partir de valores y estándares estéticos similares. Dado que estos valores y estándares corresponden a clases socioeconómicas, los públicos y las culturas del gusto no son conglomerados independientes, sino que existen como parte de una estructura de gusto que les pone en una relación jerárquica con los otros.

Aunque Bourdieu (1979/1998) no se refiere ni a Veblen ni a Gans en la radiografía del gusto en la sociedad francesa de los años setenta que presenta en su libro fundamental *La Distinción*, su propuesta del gusto como un mecanismo de clasificación social combina elementos de las propuestas de los dos autores. Como Veblen, Bourdieu considera que cierto tipo de consumo requiere y, por lo tanto, connota cierto capital económico y cultural. Pero, dado que las circunstancias sociales y económicas son decisivas en la adquisición del gusto, estas connotaciones no se eligen a voluntad individual, sino según una lógica social que sintoniza con el conjunto de valores y prácticas que corresponden al estilo de vida de su clase social (como indica Gans), que Bourdieu denomina *habitus*. En esta caracterización del gusto, Bourdieu (1979/1998) indica la existencia de un vínculo irrompible entre el fundamento y la función social del gusto como sistema de clasificación:

(...) lo que los individuos y los grupos invierten en el sentido particular que dan a los sistemas de clasificación comunes, mediante el uso que hacen de ellos, es infinitamente más que su interés en el sentido ordinario del término, es todo su ser social, todo lo que define la idea que se hacen de ellos mismos, el contrato primordial y tácito por el que se definen como “nosotros” con respecto a “ellos”, a los “otros”, y que se encuentra en el origen de las exclusiones (“eso no es para nosotros”) y de las inclusiones que operan entre las propiedades producidas por el sistema de enclasmiento común (p. 489).

El gusto, por lo tanto, es el substrato simbólico de las distinciones sociales, lo que refleja y alimenta las fronteras sociales entre grupos distintos y lo que define la identidad. De esta manera, el gusto es “estructurado y estructurante”, revelando tanto lo que tiene un agente como lo que quiere. Aunque sus elecciones no están predeterminadas por mecanismos externos, sus limitaciones (o privilegios) socioeconómicas son apropiadas por las personas mismas y convertidas en preferencias personales que no se alteran, incluso si el agente cambia su posición socioeconómica. De acuerdo con esta caracterización de la influencia determinante de factores estructurales económicos y sociales, esta teoría del gusto desmiente la idea de la elección libre del gusto. Según Bourdieu (1979/1998), las elecciones de un agente siempre deben ser consideradas como preferencias desarrolladas dentro de las limitaciones impuestas por su condición socioeconómica. Y esta condición le “limita dos veces, con los límites materiales que impone a su práctica y con los límites que impone a su pensamiento, y por consiguiente a su práctica, y que le hacen aceptar, e incluso amar, esos límites” (p. 241).

En esta propuesta, el gusto clasifica la membresía grupal conforme a la clase socioeconómica y de manera recursiva, reproduciendo y así reafirmando fronteras sociales ya establecidas. Esta visión determinista de la función reiterativa del gusto, condenado a reproducir el sistema social jerárquico en el cual está empotrado, deja poco espacio para desafíos o desviaciones al orden establecido. Según la lógica de circunstancias sociales y económicas que imperan en el análisis del gusto de Bourdieu, aunque los actores buscan ventaja competitiva a través de transformar las categorías de percepción y valoración del mundo social –o sea, al legitimar socialmente su gusto (lo que Bourdieu señala como una dimensión importante de la lucha de clases)–, la autonomía que ejercen en esta lucha se encuentra coartada porque los esquemas de clasificación del gusto son en sí producto de su condición dentro de la jerarquía social.

Varios elementos de la propuesta del gusto de Bourdieu (1979/1998) son útiles para concebir y abordar el gusto por la artesanía mexicana de los estadounidenses migrantes. Bourdieu ofrece un argumento convincente del carácter socialmente arraigado, relativamente estable y relacional del gusto. Lejos de existir “naturalmente”, la argumentación y evidencia que ofrece Bourdieu sobre la semejanza de las preferencias culturales, gastronómicas y estéticas de los miembros de la misma clase social, logra convencer de que los gustos siempre son adquiridos bajo la influencia del ámbito social. La perdurabilidad del gusto tiene que ver con sus orígenes cultivados, en primer término, porque ha sido asimilado y valorado por los propios individuos hasta el punto de que les parece “natural”. Pero asimismo porque los gustos se forman en relación con circunstancias económicas y sociales y, dada la persistencia de estas condiciones, el gusto que uno tiene deviene aún más propio al recalcar su posición social y la brecha social que existe entre él y los demás que no son de su clase.

Las divisiones sociales se convierten en principios de división que organizan la visión del mundo social. Los límites objetivos se convierten en *sentido de los límites*, anticipación práctica de los límites objetivos adquirida mediante la experiencia de los límites objetivos, *sense of one's place*, que lleva a excluirse (bienes, personas, lugares, etcétera) de aquello de que se está excluido (Bourdieu, 1979/1998, pp. 481-482).

Las divisiones sociales y su asimilación mediante el gusto apuntan a dos consideraciones fundamentales en la evaluación de la experiencia migrante de los estadounidenses en Chapala y su proceso de adaptación. Primero, resaltan la necesidad de considerar el lugar social que ocupó el migrante en la sociedad estadounidense antes de migrar para tener un punto de referencia de algunos

de los “principios de división” que informaron su gusto anterior y que, probablemente, siguen vigentes en alguna forma. Pero más importante aún, el gusto según Bourdieu nos indica la relevancia de las divisiones sociales en el ámbito social del migrante y cómo estos límites sociales y la posición propia del migrante (*a sense of one's place*) se reflejan en la clase de cosas que consume o que se niega a consumir. Al ser casi siempre un gusto adquirido después de mudarse a México, el gusto por la artesanía representa una preferencia ideal para indagar sobre los principios simbólicos que subyacen en las divisiones sociales y así encontrar indicios del proceso de adaptación social y cultural de los migrantes estadounidenses.

Pero observar el gusto por la artesanía de un migrante, si seguimos el planteamiento de Bourdieu, no constituye materia suficiente para interpretar su connotación social y simbólica. Se tendría que considerarlo en relación con los que no comparten este gusto en su ámbito social, a saber, la comunidad extranjera, para sacar a la luz con más claridad las asociaciones sociales o valoraciones que implica. Por lo tanto, en el muestreo se deben incluir algunos estadounidenses jubilados que no comparten este gusto. También, para el objetivo de obtener más información sobre los principios de división y pertenencia que el gusto por la artesanía connota, se debe buscar establecer si hay otros patrones de preferencias de consumo o participación en ciertas actividades que se vinculan con este gusto y respaldan ciertas divisiones o asociaciones sociales.

A pesar de la plausibilidad de su interpretación del carácter social y clasificador del gusto, es preciso señalar algunas críticas del enfoque teórico de Bourdieu. Uno de los elementos de su teoría que parece más evidentemente en desacuerdo con la adquisición reciente del gusto por la artesanía en este grupo de migrantes es su insistencia en la estabilidad de los gustos. En lo que sigue, consideraré la representación de Bourdieu del proceso de cambio y la propuesta más individualista de Douglas y evaluaré la aptitud para su uso en el caso de los migrantes estadounidenses.

Douglas: “opciones” de vida

A pesar de la aparente inmutabilidad de gustos según su planteamiento teórico, Bourdieu tiene algunos ejemplos de cambio de *habitus* y la transformación de gustos, prácticas y valores que ello implica. En el contexto de la sociedad francesa, Bourdieu (1979/1998) considera un ejemplo de cambio de gustos y valores provocado por la movilidad social desencadenada por la creación de nuevas profesiones:

(...) los miembros de los servicios médicosociales realizan unas elecciones contradictorias que parecen expresar los antagonismos (variables según los orígenes) existentes entre los valores del medio de partida y los valores del medio de llegada, rechazando algunas de las cualidades que la mayor parte de los otros coloca en el primer puesto (refinado, distinguido, divertido), mientras que otros rechazan las cualidades más apreciadas por la pequeña burguesía establecida (ponderado, clásico). Esas incertidumbres, incluso esas incoherencias, se encuentran sin duda en cada uno de los miembros de estas nuevas profesiones, que tienen que inventar un nuevo arte de vivir, especialmente en materia de vida doméstica, y tienen que redefinir sus coordenadas sociales (p. 364).

Aquí encontramos un paralelo claro entre las incertidumbres que enfrentan los individuos que entraron a una nueva clase de profesiones y los migrantes estadounidenses que se instalaron en el nuevo ámbito social de la región del lago de Chapala. ¿Cómo orientarse en este nuevo contexto?, ¿cómo encontrar su lugar, social y simbólico, en este nuevo ámbito?, ¿cómo adaptarse?

En este fragmento, Bourdieu sugiere que el individuo en situaciones de cambio inventa “un nuevo arte de vivir” y redefine sus pertenencias sociales, pero no indica cómo eso procede y, después de su persuasiva argumentación de la encarnación de las divisiones sociales de clase en los valores de los individuos y su materialización en sus gustos, es difícil ver cómo los agentes se pueden desprender de hábitos tan enraizados. Efectivamente, Bourdieu indica que el individuo no logra encajar y queda entre su posición y *habitus* de origen y los nuevos. En su análisis de la adaptación de trabajadores argelinos a la economía capitalista, recalca una visión del mundo social en la cual las estructuras económicas determinan las reglas del juego y las disposiciones e ideologías se adaptan. Las disposiciones de cálculo y previsión son parte de la racionalización que requiere el sistema capitalista, y para los que no crecieron bajo este sistema, es arduo adquirirlas:

Porque el nuevo sistema de disposiciones no es construido en un vacío; es erigido con base en disposiciones de costumbre que sobreviven a la desaparición o desintegración de sus bases económicas y que sólo pueden adaptarse a las demandas de la nueva situación objetiva por medio de una transformación creativa (Bourdieu, 1979/1998, p. 4).

Por lo tanto, uno intenta adaptar las disposiciones, los gustos y los hábitos que ha adquirido a lo largo de su vida a un contexto para el que nunca fueron destinados. En la situación de los argelinos no iniciados en las exigencias de

la económica capitalista, sus necesidades económicas son la fuerza impulsora que encamina la transformación de estas disposiciones para que se adapten a su nueva situación. Pero, si intentamos emplear esta misma interpretación para entender la lógica del cambio de gustos de los migrantes estadounidenses y su asimilación a su nuevo contexto en Chapala, la explicación de las exigencias de la estructura económica y social no clarifican el carácter de su cambio. ¿A qué exigencia estructural responde la adquisición de un gusto por la artesanía mexicana?

En sus libros *Estilos de Pensar* (Douglas, 1996) y *El Mundo de los Bienes* (Douglas e Isherwood, 1979), Mary Douglas desarrolla una visión del gusto que se aleja del enfoque estructuralista de Bourdieu. Mientras que subraya varias de las conclusiones obtenidas por Bourdieu (el gusto como marcador y mecanismo de clasificación que corresponde a ciertos valores), su insistencia en la racionalidad y ritualidad del gusto es muy distinta de la propuesta de Bourdieu. Para Douglas, la racionalidad del individuo es la fuerza estructurante detrás del gusto, impulsada por la necesidad de hacer inteligible su entorno. Según su propuesta, los bienes que un individuo aprecia y compra cimentan el significado del mundo alrededor. Por lo tanto, el gusto no es un conjunto desarticulado de elecciones sino el reflejo del proyecto racional de escoger un estilo de vida:

La elección básica que se hace es, no entre tipos de productos sino entre tipos de sociedades, y mientras tanto, entre los tipos de posición en la sociedad a los que podemos tener acceso según la postura que adoptemos en el debate sobre la transformación de la sociedad (Douglas e Isherwood, 1979, p. 122).

Antes de presentar algunas reservas sobre la caracterización del gusto de Douglas, hay que destacar el atractivo de este enfoque para la evaluación del proceso de adaptación de los migrantes estadounidenses y su adopción del gusto por la artesanía mexicana. El hecho de tener una posición económicamente privilegiada en que no tienen que buscar trabajo ni mantener a hijos y su propósito de vivir en México es para disfrutar de su retiro, hace más fácil hablar de su manera de adaptarse y su forma de transformar sus gustos como elecciones. A este respecto, la propuesta de Douglas es más apropiada para hablar del gusto en situaciones de privilegio (la sugerencia general de que podemos decidir nuestra posición en la sociedad con base en nuestras perspectivas sobre el tipo de transformación que deseamos ver en el mundo ignora las limitaciones estructurales de recursos económicos y culturales que coartan drásticamente el libre albedrío de soñar respecto de esta elección).

Mientras que no debemos perder de vista la influencia que ejercen el ámbito social del migrante, sus recursos económicos, y las disposiciones y los valores internalizados de su cultura anterior, la indeterminación de su posición en su nuevo contexto social y la ausencia de exigencias y necesidades económicas que le obliguen a transformarse hace que la voluntad individual adquiera un papel más protagónico en el proceso de adaptación y su cultivo del gusto por la artesanía. De acuerdo con esta lectura, el migrante interviene no solo en la empresa de adaptar sus disposiciones anteriores a su nuevo contexto y realidad social, sino que también desempeña un papel en definir sus relaciones sociales y el estilo de vida que quiere tener. Como señala Bourdieu, su nuevo sistema de disposiciones y gustos no se inventa de la nada y, por lo tanto, parte del trabajo de construir una nueva vida consistirá en reconciliar sus disposiciones previas en torno a su nueva posición social y económica en México. Sin embargo, a la luz de su privilegio y la ausencia de necesidades económicas que determinarían a priori el rumbo de su adaptación, podemos anticipar que tendrá más libertad en determinar el modo de su asimilación en función del proyecto personal a dar coherencia a su situación e identidad presente y previa.

Al integrar la propuesta de una racionalidad individual de Douglas a la lógica del campo de Bourdieu, podemos comprender el gusto por la artesanía como una nueva regla que da ventaja a los migrantes estadounidenses en el juego de cultura en el ámbito social. No es una regla que desafíe la lógica asentada del juego –las posiciones de los participantes siguen estando determinadas por el capital económico, cultural y social– pero es una invención por parte de los estadounidenses que surge de sus deseos personales y sus posibilidades situacionales de legitimar su posición. De acuerdo con mis hipótesis, planteo que de esta manera la artesanía se constituye como un nuevo indicador de distinción que sirve para mostrar cierta membresía a un grupo social en la comunidad extranjera, para aliarse con la cultura mexicana y, de manera relacionada con estas dos funciones, para racionalizar su trayectoria personal de Estados Unidos a México.

Para aterrizar el significado general del gusto por la artesanía como un marcador de distinción y estrategia de adaptación, y para describir los valores particulares que la artesanía connota para los migrantes que lo tienen, habrá que considerar la aportación teórica final desde el campo de la cultura material.

Cultura material: propiedades concretas

La importancia de los aspectos físicos del objeto de gusto y la manera de consumir, usar y presentarlo, constituyen un flagrante punto ciego en la teoría del gusto de Mary Douglas. Según su comprensión del sistema de categorización y

valorización que constituye el consumo de bienes, una consideración del uso físico de los bienes es “una distracción innecesaria”, y Douglas descarta la importancia del modo de su adquisición diciendo que sería “arbitrario definir los bienes por las transacciones del mercado particulares que les hacen llegar al hogar”, porque todo producto es nada más parte de un flujo indiferenciado que forma parte del sistema general de clasificación (Douglas y Isherwood, 1979, p. 51). Sin embargo, varios estudios antropológicos y sociológicos (además de nuestras intuiciones económicas básicas), contestan que la manera en que se adquiere un objeto muchas veces llega a constituir parte de su clasificación social misma. El ejemplo más evidente de este hecho es el precio que pagamos por los bienes, la forma y el reflejo de su valor bajo un sistema de clasificación compartida por una sociedad. Otro ejemplo llamativo es el famoso trabajo de Mauss (1925/1979) sobre el don –un objeto que se categoriza con base en su modo de adquisición–, en que resalta cómo la transferencia de una posesión crea un lazo social particular.

En las entrevistas realizadas se manifestó una valorización particular de los objetos artesanales que fueron regalados a los entrevistados, y también el trato personal con artesanos que fue establecido a través de la compra de artesanía, lo que señala la importancia del proceso mismo de la adquisición de la artesanía para los compradores. Por lo tanto, la manera en que los migrantes estadounidenses compran y adquieren la artesanía nos brinda información importante sobre su valorización del objeto (en términos de cuánto pagó y también el significado cultural vinculado a su lugar de compra –si fue en el taller del artesano, una feria de artesanía en la comunidad extranjera, en línea, etcétera) y los lazos sociales que forman.

El uso de la artesanía también revela aspectos importantes sobre la estimación de sus dueños sobre el valor y el propósito del objeto. Para abordar la “otra producción” del objeto y su sentido que señala De Certeau, tenemos que considerar las maneras en que el uso del objeto le dota de sentido. El estudio de Paul du Gay, Hall, Janes, Madsen, Mackay y Negus (1997) sobre un objeto particular, el Sony Walkman, enfatiza la importancia de las “prácticas significativas” que establecen el significado cultural compartido de un objeto a través de sus usos habituales. En el caso de la artesanía, su uso por los migrantes estadounidenses refleja información clave sobre su manera de apropiársela. Elecciones respecto de la manera de presentar la artesanía –si es visible al público o en espacios privados– ofrecen información sobre el significado personal del objeto y su integración en su vida además de su uso público y la lógica que subyace las circunstancias de su uso. Aunque el uso de muchos de los objetos artesanales se circunscribe al hogar, la decisión de vestirse en ropa “artesanal” (huipiles,

rebozos, huaraches) puede evidenciar un mensaje más fuerte de identificación y apropiación cultural, y sería revelador delinear la frecuencia y similitudes de uso de la ropa mexicana tradicional entre los migrantes estadounidenses y las situaciones de su uso (si es solo entre amigos estadounidenses, en la comunidad extranjera, en México en general y también cuando visitan Estados Unidos).

Otra manifestación de la manera particular en que las personas asignan sentido a la artesanía es a través de su presentación en el hogar. Csikszentmihalyi y Rochberg-Halton (1981), en su estudio sobre objetos apreciados por sus dueños en hogares estadounidenses, emplean el término acertado de “cultivo” para describir la relación simbiótica que existe entre la asignación de sentido a posesiones y los objetivos de las personas. Basado en el cultivo mutuo del significado de objetos y la formación de propósitos personales, el hogar contiene una “ecología simbólica” que logra concretizar la continuidad y el cambio que conforma la vida y la identidad de sus dueños. Csikszentmihalyi y Rochberg-Halton (1981) describen la intencionalidad detrás de la presentación y colocación de objetos en el hogar que logra crear este conjunto integrado: “la organización de la casa se puede entender como un patrón de atención e intención concretizado por medio de los artefactos y el ambiente que crean” (p. 184).

De esta manera, debemos interpretar la presentación de la artesanía en la casa como una decisión intencionada que refleja la identidad que su dueño cultiva y busca proyectar. En esta “ecología simbólica” debemos prestar atención a la relación física que se establece entre los objetos artesanales y objetos asociados con la vida en Estados Unidos (fotos de hijos, objetos relacionados con los lugares donde vivieron antes de mudarse, recuerdos de eventos significativos en su vida anterior) para evaluar si existe una lógica de división o unificación que rige la manera en que estas clases de objetos están relacionadas. A través de las descripciones de los sujetos de sus posesiones artesanales y sus decisiones de decoración y organización de sus casas –que son centrales para todos los migrantes estadounidenses por haber pasado por la situación de mudarse a otro país– podemos analizar la intencionalidad detrás de su presentación y colocación de la artesanía y su relación con el cultivo de su identidad en su nuevo país.

La artesanía: connotaciones culturales

Ahora que he planteado el enfoque teórico sobre el gusto y su relación con la adaptación social, queda un último elemento a considerar: el objeto particular de este gusto, a saber, la artesanía. La artesanía representa una clase de objetos con un conjunto particular de características; manifiesta una tradición heredada, una técnica de producción particular ligada con una cultura, sus prácticas y costumbres, y su sensibilidad estética compartida. Sin embargo, estas conno-

taciones se transforman en el contexto del consumo contemporáneo de artesanía. Mientras que en la artesanía

(...) el diseño es la síntesis de la forma, la función y la visión del mundo (...) Lo que nos viene a plantear problemas nuevos es el hecho que está cambiando el destinatario, el consumidor, y aparecen otras variables que complican el análisis del contenido (Turok, 1988, p. 152).

La mayoría de las investigaciones sobre la apreciación de artesanía por extranjeros se han centrado en las colecciones antropológicas de museos y las compras de turistas. En su ensayo "On Collecting Art and Culture", Clifford (1988) subraya cómo las prácticas de coleccionar en el Occidente, lejos de indicar el significado que los objetos tenían en su lugar de producción, más bien refleja la apropiación de "cosas, hechos y significados exóticos" (p. 263). En el contexto institucional de los museos, la lógica de clasificación bajo la cual se organizan y exhiben objetos reemplaza las categorías anteriores que dotaron de valor a estos objetos y, a la par, los convierten en representaciones de culturas enteras: "una 'máscara bambara', por ejemplo, transformándose en una metonimia etnográfica de la cultura bambara" (Clifford, 1988, pp. 261-262). Coleccionar, si ocurre en museos o en casas privadas, crea un "sistema de objetos", un término que Clifford (1988, p. 262) toma prestado de Baudrillard para referirse al "mundo de valor" que se origina en el conjunto de objetos reunidos.

Mientras que Clifford se enfoca en la transformación de valor que ocurre en el desarraigo del objeto de su contexto cultural original, Baudrillard (1969) se refiere en *El Sistema de los Objetos* a un desarraigo que ocurre en el sistema capitalista, donde el producto físico está desvinculado de su proceso de producción.

En una sociedad industrial, la división del trabajo disocia ya al trabajo de su producto. La publicidad corona este proceso al disociar radicalmente, en el momento de la compra, el producto del bien de consumo [lo cual] hace que el producto ya no sea considerado como tal (con su historia, etc.), sino pura y simplemente como bien, como objeto (p. 198).

Este análisis de cómo los objetos se presentan al consumidor como escindidos de procesos concretos de producción e intercambio, resulta particularmente interesante al considerar las maneras en las cuales el consumo de artesanía, estrechamente vinculada con una producción pre-industrial, se distingue de esta descripción del consumo. Al contrario del objeto abstraído del consumo moderno, lo hecho a mano no puede ser tan fácilmente separado de su historia

de producción. En un pasaje que evoca la descripción de Octavio Paz de cómo la artesanía “guarda impresas (...) las huellas digitales del que lo hizo”, Baudrillard (1969) señala:

(...) la fascinación del objeto artesanal le viene de que pasó por la mano de alguien cuyo trabajo está todavía inscrito en él: es la fascinación de lo que ha sido *creado* y que por eso es único, puesto que el *momento* de la creación es irreversible (p. 87).

A pesar del lazo perdurable que conecta el objeto artesanal a un pasado concreto, Baudrillard argumenta que en último término, es reabsorbido como un mero signo dentro del sistema moderno de objetos. El significado profundo que radica en la historia que connota el objeto artesanal permite funcionar al sistema de objetos porque compensa la referencia limitada al presente que tiene el objeto moderno funcional.

Esta descripción de la artesanía como vector de significado y autenticidad también se encuentra en las caracterizaciones del consumo turístico de artefactos extranjeros. MacCannell (1999) describe el turismo mismo como motivado, en su esencia, por la idea de que “lo auténtico” se encuentra en tierras extranjeras, no desarrolladas, y que los souvenirs que se compran sirven para representar las experiencias auténticas que se pueden vivir en estos lugares. Por lo tanto, los turistas buscan a través de sus compras “acercarse al espíritu del nativo (no a su cuerpo por supuesto) a través de la posesión de artefactos ‘genuinos’ y ‘auténticos’ que lo demuestran” (Graburn, 1976, p. 14). Graburn (1976) subraya el carácter subjetivo de este concepto de autenticidad: el comprador “no tiene que entender el simbolismo o la iconografía del objeto, sólo tiene que considerarlo estéticamente aceptable y visualmente auténtico. La meta es una cercanía a lo que se estima ser tradicional según el grupo de referencia del coleccionista” (p. 14).

Por lo tanto, la autenticidad resulta ser menos un distintivo objetivo de la artesanía que la figuración occidental de lo que es la autenticidad. En esta línea, García Canclini (1982) considera que cuando los turistas compran artesanía, sus cualidades étnicas se reducen a una interpretación simplista de los rasgos “típicos” de un grupo étnico.

Porque la cultura nacional no puede ser reconocida tal como es por un turista si se le muestra como un todo compacto, indiferenciado, si no se dice cómo viven los grupos que la componen, los enfrentamientos con colonizadores (y entre las propias etnias) que están en la base de muchas danzas, de muchos diseños artesanales (p. 128).

La valorización de artesanía por turistas y coleccionistas suele ser caracterizada como un proceso descontextualizado de apropiación, donde los significados y valores que el objeto artesanal tenía originalmente para las comunidades que lo producen están desteñidas y reconstruidas para encajar en esquemas occidentales de significado. Mientras que el desplazamiento de objetos implica siempre cierto cambio en su significado, es también importante cuestionar estas narrativas del consumo de artesanía según las cuales el objeto artesanal se ajusta de forma total a una visión occidental del “otro” o para servir como un sello arbitrario de autenticidad. En el caso de los estadounidenses que se mudan a la región del lago de Chapala para jubilarse, el “otro” mexicano ya no está tan lejano; al contrario, los migrantes jubilados ahora viven codo a codo con él. Por lo tanto, la función que tiene el objeto artesanal y sus connotaciones para los migrantes norteamericanos que residen en Chapala, no coincide necesariamente con el mismo deseo de autenticidad que tiene el turista que solo visita México en vacaciones.

Las caracterizaciones de lo que sea coleccionar artesanía o comprarla como turista giran sobre la abstracción del objeto artesanal cuando entra a otra esfera sociocultural, ya sean museos, tiendas de recuerdos o casas privadas. Desmarcada de su estructura social, de las tradiciones y prácticas de su lugar de origen, la artesanía se convierte en un símbolo borroso de pueblos étnicos; es un símbolo de la concepción propia que tienen los occidentales del “Otro” y evidencia de su experiencia auténtica en una tierra exótica. Sin embargo, ¿qué cambia cuando el turista se queda? En primer lugar, el objeto artesanal que compra ya no se transporta a Estados Unidos para ser exhibido como evidencia de sus viajes al extranjero. Ahora su hogar está en el extranjero.

En contra de los análisis dominantes del consumo de artesanía por extranjeros como un proceso abstracto en que el significado original del objeto artesanal es cambiado por uno completamente distinto, donde el objeto sirve como un significador arbitrario de “extranjería”, debemos considerar las dinámicas sociales concretas dentro de las cuales este nuevo consumo cultural ocurre. Regresando a la descripción de Baudrillard (1969) de “objetos tradicionales” –aunque a la luz de una interpretación que va a contrapelo de su análisis del consumo moderno– podemos encontrar una manera útil de enmarcar el significado que tiene la artesanía para los jubilados estadounidenses de Chapala:

El objeto-símbolo tradicional (las herramientas, los muebles, la casa misma), mediador de la relación real, o de una situación vivida, que lleva claramente im-

presa en su sustancia y en su forma la dinámica consciente o inconsciente de esta relación, que por lo tanto no es arbitrario este objeto ligado, impregnado, cargado de connotaciones, pero viviente siempre por su relación de interioridad, de transitividad hacia el hecho o el gesto humano (colectivo pero individual) (p. 224).

Considerar la artesanía mexicana como un objeto “no arbitrario” cuyo significado se conecta con su materialidad particular y las maneras concretas a través de las cuales los estadounidenses de Chapala lo han adquirido, abre nuevos caminos para entender su significado. En vez de ver la artesanía como un símbolo unívoco de mexicanidad conforme a una perspectiva occidental, es necesario ampliar nuestro análisis para contemplar las relaciones reales y las situaciones vividas en donde la artesanía se consuma.

Explorar estas facetas materiales del gusto por la artesanía de los migrantes estadounidenses sirve para revelar cómo los objetos artesanales adquieren significado en virtud de su emplazamiento en relaciones sociales concretas. La afirmación de Douglas e Isherwood (1979) sobre que es “arbitrario definir los bienes por las transacciones del mercado particulares que les hacen llegar al hogar” (p. 51), hace hincapié en el carácter simbólico del objeto a costa de las particularidades materiales del objeto mismo, incluso de su modo de adquisición. Sin embargo, si seguimos lo que Geismar y Horst (2004) denominan un “enfoque relacional”, que subraya la conexión entre objetos y sus significados socialmente emplazados, las circunstancias concretas donde los objetos están creados, comprados, usados y exhibidos se vuelven esenciales para apreciar el significado que la artesanía adquiere para ciertos grupos sociales.

CAPÍTULO III

Metodología

Diseño metodológico

De acuerdo con el objetivo de la investigación de interpretar los procesos de adaptación sociocultural de los estadounidenses de Chapala y la emergencia de su gusto por la artesanía, esta investigación es de tipo cualitativo. Por lo tanto, los métodos que se emplean para la construcción de datos pretenden, en el nivel más básico, aprehender el “*significado* que la realidad tiene para los individuos y la manera en que estos significados se vinculan con sus conductas” (Castro, 1996, p. 61). En términos concretos, se busca identificar el significado que se construye alrededor del gusto por la artesanía mexicana entre los migrantes estadounidenses de Chapala y la relación que tiene este significado con la definición de las fronteras sociales de pertenencia y posición social involucradas en la adaptación sociocultural de este grupo.

La conceptualización del proceso de adaptación sociocultural, por un lado, y del fenómeno concomitante de la emergencia del gusto por la artesanía mexicana en la comunidad estadounidense de Chapala por el otro, a pesar de implicar la observación y análisis de diferentes elementos, fueron abordados desde el mismo posicionamiento epistemológico. Este posicionamiento epistemológico se deriva de concordancias generales entre los autores que informan el enfoque teórico de este proyecto. Estos autores –que incluyen a Bourdieu (1979/1998) en el ámbito del gusto, y Zolberg y Long (1999), Alba y Nee (2003), y Wimmer (2013) en los estudios migratorios que se centran en las fronteras sociales– coinciden en su atención a la formación y reproducción (o desafío) de divisiones sociales y, a grandes rasgos, evalúan estas divisiones de una manera similar. Su abordaje del análisis de las divisiones sociales se caracteriza por emplazar las acciones y los procesos de significación de los individuos dentro de su contexto social, lo cual implica a su vez la consideración de la posición que ocupan los sujetos en la jerarquía social.

Wimmer (2013) caracteriza este enfoque epistemológico sobre la formación y división de grupos como un posicionamiento constructivista que toma en cuenta las condiciones estructurales que informan la construcción de sentido de los individuos. El objetivo del análisis de la formación de grupos desde esta posición es de:

(...) entender la lógica de las luchas estratégicas sobre fronteras, determinar cómo están afectadas por el carácter y la estructura de los campos sociales de donde surgen, y analizar cómo tales interacciones diarias dan a su vez forma a fuerzas estructurales mayores y dan pie a la transformación o la reproducción de divisiones étnicas (pp. 4-5).

Salvo el interés de Wimmer en torno a la etnicidad, adopto esta misma posición de considerar el proceso de significación individual y su emplazamiento dentro de dinámicas sociales establecidas. Mientras que este proceso se caracteriza por una dinámica circular entre agencia individual y estructura contextual, no es necesariamente mecánico; los actores sociales pueden disputar las fronteras sociales que existen, negociarlas, reinterpretarlas o sostenerlas. Para entender cómo las fronteras sociales están replanteadas en el contexto cambiante de la migración, es necesario contemplar la lógica que emplean los actores sociales tanto como el terreno social en el cual operan.

El gusto por la artesanía, dados la connotación cultural de la artesanía mexicana y el carácter social del gusto, se presenta como una vía óptima para indagar en la lógica valorativa de los actores y su relación con sus condiciones sociales. El abordaje bourdieuano del gusto (y otros fenómenos sociales) que informa este proyecto, se caracteriza por recalcar este vaivén entre el proceso de significación simbólica de los objetos por los agentes que es moldeado por sus condiciones sociales y que, a la vez, tiene la capacidad de transformarlas. Loïc Wacquant (2018) destaca esta relación y tensión entre lo simbólico y lo social y la “materialización de constructos mentales” en la epistemología de Bourdieu. El “núcleo de la obra de Bourdieu”, argumenta Wacquant (2018), es la “realización de categorías” (p. 12), impulsada por actores que buscan dar forma material al sistema simbólico que define su manera de verse a sí mismos y al mundo.

Se puede apreciar la similitud entre la postura epistemológica de Bourdieu y de la conceptualización de fronteras sociales en los estudios migratorios. Ambos consideran la existencia de divisiones sociales en un espacio real y su interpretación y negociación por parte de los actores que habitan en este espacio. Este enfoque epistemológico implica la premisa de que un cambio del gusto, dada su connotación social, nos dice algo sobre el proceso de adaptación en la migra-

ción. Al abordar mi pregunta de investigación –¿cómo se relaciona el gusto por la artesanía mexicana con la adaptación sociocultural de los estadounidenses radicados en la región del lago de Chapala?–, en vez de tomar el gusto como una manifestación de una adaptación sociocultural en sí, lo considero como una dimensión de esta adaptación. Al indagar en el gusto por la artesanía mexicana y en el contexto social de la comunidad extranjera de Chapala, pretendo analizar lo que este cambio particular revela sobre cambios más profundos en la orientación social y visión cultural de los estadounidenses mientras buscan definir su posición como residentes de Chapala, México. Esta visión del gusto como una “dimensión” de un proceso más amplio de adaptación, la adopto de Zolberg y Long (1999), quienes definen las fronteras sociales que determinan pertenencia y exclusión como un “agregado de diferentes dimensiones, incluso lo cultural” (p. 28). Por lo tanto, ellos consideran la incorporación (que yo sustituyo por la idea de adaptación, debido a mi interés en el proceso de interpretación y definición de lo social, no necesariamente el proceso de integración social que caracteriza la trayectoria tradicional de los migrantes) como un proceso mejor entendido como “desagregado, involucrando las negociaciones de fronteras respecto a diversos elementos” (Zolberg y Long, 1999, pp. 28-29). De acuerdo con esta perspectiva, el gusto por la artesanía se presenta como una dimensión cultural que puede incidir en la definición de pertenencia y exclusión entre grupos y, por lo tanto, indagar sobre su naturaleza social y cultural sirve para arrojar luz sobre la lógica que subyace a las divisiones sociales, pero no representa la totalidad de esta lógica en sí.

En consecuencia, me valgo de la postura epistemológica evidenciada en las investigaciones de estos autores para analizar la estructuración y las divisiones en el espacio social donde habitan los migrantes estadounidenses y su manera de definir y dar significado a las mismas, y de forma paralela, su gusto por la artesanía con atención a esta misma dinámica entre lo social y lo simbólico.

Categorías generadas por los conceptos del gusto por la artesanía mexicana y la adaptación sociocultural

Las fronteras sociales y las fronteras simbólicas que refuerzan, desafían o negocian divisiones sociales sirven como conceptos directrices implícitos en la conceptualización de la adaptación sociocultural tanto como del gusto. Constituye un objetivo principal de la investigación evaluar cuáles son las fronteras simbólicas y sociales que están presentes en el gusto por la artesanía mexicana y cómo se articulan con las fronteras simbólicas y sociales establecidas en la comunidad de los estadounidenses de la región del lago de Chapala. Este planteamiento

del proyecto de investigación parte de la pretensión de, por un lado, describir el proceso de redefinición social de los migrantes jubilados, lo cual implica su enfrentamiento con un contexto social nuevo y su procesamiento y negociación de su posición social dentro de este contexto, y, por el otro lado, detallar la emergencia del gusto por la artesanía mexicana entre los miembros de este grupo y evaluar el significado e implicaciones sociales que este gusto tiene y, por lo tanto, la relación que tiene con su proceso de adaptación sociocultural.

Tales objetivos de investigación implican una cronología particular en la construcción y el análisis de datos, en la cual primero se evaluó de forma paralela la adaptación sociocultural de los estadounidenses y su gusto por la artesanía mexicana. Posteriormente, a través de los puntos de articulación (o desarticulación) que se encuentran entre estos dos fenómenos (con base en similitudes o diferencias entre los valores expresados en la organización de la vida social de los sujetos y su gusto, o las divisiones sociales que se encuentran en la comunidad extranjera de Chapala y que se desafían o se refuerzan a través del gusto) se evaluó su relación entre sí. Por lo tanto, para lograr esta comparación entre la adaptación sociocultural y el gusto por la artesanía, estos dos fenómenos fueron definidos y analizados a través de su ramificación en subcategorías para orientar su evaluación empírica.

De acuerdo con el marco teórico, la evaluación de la adaptación sociocultural se basó en el concepto de la racionalidad dirigida por el contexto, que implica mecanismos estructurales y sociales que informan las elecciones y acciones de los migrantes en relación con su trayectoria de adaptación. Alba y Nee (2003) señalan cuatro mecanismos claves en el proceso que se pueden sintetizar como: a) los mecanismos institucionales; b) la acción intencional de los migrantes (que es moldeada por creencias culturalmente informadas e institucionalizadas); c) los mecanismos de red, y d) las formas de capital, ya sea económico, social o humano-cultural (*human-culture*).

En el caso particular de los jubilados estadounidenses de Chapala, una interrogante a resolver es cuál es el entorno social al cuál están adaptándose. Por lo tanto, parte del trabajo de campo giró en torno a una categoría que no figura en la lista de Alba y Nee: la identificación de los contornos de la comunidad extranjera en Chapala y su separación o integración a la comunidad mexicana local. A partir de los hallazgos que se encontraron sobre el contexto social que enmarca el proceso de adaptación de los migrantes norteamericanos, el concepto de racionalidad dirigida por el contexto guió la observación de: a) organizaciones y agrupaciones sociales que encauzan la adaptación en la comunidad extranjera; b) normas compartidas que orientan las actividades y disposiciones de los migrantes, y c) el capital –económico, social y humano-cultural– que posibilita y/o inhibe la realización de ciertas actividades.

En torno a estas tres categorías generales, se pretendió evaluar cómo los migrantes estadounidenses en la región del lago de Chapala definen o buscan negociar las fronteras sociales en su nuevo entorno. El análisis de estos distintos mecanismos requiere la identificación de factores que podemos denominar contextuales (como los grupos de amigos, el lugar de residencia, las asociaciones a las cuales pertenecen los migrantes) y otros que son intrínsecos o expresados por el sujeto individual (como los diferentes tipos de capital que posee, su expresión de discursos normativos sobre valores sociales, y su definición y relación con su entorno social). Como consecuencia, se emplearon distintas técnicas de observación y producción de datos en torno a estos distintos elementos, que se detallarán en la sección de técnicas.

Para estudiar el gusto por la artesanía con el fin de identificar qué relación tiene con la adaptación sociocultural de los migrantes estadounidenses, me apoyé en la propuesta de Bourdieu sobre el significado social del gusto para generar dos categorías que comprenden el gusto: a) la pertenencia social (que implica una visión de los sujetos de sí mismos que se forma en relación con su visión de los otros), y b) los criterios de valorización. A estas dos categorías, que se basan en la naturaleza del gusto como un sistema clasificatorio que también define socialmente a la persona que lo tiene, añadí una última categoría que apunta a las particularidades de la artesanía mexicana como objeto del gusto: c) la visión de lo mexicano. A través de estas categorías, que se conectan con la definición de inclusión y exclusión social, juicios sobre lo que se considera valorable, y representaciones y caracterizaciones sobre la mexicanidad, se busca desentrañar el significado social que conlleva la artesanía mexicana para los migrantes estadounidenses en Chapala. De forma similar a la evaluación de la adaptación sociocultural de este grupo, diversas técnicas metodológicas fueron utilizadas para abordar las dimensiones sociales y significativas de la artesanía mexicana en torno a las prácticas de su compra, uso y exhibición, el significado atribuido a ella por los sujetos, y las características y el contenido cultural y estético que son factores en su valorización.

Muestra

La muestra, de tipo selectivo, está conformada por un grupo principal de 19 sujetos jubilados estadounidenses que viven en la región del lago de Chapala. Se distingue este grupo principal de un “universo total” de 29 migrantes jubilados que entrevisté formal o informalmente, 10 de los cuales descarté de la muestra principal por falta de información completa o por no conformarse a las limitaciones antes establecidas (por ejemplo, por ser de nacionalidad canadiense o francesa). El grupo principal de 19 está conformado por 12 individuos y 7

parejas (14 individuos), contando a cada pareja como un sujeto, dado que la trayectoria de adaptación y el gusto en la artesanía suelen ser parecidos entre cónyuges. La mayoría de los sujetos (12) son estadounidenses jubilados que consumen artesanía y que viven todo el año en la región del lago de Chapala. La identificación de este primer factor, el consumo de artesanía, no se determinó según una definición fija de lo que constituye artesanía, sino en función de la autoidentificación de los sujetos mismos como consumidores de artesanía. Por lo tanto, varios objetos que normalmente no serían considerados como productos artesanales –como lienzos, acuarelas o dibujos– fueron a veces asimilados por los sujetos en sus descripciones de sus objetos artesanales.

Para tener un contrapunto a este grupo nuclear de residentes de tiempo completo quienes son consumidores de artesanía, se integró a migrantes estadounidenses quienes solo viven una parte del año en Chapala y a migrantes que no consumían artesanía. La decisión de distinguir entre residentes de tiempo completo y tiempo parcial fue tomada con el fin de evaluar si la valoración involucrada en el gusto por la artesanía y la forma de pertenencia social que establecen los estadounidenses en su nuevo entorno en Chapala difieren en función de la cualidad de su estancia. Mantener una residencia principal en México supuestamente indica un grado y forma de involucramiento e integración en la comunidad que sería distinta de alguien que mantiene su residencia principal en Estados Unidos. Al investigar si existen tales diferencias en la connotación social y valoración de la artesanía mexicana y la pertenencia social que forjan sujetos de estas dos categorías, se pretende arrojar luz sobre los patrones de adaptación y del gusto por la artesanía en la comunidad.

La segunda división, entre los habitantes estadounidenses que poseen artesanía y los que no poseen artesanía, se hizo para poner de relieve las distinciones sociales que el gusto por la artesanía puede involucrar. Con esta división se pretende poner a prueba la hipótesis de que el gusto por la artesanía es un hábito distintivo de un grupo particular de migrantes que buscan ocupar cierta posición social en Chapala y establecer una relación con los mexicanos.

Tabla 1
Modalidades de sujetos de la muestra

Grupo principal (19 estadounidenses habitantes en la región del lago de Chapala)	
Residencia tiempo completo / Posee artesanía (12)	Residencia tiempo completo / No posee artesanía (4)
Residencia tiempo parcial / Posee artesanía (1)	Residencia tiempo parcial / No posee artesanía (2)

Dentro de las cuatro modalidades de sujetos que se generan a partir de estas dos divisiones (residencia tiempo completo/parcial, con y sin artesanía) se buscó cierta variación entre la duración de estancia (cuántos años han residido en Chapala), el nivel económico, el lugar de residencia en la zona y el grupo social (pertenencia a diferentes grupos de amigos). Mientras que esta variedad no aspira a constituir una muestra representativa de la zona, sí intenta indagar en los factores que suelen ser señalados como indicadores de grados de adaptación o integración y diferencias en el gusto. Aunque el alcance de esta investigación no puede ofrecer una radiografía de la adaptación social y el gusto por la artesanía en función de todas estas variables, el carácter cualitativo del estudio permite indagar en la relevancia que estas tienen en la construcción del gusto y la definición de pertenencia social en la comunidad extranjera.

La mayoría de los sujetos fueron seleccionados por su participación (como organizadores, voluntarios y, sobre todo, consumidores) en la Feria Maestros del Arte. Algunos han sido contactados a través de la asociación Democrats Abroad en Ajijic y a través de blogs dedicados a la experiencia de vivir en la región del lago de Chapala. Finalmente, se empleó la técnica de bola de nieve para encontrar algunos sujetos (sobre todo los que viven de tiempo parcial o que no compran artesanía).

Técnicas de investigación

Un abanico de herramientas metodológicas fue empleado para cubrir diferentes objetivos investigativos. Estas incluyen la observación participante, entrevistas semi-estructuradas a profundidad, y las técnicas de fotografía y filmación.

La técnica de la entrevista fue elegida por su aptitud para dar cuenta del significado asignado por los sujetos a su gusto por la artesanía y su trayectoria de adaptación. Un elemento particular que se buscaba identificar a través de las entrevistas es la percepción subjetiva que los jubilados estadounidenses tienen, y posiblemente comparten, de su vida en México. Como jubilados además de inmigrantes, su adaptación consiste en una redefinición tanto de su pertenencia como de su posición social. A través de las narrativas que ellos construyen sobre su trayectoria de migración, se busca identificar los motivos y valores que subyacen e intervienen en sus elecciones de participar en ciertos grupos y desarrollar ciertos hábitos además de su forma de percibir su propia posición y pertenencia en su nuevo entorno social. Asimismo, las narrativas específicas acerca de los mexicanos o ciertos grupos de estadounidenses dentro de la comunidad extranjera de Chapala fueron procuradas con el propósito de identificar las maneras a través de las cuales los sujetos definen su propia pertenencia.

Mientras que la entrevista representa una técnica ideal para indagar el sentido que los estadounidenses de Chapala otorgan a su ámbito social y su lugar dentro del mismo y, ciertamente, el significado que asignan a la artesanía mexicana y las connotaciones que involucra, la observación participante posibilita situar estas narrativas en el contexto más amplio de la comunidad extranjera de Chapala. A través de la observación participante, busqué delinear las divisiones y prácticas sociales establecidas en la comunidad extranjera y los factores contextuales claves en la organización de las vidas de los sujetos estadounidenses en Chapala y en la formación de su gusto por la artesanía mexicana. Algunos de estos factores incluyen las dinámicas institucionales que moldean el gusto de los estadounidenses por la artesanía; la organización social de la comunidad extranjera (a través de la identificación de las características pertinentes que se comparten entre grupos de amigos, patrones de incorporación a ciertas asociaciones o su participación en ciertas actividades sociales, la importancia de vivir en ciertos barrios de la zona), y las prácticas sociales que acompañan el gusto (como ir a comprar artesanía con amigos, visitas a talleres, y otras rutinas y prácticas que se forman alrededor del gusto).

Y, finalmente, con las técnicas de fotografía y filmación, se pretendía revelar la particularidad material y estética de la artesanía y evidenciar las valoraciones que hacen los sujetos de sus piezas artesanales que están mejor retratadas de forma visual (por ejemplo, la presentación de piezas artesanales).

Corpus empírico: sitios, eventos y grupos

La aplicación de estos diversos métodos estuvo delimitada a ciertos sitios y contextos. Estos lugares fueron seleccionados con el propósito de abordar mejor los diferentes factores involucrados en la racionalidad dirigida por el contexto de los estadounidenses en su proceso de adaptación sociocultural y las diferentes dimensiones de la clasificación social y cultural inherentes en la valoración de la artesanía mexicana. Aunque, como he señalado anteriormente, la adaptación sociocultural de los sujetos y el significado social y cultural que conlleva su gusto por la artesanía fueron evaluados de forma separada, existen varios observables similares entre los dos fenómenos que implican métodos de análisis comunes. Por ejemplo, los valores atribuidos a la artesanía y las normas que juegan un papel importante en la definición de pertenencia y distinción social que forma parte del proceso de adaptación de los estadounidenses, fueron ambos identificados y detallados principalmente a través de la entrevista semi-estructurada. Asimismo, las organizaciones claves en la comunidad extranjera que intervenían tanto en el proceso de adaptación social de sus miembros como

en la cultivación de su gusto por la artesanía, fueron examinadas a través de la observación participante.

Los siguientes apartados presentan un resumen de cómo y en qué contextos estas distintas técnicas fueron aplicadas para abordar las preguntas y los objetivos de la investigación.

Entrevista¹

La entrevista representa una herramienta clave en esta investigación por su capacidad de hacer notar la construcción del espacio social del sujeto, la pertenencia y posición del sujeto dentro del mismo, y el significado del gusto por la artesanía de los sujetos –todos aspectos de importancia central en esta investigación, los cuales no hubieran sido posible evaluar sin identificar los marcos de referencia propios de los sujetos.

Los marcos de referencia del sujeto, o su “universo cultural” (Guber, 2011), se consideran no solo en términos de las categorizaciones y normas que emplean los sujetos en la construcción de su mundo, sino también en referencia a la posición y el contexto particulares desde los cuales lo construyen. En cuanto a la adaptación sociocultural, a través de las preguntas de entrevista, se pretendía identificar las normas y valores que conforman la manera en que los estadounidenses entrevistados definen su posición social y también considerar la influencia de su capital (económico, social y humano-cultural) y las dinámicas grupales de su contexto en la formación de estas normas/valores. De forma similar, para evaluar el gusto por la artesanía y su relevancia social y cultural en la comunidad extranjera de Chapala, se buscaba identificar en la entrevista la valorización implícita en el gusto por la artesanía mexicana por un lado y las divisiones sociales y culturales que reflejan o implican por el otro. Por consiguiente, mientras que la ventaja particular de la entrevista era la de aportar una visión de los marcos de interpretación de los sujetos respecto de su ámbito y posición social y del significado de su gusto por la artesanía, también servía para inquirir en los aspectos relevantes de su contexto, relaciones sociales y capital que moldean sus marcos interpretativos.

En relación con estos últimos elementos, se incluyeron varias preguntas puntuales en la entrevista sobre los ingresos de los entrevistados, su profesión, su competencia en español, su membresía a asociaciones y clubes (en general y también en torno a la artesanía) y su pertenencia a grupos sociales, que permitieron recolectar información sobre su capital además de la influencia de ciertas asociaciones a las cuales pertenecían (dos categorías que se generaron a partir del

¹ Véase Anexo 1 para la guía de entrevista.

concepto de la racionalidad dirigida por el contexto que guía la evaluación del modo de adaptación de los migrantes estadounidenses).

Los elementos que se encuentran en la categoría de normas compartidas fueron deducidos a través de los juicios y evaluaciones normativas de los sujetos y las explicaciones proporcionadas sobre sus propias acciones y elecciones que ellos expresaron en sus narrativas acerca de su trayectoria de migración y mudanza a Chapala, la organización y las fronteras sociales de su entorno, y sus relaciones sociales.

Para abordar la valoración de la artesanía por parte de los sujetos, se incluyeron preguntas de entrevista acerca de las cualidades buscadas en la artesanía, las que son menospreciadas, sobre dónde compran objetos artesanales y los criterios detrás de su elección de ciertas piezas. Para evaluar la pertenencia social que implica el gusto por la artesanía mexicana de los estadounidenses de Chapala, incluí en la entrevista preguntas específicas sobre prácticas sociales en torno a la compra de artesanía, con quién comparten y no comparten el gusto, su opinión de qué constituye mal gusto por la artesanía, y su definición de los motivos que impulsan a las personas de adquirir artesanía.

Para abordar la valoración específica de lo mexicano que se observa en el gusto por la artesanía mexicana, pretendí identificar referentes explícitos a aspectos mexicanos en la artesanía consumida (como representaciones visuales de personas o lugares mexicanos) y el análisis de las respuestas recopiladas de las entrevistas en que aparecen caracterizaciones o valoraciones de la artesanía vinculada con México o los mexicanos (por ejemplo, cualidades que les gustan de la artesanía que refieren a una valoración de México o los mexicanos, su caracterización de los artesanos, la tradición de la artesanía, etcétera).

Aplicando esta guía de entrevista, realicé entrevistas semi-estructuradas con los 19 sujetos que conforman mi muestra central. Entrevisté a tres de estas personas una segunda vez. Las entrevistas duraron entre 35 minutos y 2 horas 17 minutos, con un promedio de 1 hora 22 minutos.

Entrevistas con individuos externos a la muestra. Seis entrevistas adicionales fueron realizadas con mexicanos, miembros (actuales y antiguos) de la junta directiva de la Feria Maestros del Arte y personas que tienen negocios en la comunidad extranjera de Chapala. La decisión de entrevistar a estos individuos se basó en un interés por indagar en el papel que desempeñan ciertas organizaciones para encauzar la adaptación social de los migrantes (sobre todo la asociación Focus on Mexico, que orienta a migrantes que consideran mudarse a Ajijic). También me propuse identificar puntos de conflicto o negociación cultural que existen entre la comunidad extranjera y la comunidad mexicana local y, más específi-

camente, en torno a las decisiones tomadas en la Feria Maestros del Arte que revelan diferencias entre los criterios de valoración de la artesanía mexicana.

Complementariamente, hablé de manera informal con artesanos que participaron en la Feria Maestros del Arte acerca de sus relaciones con los jubilados estadounidenses, los productos que venden a clientes estadounidenses de la comunidad y las tendencias estéticas que notan entre sus compradores (y si notan diferencias entre compradores estadounidenses que viven en México en comparación con los que viven en Estados Unidos).

Filmación y fotografía

Filmé a ocho de los sujetos del grupo principal de la muestra (y también a una canadiense que no formó parte del grupo principal) mientras me mostraban sus objetos artesanales. El formato de filmación fue libre y se inició con la indicación de que los sujetos me señalaran sus objetos más preciados. La técnica de filmación y la fotografía de los sujetos y sus objetos artesanales fue concebida originalmente como un medio de documentar características estéticas y materiales de los objetos artesanales, además de los criterios de valoración de piezas particulares. Una utilidad inesperada de la filmación de estos *tours* guiados por los sujetos fue la captura de la lógica subyacente a la valoración de los sujetos de sus objetos. Al filmar a los sujetos presentando sus objetos particulares, se logró observar patrones de apreciación en su descripción de objetos distintos. Esta técnica también dio pie a narrativas ricas en las cuales los sujetos vinculaban el significado personal que tenían ciertos objetos con las circunstancias sociales que marcaban su importancia.

Observación participante

La comunidad extranjera. Para observar las dinámicas sociales de la comunidad extranjera de la región del lago de Chapala, participé en reuniones informales dentro de la comunidad extranjera: la cena de *Thanksgiving*, un desayuno de tamales para el día de la Candelaria, y varios otros desayunos, comidas y reuniones sociales. También me apunté a actividades populares en la comunidad extranjera como *Behind the Walls*, un *tour* de casas de la zona, y el *Open Studios Art Walk*, donde visité los estudios y galerías de artistas que viven en Ajijic.

Al participar en estas reuniones y actividades, presté atención a las características de los grupos que se formaban en la comunidad extranjera (en cuanto a nivel socioeconómico, nacionalidad estadounidense o canadiense, duración de residencia, y los tipos de interacciones entre estadounidenses y mexicanos). También consideré los tipos de actividades sociales comunes en la comunidad extranjera, la frecuencia con la cual fueron realizadas, y la importancia que co-

braban a la luz de relaciones sociales internas en la comunidad extranjera y con la comunidad mexicana local.

*Artesanía en el hogar.*² Para complementar la valoración de la artesanía expresada por los sujetos en sus respuestas a las preguntas de entrevista, llevé a cabo observación en torno a la valoración y pertenencia social que se puede interpretar a partir de la exhibición y uso de la artesanía por los sujetos en sus hogares.

En varios estudios sobre la decoración hogareña y el gusto particular de grupos migrantes (Hadjiyanni, 2009; Mazumdar y Mazumdar, 2016; Savaş, 2014), se ha destacado la intencionalidad del dueño de la casa no solo para cultivar y proyectar su identidad individual, sino también para aliarse y comunicar pertenencia con un grupo cultural. Savaş (2014) usa el término “gusto diaspórico” para denominar el gusto particular y la pertenencia diaspórica que se constituye de forma relacional entre personas de descendencia turca en Viena. Uno de los componentes claves en el cultivo de este gusto es “el hogar típico turco”, que manifiesta una normativa del gusto de decoración hogareña en la comunidad turca de Viena y “sirve como medio estético y social a través del cual una colectividad coherente es a la vez imaginada y objetivada y diferenciaciones sociales son realizadas” (Savaş, 2014, p. 194).

De esta manera, se analizó si las elecciones acerca de la presentación de la artesanía mexicana en las casas de los migrantes jubilados de Chapala reflejaban una decisión intencionada de cultivar y proyectar cierta pertenencia social y cultural. En el caso de los migrantes estadounidenses que son los sujetos de esta investigación, la adquisición de un gusto por objetos conectados con México, su nuevo país de residencia, rompe con la estética que tenían sus casas en Estados Unidos. Por lo tanto, en vez de evaluar si existe tal cosa como “un hogar típico estadounidense” en Chapala, la evaluación de patrones entre la decoración de casas de los estadounidenses en la comunidad extranjera de Chapala en torno al uso de objetos artesanales mexicanos, buscó establecer si hay un “hogar típico mexicano” que se conforma con la imagen y valoración particular que los migrantes estadounidenses atribuyen a la artesanía mexicana. Para evaluar si existía tal patrón de decoración y presentación de artesanía, se buscaba identificar patrones de organización y características comunes encontradas entre los objetos artesanales de los sujetos (esquemas de color, de género, de autoría).

Aunque el uso de muchos de los objetos artesanales se circunscribe al hogar, la decisión de vestirse con ropa “artesanal” (huipiles, rebozos, huaraches) evidencia un mensaje de identificación cultural. Por lo tanto, se tomaron en

² Véase Anexo 2 para la guía de observación.

cuenta patrones de uso de la ropa mexicana tradicional entre los migrantes estadounidenses y las situaciones de su uso (si es solo entre amigos estadounidenses, en la comunidad extranjera, en México en general y también cuando visitan Estados Unidos).

Feria Maestros del Arte. La membresía a asociaciones que promueven la artesanía fue analizada como otra forma de pertenencia social asociada con la artesanía que también sirve la función de institucionalizar ciertas normas de compra, uso y valorización de la artesanía. Una institución en particular que sirve para analizar estos factores es la Feria de Maestros del Arte, una feria anual de artesanía reconocida ahora en todo el país, fundada en 2002 por Marianne Carlson, una estadounidense que se mudó a México en 1998. Esta feria invita cada año a artesanos de distintas regiones de México para vender sus productos durante un fin de semana en la localidad de Chapala. Las coordinadoras regionales (todas extranjeras que viven en México) viajan en busca de artesanos, muchos de ellos indígenas y con reconocimiento limitado, para establecer comunicación. Una red de voluntarios, mayormente estadounidenses jubilados, promociona y organiza el evento. Los artesanos y compradores extranjeros y mexicanos conviven en el espacio de la feria.

Asistí a la Feria en capacidad de traductora voluntaria en 2018 y como coordinadora de su serie de charlas en 2019. Asistí también a las juntas de la mesa directiva y el comité de selección de la Feria en sus fases de planeación y evaluación y registré sus elecciones sobre cuáles artesanos invitar. También participé en varias reuniones sociales conectadas con la Feria, como la comida de agradecimiento para voluntarios y una cena para artesanos invitados y sus anfitriones.

Además de asistir a estas reuniones (y en particular al comité de selección de artesanos que se describe en el siguiente apartado), la observación participante principal giró en torno al evento. La observación de la Feria fue guiada por su importancia dual como promotor institucional de gusto en la artesanía mexicana y también como lugar de compra de objetos artesanales y oportunidad de socialización para estadounidenses de la zona.³ Para abordar la influencia institucional de la Feria en el cultivo de cierto gusto por la artesanía entre los estadounidenses, se analizó la lógica de organización y presentación de los puestos de los artesanos con el apoyo de las técnicas de fotografía y video. Observé y filmé la serie de charlas que ofrece la Feria con vistas a analizar su objetivo educativo y su representación de la artesanía mexicana.

³ Véase Anexo 3 para la guía de observación.

Para evaluar la Feria como un lugar de compra y potencial socialización para los residentes estadounidenses de Chapala, filmé también a algunos compradores estadounidenses para documentar su experiencia de compra, la relación que establecen con los artesanos vendedores y el papel que les asigna (y cómo se construyen de modo relacional como compradores de artesanía), y sus criterios de valoración.

Finalmente, se tomó en consideración la presentación de la Feria en su sitio web y en artículos que se publicaron para promocionar el evento para evaluar las cualidades que se pretendían destacar de la apreciación de la artesanía y la pertenencia social que asignaban al consumidor extranjero.

*Comité de selección de la Feria Maestros del Arte.*⁴ Cada año, Marianne (la fundadora estadounidense de la Feria) y tres coordinadoras que buscan artesanos en Oaxaca, Michoacán y Chiapas, se juntan en febrero para determinar a qué artesanos invitar el año que entra. Esta junta ofreció una perspectiva íntima de la construcción institucional del gusto por la artesanía que promueve la Feria. Se analizaron los criterios detrás de la toma de decisión sobre a quién invitar (y a quién no) y la visión de la artesanía y los artesanos que se promueve con estas decisiones.

Confidencialidad y devolución

Se entregó a todos los sujetos que fueron citados en el texto una carta-solicitud de autorización en donde se presenta el tema del proyecto de investigación y la forma en que se emplearán las transcripciones de las entrevistas grabadas. Se dio a los entrevistados la opción de que aparezcan de forma anónima y, en el caso de escoger esta opción, les fue asignado un seudónimo.

La aparición de fotografías de los objetos artesanales y los sujetos en sus casas en el presente estudio también fueron autorizadas una a una. Y en caso de haber sido filmados, se les envió otra carta de autorización que permite el uso de la información.

Se devolvieron las transcripciones de las entrevistas y se dio la oportunidad a los entrevistados de corregir errores o inconsistencias.

⁴ Véase Anexo 4 para el guía de observación.

Análisis de datos

Los análisis que se realizaron con los datos obtenidos se agrupan en tres categorías generales: análisis de contenido, análisis narrativo y análisis de discurso.

Análisis de contenido

El análisis de contenido fue aplicado a los datos recolectados en las entrevistas; la observación participante de la Feria, su materia publicitario y sus juntas; los *tours* filmados de las casas de los sujetos y las fotografías de sus objetos artesanales. El análisis fue guiado, por un lado, por el propósito de identificar las características del contexto social y los mecanismos de adaptación en la comunidad extranjera, y por el otro lado por el gusto por la artesanía. Después, al conectar los puntos de articulación entre los dos, el análisis de contenido abarcó la codificación de datos generados por diversas técnicas y en áreas distintas. El análisis fue organizado por las categorías desglosadas de los conceptos de racionalidad dirigida por el contexto y el gusto por la artesanía, y llegó a incorporar otras categorías emergentes que surgieron en las entrevistas y la filmación.

Empezando con el entorno y la adaptación social, se codificaron los datos generados por las respuestas de las entrevistas y la observación participante en Chapala y Ajijic acerca de la organización, las divisiones y las agrupaciones sociales en la comunidad extranjera. Se identificaron las normas compartidas a partir de los juicios valorativos que expresaron los sujetos en entrevistas y reuniones sociales. Finalmente, la codificación del capital, que se centró en la identificación de capital económico y capital humano-cultural (específicamente habilidad en español y conocimiento cultural de México), se basó en las respuestas a las preguntas de la entrevista acerca del salario actual, el nivel de español (apoyado por la observación del mismo), y los viajes previos a México de los sujetos.

Respecto del análisis del gusto por la artesanía, se codificaron referencias al significado social de este gusto, específicamente la pertenencia social que implicaban, a partir de los datos construidos por las entrevistas, los *tours* filmados de las casas de los sujetos y la presentación y promoción de la Feria de Maestros del Arte. Dentro de esta primera categoría general, se identificó también la subcategoría del proceso social de adquisición del gusto. Los criterios de valorización de la artesanía fueron identificados en este mismo conjunto de datos y se generaron las subcategorías de valorización estética/material, valorización técnica, valorización por género/tipo y valorización por autoría. Finalmente, se identificó la categoría de la visión de lo mexicano (además de la categoría relacionada de representaciones de los mexicanos) en las entrevistas, la filmación de *tours* de los sujetos de sus objetos artesanales, y la observación de la Feria Maestros del Arte.

A partir de la codificación de estas categorías, se buscaron puntos de articulación entre las categorías desglosadas de los mecanismos de adaptación social y las del gusto por la artesanía. Esta operación de vinculación entre la adaptación y el gusto fue apoyada por el análisis narrativo de las entrevistas y la filmación. El análisis narrativo y el análisis de contenido sobre los temas de pertenencia y valores fueron procesos estrechamente relacionados, los hallazgos de uno apoyando a la identificación de información valiosa en el otro.

Análisis narrativo

El filósofo Alisdair MacIntyre recalca la centralidad de las narrativas en nuestra comprensión y significación de las acciones y el comportamiento de los individuos. El significado de una acción solo tiene sentido, argumenta MacIntyre (1981/2007), si “se identifica bajo cierta descripción que nos permite ver este suceso como la emanación inteligible de las intenciones, motivos, pasiones y propósitos de un agente humano” (p. 209). Pero esta conexión entre las intenciones y la acción de los actores no constituye la totalidad de los factores que hacen inteligible su comportamiento; no podemos “caracterizar el comportamiento de forma independiente de intenciones, y no podemos caracterizar intenciones de forma independiente del marco (*settings*) que hace inteligibles estas intenciones para los agentes mismos y para los otros” (MacIntyre, 1981/2007, p. 206).

La relación entre acción, intenciones/propósitos o normas/valores (para emplear los términos que aplico en esta investigación), y las circunstancias sociales que las narrativas permiten establecer, resalta la utilidad, si no esencialidad, de las narrativas para desvelar el sentido del comportamiento de los individuos en relación con normas sociales, sus valores y su entorno social, desde el hábito nuevo de comprar artesanía mexicana hasta su adaptación a nuevas circunstancias sociales. Dado el objetivo de este proyecto de comparar y establecer el tipo de relación que existe entre el comportamiento de los estadounidenses jubilados en Chapala como nuevos consumidores de artesanía mexicana y residentes extranjeros que tienen que redefinir su pertenencia social, las narrativas que proporcionaron los estadounidenses sobre su trayectoria como migrantes y acerca de su valoración de la artesanía nos permitieron discernir el significado que asignan a su gusto y posición social y, a través de la identificación de patrones entre las narrativas de los diferentes sujetos y la información recolectada sobre la observación de su ámbito social, el marco social que moldea la percepción de los sujetos.

Partiendo de la premisa de que el gusto no es meramente personal, sino una elección con raíces y ramificaciones sociales, a través de las narrativas de los sujetos acerca de la artesanía y de los objetos artesanales que poseen en sus

casas, se buscó penetrar en la lógica que subyace a su gusto y tender puentes entre la valoración individual de la artesanía y sus lazos con un contexto social. Basándome en las narrativas que se presentaron en las entrevistas, indagué en cómo los sujetos representaban las divisiones sociales en Chapala y, a la vez, las disposiciones sociales y culturales de los migrantes mismos frente a estas divisiones. Así se logró conectar la categoría de divisiones sociales con las actitudes y el comportamiento social de los migrantes. Las narrativas de los sujetos también permitieron trazar cómo su gusto por la artesanía encajaba con su proceso de adaptación. Con base en narrativas donde los sujetos vinculaban su mudanza y socialización en Chapala con su adopción de un gusto nuevo o, en la filmación de sus narraciones acerca del significado social de sus objetos artesanales y la valoración de los mismos que conectaba con relaciones sociales (particularmente con los artesanos), analicé las articulaciones específicas entre los dos ejes principales del gusto y la adaptación de los migrantes.

Análisis de discurso

El análisis de discurso complementó el análisis narrativo de los sujetos de forma puntual, en torno a los recursos lingüísticos que indican distinciones sociales: la nominalización que indica diferencia o similitud y atribuciones que categorizan a grupos e individuos. Específicamente, se evaluaron los términos que utilizan los sujetos jubilados para denominarse a sí mismos (*expats, Americans, retirees*, etcétera) y para caracterizar su relación con la comunidad mexicana.

También se analizaron los discursos en la página web y el material promocional de la Feria Maestros del Arte en los últimos dos años con el fin de presentar información más precisa y matizada sobre el tipo de valoración de la artesanía que se buscaba inculcar en los consumidores de artesanía en la comunidad extranjera.

Análisis visual/material

En el análisis de las características visuales y materiales de los objetos artesanales consumidos por los estadounidenses en Chapala, tomé un enfoque similar al análisis narrativo de las respuestas a las entrevistas y los *tours* filmados: identificar patrones en la asignación de sentido de los sujetos enmarcados por cierto contexto social. Sin embargo, el significado semántico de un alebrije en una casa, por ejemplo, está abierto a múltiples interpretaciones. Por lo tanto, mi análisis visual de objetos artesanales nunca estuvo deslindado por completo de las narrativas que presentaban los sujetos acerca de su valoración de los objetos artesanales o de dinámicas sociales relevantes que se conectaban con aspectos materiales de los objetos. A pesar de esta necesidad de valerme de las especificaciones verbales

de los sujetos para guiar la interpretación de la importancia que asignan a ciertas cualidades estéticas, el análisis de estas cualidades estéticas y materiales aporta información que los informantes no necesariamente expresan.

David Halle (1993) hizo un estudio fascinante sobre 160 casas en barrios de niveles distintos de clase socioeconómica en Nueva York para poner a prueba el argumento de Bourdieu que existe una diferenciación de gusto en función de clase, y solo las clases altas tienen el capital cultural que les permite apropiarse de las piezas que conforman el “gusto legítimo”. Sin embargo, al limitar su análisis al *contenido* de los objetos artísticos, y no considerar la forma, estilo o elementos relevantes de sus características materiales, pasa por alto diferencias que me parecen centrales para entender la valorización de objetos culturales. Aunque nota la diferencia entre una residente del Upper East Side que tiene un paisaje de Vlaminck y una en Greenpoint que, en respuesta a una pregunta sobre la autoría de su pintura de girasoles, lee la firma que tiene de “Vincent”, su conclusión fue que existen más similitudes que diferencias entre los dos gustos porque en los dos casos, se trata de un interés generalizado por paisajes. Al ignorar el dato que él había recogido de que 64% de los individuos de clase alta sabían quién pintó su pintura de paisaje, mientras que solo 6% de la clase baja lo sabía (y la gran mayoría de quienes sabían fue porque un familiar o amigo había pintado el cuadro), me parece que pierde de vista el sentido otorgado a estos objetos dada su insistencia en pensar de forma estricta en su contenido. Al fin de evitar este error, intenté acercarme al marco de valoración de los sujetos mismos al considerar elementos relevantes para su gusto por la artesanía en torno a las características estilísticas de sus piezas (su color u otros elementos formales, su género o técnica) y sus propiedades materiales en relación con su contexto (quién lo hizo, cómo lo adquirió y cómo está presentado en la casa).

CAPÍTULO IV

Encajar en la comunidad extranjera: normas y estilos de la “casa mexicana”

Conocimiento y opiniones previas sobre México

Los estudios que se han realizados sobre las comunidades de jubilados estadounidenses que viven en México presentan una visión borrosa de los criterios detrás de la decisión de mudarse. Mientras por un lado, las dos razones más citadas detrás de este tipo de mudanza son los intereses prácticos del costo de vida y el clima agradable de México (Migration Policy Institute, 2006; Sunil et al., 2007; Truly, 2002); por el otro lado, se sugiere que la afinidad que tienen los jubilados con la cultura mexicana es también protagónica.

En una de las pocas encuestas aplicadas a residentes de Chapala y San Miguel de Allende, los autores Rojas et al. (2014) concluyen que los encuestados tenían conocimiento previo de la cultura mexicana con base en el hecho de que 42% había viajado anteriormente a México y 81% reportó que tenía tal conocimiento. Y dos encuestas aplicadas en Chapala arrojaron resultados que indican que las consideraciones culturales estuvieron entre las más importantes. En una encuesta aplicada en 2019 a miembros del Lake Chapala Society (una institución central en la vida de los migrantes jubilados de la región), entre las respuestas sobre las razones que les motivaron a mudarse a Chapala, predominan las que subrayan la importancia de la cultura y el pueblo mexicano: 98.4% afirmó que fue la “actitud amistosa de los mexicanos hacia los estadounidenses”, 98% indicó que el clima, 95.7% contestó que fue el “estilo de vida mexicano”, y 93% reportó el costo de vida en México como factor decisivo (González y Aikin, 2019). En otro estudio en la zona, entre 77 jubilados encuestados, casi la mitad indicaron que “cultura” fue una razón importante detrás de su decisión de mudarse (Amin y Ingman, 2010).

En esta última encuesta, la relación que los migrantes estadounidenses pretendían forjar con los mexicanos y su interés en el estilo de vida mexicana parecen figurar como igual de importantes que el clima y el costo de vida. Sin

embargo, las respuestas que recibí sobre la manera en que los estadounidenses se enteraron de la región del lago de Chapala y sobre su conocimiento previo sobre México desmienten la importancia de su conexión y conocimiento cultural de México. Aunque el enfoque de la investigación no fue de establecer la relación previa ni los motivos que impulsaron los estadounidenses a mudarse a México, estos factores se vuelven importantes al momento de trazar la trayectoria de adaptación de los jubilados estadounidenses. No examinar la conexión cultural inicial que tenían los estadounidenses con México da pie a caracterizaciones imprecisas y capciosas sobre el grado de inmersión e integración en la cultura y comunidad mexicana. Por ejemplo, la identificación de “formas culturales mezcladas que dan pie a procesos híbridos” (Lardiés Bosque et al., 2016, p. 826) o la propuesta de que existen grupos distintos de migrantes jubilados –algunos que vienen por razones culturales y quienes se integran a la comunidad mexicana y otros que vienen por razones económicas y no se integran (Truly, 2002)–. A pesar de ser el resultado de una investigación cualitativa, que por lo tanto no es estadísticamente representativa de la comunidad extranjera de Chapala, mis hallazgos señalan tendencias generales respecto del conocimiento y relación que tenían los estadounidenses con México antes de mudarse. Y este conocimiento y relación anterior condicionan de manera profunda su trayectoria subsiguiente como migrantes, dificultando enormemente la posibilidad de integración o fusión con la comunidad mexicana local y la adopción simple de la cultura mexicana.

En primer lugar, la manera en que llegaron a conocer la región de lago solía ser a través de amigos o familiares estadounidenses o por literatura dirigida a personas de países del hemisferio norte que contemplaban jubilarse al extranjero. Entre los jubilados entrevistados de manera formal e informal (8 parejas y 21 individuos), la mayoría se enteraron de Ajijic a través de amigos o familiares que ya vivían en la zona (12 de 29 individuos/parejas); 6 a través de búsquedas por internet; 4 recibieron información acerca de Ajijic mediante revistas como *International Living* antes de mudarse a Ajijic; 3 como resultado de una combinación de visitas a lugares cercanos a Chapala y recomendaciones por conocidos; 2 se mudaron a Ajijic desde otros lugares en México (una pareja desde San Miguel de Allende y otro individuo tras trabajar tres años en San Luis Potosí), y 2 habían visitado varios lugares en México antes de escoger jubilarse por la zona del lago de Chapala. Después de este conocimiento inicial, la mayoría visitaron la región, y 4 de las personas entrevistadas también visitaron otras ciudades en México o América Latina. Sin embargo, había 3 personas/parejas quienes no visitaron otros lugares y tomaron la decisión de mudarse a Ajijic tras pasar solo algunos días en la zona, y también una mujer quien decidió mudarse a Ajijic sin haber venido nunca a México.

Las búsquedas de internet son interesantes porque arrojan luz sobre las consideraciones que hicieron los jubilados antes de mudarse. Algunos ejemplos de las búsquedas de Google que realizaron mis entrevistados incluyeron: “best place to retire”; “expat communities Mexico”; “gay retirement Mexico”. Ausente está cualquier referencia a consideraciones particulares en relación con la cultura mexicana, menos la última búsqueda, que refleja la preocupación de una pareja gay de encontrar un lugar adecuado en México, que fue considerado como potencialmente inhóspito con base en percepciones culturales de la homosexualidad. Estas búsquedas reflejan los criterios que comparten la mayoría de los jubilados que conocí, que buscaron un lugar agradable y económico en donde jubilarse, y también cierta aventura desde su posición de retiro acomodado. La caracterización de “viajeros experimentados” (Rojas et al., 2014, p. 270) y quienes, por lo tanto “son más cosmopolitas y quizás tienen mayor capacidad para adaptarse” (Truly, 2019, citado en González y Aikin, 2019) parece sobrepasar el conocimiento y la conexión que viajes anteriores aportaron al proceso de adaptarse a vivir en México. Mientras casi todos los jubilados en Chapala y San Miguel de Allende que fueron encuestados por Rojas et al. (2014) habían viajado internacionalmente antes de mudarse a México, menos de la mitad habían visitado alguna vez a alguna parte de México antes de mudarse (41%).

En mis entrevistas, al preguntar sobre visitas anteriores a México, se reveló que con algunas excepciones (como Steve quien trabajó en San Luis Potosí o Janice y Russell, quienes hablan español y siempre planeaban jubilarse en un país latinoamericano), las visitas que tuvieron la gran mayoría de los que habían visitado México se limitaban a vacaciones a centros turísticos (como Cancún) o escapadas a ciudades fronterizas (como Tijuana). Aunque a la mayoría les gusta viajar y varios caracterizaron al tipo de persona que decidió mudarse a Chapala como teniendo un “espíritu aventurero”, la gran mayoría de las visitas anteriores a México fueron vacaciones en la playa. Además, las descripciones de estos viajes suelen demarcar una división tajante entre sus viajes a Europa y sus vacaciones en México.

Pat y Judith, una pareja de Washington, D.C. quienes se mudaron a Ajijic hace tres años, vivieron cuatro años en Alemania y viajaron extensamente por Europa, donde puntualizaron que buscaban experiencias menos turísticas. Al reflexionar sobre su relación anterior con México, Judith la describió así:

Creo que en los Estados Unidos se ven como inferiores a México y a los mexicanos... Sí, o sea Europa es, sabes, donde van las personas refinadas y las personas cultas van a Europa. Así creo que eso ha sido nuestro enfoque [viajes a Europa].¹

¹ Todas las citas de los entrevistados jubilados que aparecen en el texto fueron traducidas por la autora al español desde el inglés.

Ron y Ann, quienes viven tres meses del año en Ajijic y el resto del año en Gettysburg, Pensilvania, describieron una lógica similar que operaba en el tipo de viajes que hicieron antes de que empezaron a visitar Ajijic. Ron era miembro de la Asociación de Caravanas y Campamento de Pensilvania (Pennsylvania Recreation Vehicle and Camping Association), que organizó viajes para los miembros. Mientras que Ron y Ann preferían ir “a Europa y ver estos tipos de lugares, el otro lado del grupo querían ir al sur a un ‘todo incluido’, y sentirse en la playa en un centro turístico todo incluido durante una semana”. Para complacer a estas dos facciones, la asociación alternó el tipo de viajes, y en algunos años fueron a “Italia o Alemania o este tipo de lugares” y en otros “a la Riviera Maya y la Playa del Carmen y Aruba” a los centros turísticos todo incluido para “solo relajarse”.

De estas descripciones se recalca una imagen de México como lugar vacacional, similar a otros lugares en el sur que ofrecen un espacio de descanso y relajación total, a diferencia de la cultura e historia que ofrece Europa. Y es con esta visión de México que la mayoría escogieron el lago de Chapala como lugar para jubilarse. Mientras el historial de viajes internacionales que la mayoría de los jubilados tenía refleja cierta curiosidad y “espíritu aventurero”, esta curiosidad no fue direccionada hacia México de forma significativa.

Un anécdota sorprendente que ejemplifica la visión de México que comparten los jubilados estadounidenses proviene de Cathey. Cathey vive en Texas, tiene una casa en Ajijic que visita varios meses de año, y posee la colección más grande de artesanía de todas las personas que entrevisté. Desde 1996, suele visitar México alrededor de seis veces al año y es también una de las pocas personas entrevistadas a quien le interesaba la artesanía mexicana antes de tener un hogar en Ajijic. Ella contó la historia inesperada detrás de su pasión por la artesanía que empezó con la decisión de irse a Cuernavaca para tomar clases de español durante un mes en 1996. Todo empezó con un éxito musical internacional: la canción “Macarena”.

Cuando esa salió, los dos hombres, cuyos nombres se me olvidaron, estaban en un auditorio cantando frente a miles de personas. Fue transmitido y lo vi en la televisión y todos bailaron y ¡tan felices! Y mi marido entró y le dije: “¡quiero hablar español! O sea, la mitad del mundo habla español” (...) Me dijo: “bueno, vete, vete!”. Entonces me puse al teléfono de inmediato e intenté, quería ir donde estaban cantando. Y estaban en las Islas Canarias. Y llamé a una mujer que ayudaba a la gente a registrarse en escuelas de idiomas y le dije que quería ir a las Islas Canaria y ella dijo: “no, no creo que realmente quieras eso”. Y dije: “sí lo quiero!” Quería una aventura. Y ella dijo: “bueno, te recomiendo ir a Cuernavaca, porque no vives lejos de allí”. Y dije: “por eso, eso no es una aventura”.

Eventualmente Cathey se convenció de que México sería una opción más práctica e interesante donde tomar clases de español y tener “una aventura” que las Islas Canarias, pero es notable su resistencia inicial frente a la idea de que México sería un lugar que valdría la pena visitar. La visión de alegría y exuberancia latina que Cathey asoció con la “Macarena” –una canción que cabe destacar fue elaborada específicamente para atender a los gustos de personas no hispanohablantes– ni siquiera se extendió al país latino al otro lado de la frontera de Texas. Eso evidencia por un lado, la carencia de interés cultural que permea el imaginario que se tiene de México en Estados Unidos, y por el otro lado, una imagen borrosa de alegría simple y compartida que se conecta de alguna forma con el mundo hispanohablante. Esta visión también empalma perfectamente con los viajes limitados, en términos de cantidad y también de índole, que realizaron la mayoría de los jubilados entrevistados antes de mudarse a México.

Esta visión particular y este conocimiento mínimo de México enmarcan los primeros pasos del trayecto de los jubilados norteamericanos a México. Por lo tanto, no es sorprendente, dada la ausencia de una relación sustancial con México que precediera su mudanza, que decidieran mudarse específicamente a la región del lago de Chapala, que es la presunta comunidad más grande de jubilados estadounidenses fuera de Estados Unidos (Schafran y Monkkonen, 2011; Truly, 2002). La presencia de una comunidad de compatriotas y la posibilidad que esta ofrece para adaptarse de forma rápida fueron mencionadas de forma explícita por varios de los entrevistados. Regina, originaria de Nueva York, quien había vivido en Toronto durante 45 años antes de mudarse con su marido a Ajijic, explicó las consideraciones que tenían en cuenta cuando decidió mudarse:

Es tan bonito el paisaje y me encanta eso. Y también habían muchos gringos que, por supuesto, hace muy fácil instalarse, retomar tu vida cotidiana (...) Porque, sabes, nosotros dos somos viejos (...) y no estaba segura que podía aprender una idioma a mi edad, o tener la motivación para hacerlo tampoco.

Esta cercanía a una comunidad norteamericana también fue importante para individuos que tenían un claro interés en conectarse con la comunidad mexicana, como la pareja Chris y Terry. Chris había vivido en Roma, Italia durante cuatro años y le gustó especialmente la experiencia de “no estar en los Estados Unidos”. Chris y Terry también hicieron hincapié en lo importante que fue para ellos vivir en su barrio, Lourdes, Chapala, donde viven mexicanos y no solo gringos. Sin embargo, descartaron vivir en una ciudad que fuera “muy mexicana” como explica Chris:

Entonces venimos aquí y nos gustó. Y pues pensamos “bueno, debemos ver”. Y fuimos a Guanajuato y me encantó Guanajuato pero es muy, muy México, mexicano y carece por completo de un centro de anglohablantes. Y pensé que eso excluiría a Terry y eso no es justo.

Aunque aquí Chris indicó que Terry sería excluido por no hablar español, Chris también está en el proceso de aprender español. De hecho, muy pocas de las personas que entrevisté tenían ni siquiera un nivel intermedio de español. Solo había una pareja, Janice y Russell, quienes ambos habían vivido en países hispanohablantes (Janice durante un año en Uruguay y Russell vivió en Venezuela siete años de chico), que hablaban español de forma fluida antes de mudarse a Chapala. No es infrecuente encontrar personas que han vivido 20 años en la zona y que saben apenas algunas palabras en español. Me sorprendió lo generalizado que es el bajo nivel de español cuando esperaba en un café frecuentado por los extranjeros de la zona, Black Coffee Gallery, y observé uno tras otro norteamericano pedir en la barra sin decir una palabra en español. Al preguntar a un mesero que trabajaba allí su impresión del nivel de español de los clientes, él calculó que 70% no hablan nada de español, 15% hablan algo de español y el otro 15% son mexicanos. Entre las personas que entrevisté, tuve la impresión de que solo cinco podían sostener una conversación básica.

La confluencia de la poca habilidad en español y la decisión de mudarse a una comunidad de compatriotas en un país que nunca antes tuvieron el interés de conocer a profundidad, constituyen las circunstancias particulares a partir de las cuales los estadounidenses construyen su vida en la región del lago de Chapala. Aunque estos factores parecerían descartar tanto la necesidad como la voluntad de este grupo para adaptarse, lo que encontré fue un proceso de adaptación que surgió y fue cultivado en y frente a estas condiciones.

Discursos y normas compartidos en la comunidad extranjera

La integración de los estadounidenses jubilados a la comunidad extranjera es tan fácil que podría parecer automática. Sin embargo, esta integración es un proceso que implica cierta divergencia de su vida en Estados Unidos y al mismo tiempo la adquisición de una perspectiva compartida sobre su posición y pertenencia en México.

Pat y Judith, una pareja que participó en Focus on Mexico,² ofrece un programa intensivo de seis días para aconsejar y orientar a las personas que pien-

² Focus on Mexico, fundado en 1999 por una pareja estadounidense, pretende servir como guía para norteamericanos en la “transición a una nueva vida en México” en la re-

san mudarse a la zona de Chapala, hablan de un cambio dramático en su vida social que coincidió con su iniciación a la comunidad extranjera. Para apreciar esta transformación, esbozo brevemente la vida que llevó la pareja en Estados Unidos. Pat y Judith vivieron en Washington, D.C., donde Pat tenía un trabajo demandante en el gobierno federal y Judith tenía un consultorio privado como terapeuta. No querían seguir viviendo en Washington después de jubilarse; el costo de vida les parecía demasiado elevado, sus hijas y nietos ya vivían en lugares distintos de Estados Unidos y no tenían mucha vida social. Para ilustrar el estilo de vida que tenían en Washington, Pat describió su rutina:

Es trabajo, regresas a las 9:00 de la noche y, sabes, hablas con tu esposa, te duermes, te levantas a las 5:00 de la mañana y empiezas de nuevo. Y vas y vienes de la casa por el garaje de atrás. Así que literalmente (...) estuvimos en una hilera de cinco casas adosadas y nos enteramos que la mujer en la última casa, o sea, solo a una casa de distancia, estuvo embarazada cuando ya empujaba su carriola con un niño de, ¿cuántos años?, ¿un año? O sea, “Oye, ¡tuviste un bebe! ¿Cuándo pasó eso?”.

En la semana que estuvieron en Ajijic para el programa de Focus on Mexico, Pat dijo q: “salimos a comer con más personas más veces de lo que hicimos el resto del año”. Esta experiencia de un aumento drástico en la frecuencia y la calidad de socialización fue notado por muchas personas. Bill, quien adoptó el apodo de “Memo” cuando se mudó a Ajijic desde Colorado, tres años atrás, describió una experiencia similar: “tengo más amigos aquí por mucho –mejores amigos incluso– que jamás tuve en Denver”. Regina también hizo eco de este sentimiento: “He hecho más amigos aquí en los ocho años que he vivido aquí que en los 45 años que viví en Canadá”.

Aunque Pat y Judith tuvieron esta experiencia particular de mayor socialización gracias a su participación en Focus on Mexico, la facilidad de formar amis-

gión del lago de Chapala. El programa de seis días tiene un costo de 790 USD por persona y ofrece una combinación de ponencias informativas y excursiones en la zona de Ajijic y Guadalajara. En la parte educativa, se invitan a expertos a hablar de temas de interés para esta demográfica de jubilados norteamericanos como seguro y servicios médicos, leyes y visas migratorias, renta vs. compra de casas, el costo de vida en México, organizaciones y oportunidades de trabajo voluntario, y muchos asuntos más (el programa otorga un manual de casi 200 páginas). Y la otra parte de las excursiones busca exponer a los participantes a la vida social del lugar, la diferencia entre barrios y también la oportunidad de socializar con los mismos participantes, alumnos y otros miembros de la comunidad extranjera.

tades está ligada con la experiencia compartida de estar jubilado y con la amplia red de organizaciones y clubes que existe en la comunidad extranjera. Regina ofreció una metáfora apta para describir esta experiencia:

Es tan fácil conocer a personas aquí, *expats* (...) Sí, me recuerda a estar en un dormitorio universitario. Sabes, es como todas estas personas están acudiendo de todas partes y tienen tantas cosas en común porque son de la misma edad y están todos jubilados, sabes. Y tus hijos y todo eso queda atrás así que están todos aquí por la misma razón y, sabes, es divertido.

En este ambiente de dormitorio universitario para jubilados, Regina dijo que ella y su pareja en la etapa inicial de su llegada, se unieron “a cada club que se nos cruzó, solo para, sabes, encontrar dónde podíamos encajar”.

La descripción de Regina de su proceso de incorporación en la comunidad extranjera recalca el hecho de que, por más fácil que sea, no es automática. La nueva vida social que forman no es una mera continuación de su vida anterior en Estados Unidos. Aunque la escena frecuente que se puede observar en Ajijic de grupos de norteamericanos viejos, reunidos en cafés y platicando en inglés parece delatar que, en realidad, este cambio de socialización significa regresar a más de lo mismo, esta alta tasa de actividad social crea una comunidad y sentido de pertenencia particular en la comunidad extranjera que implica cierta autoimagen de la posición que ocupan sus integrantes estadounidenses en México. La búsqueda por encontrar “dónde podemos encajar” que señaló Regina también emergió en distintas descripciones de los jubilados acerca de su mudanza a México, y representa un hilo conductor que ayuda a entender esta autoimagen y sentido de pertenencia.

Una faceta del sentido que tiene el concepto de encajar para los migrantes jubilados se presenta en una conversación que tuvieron Melody y Jude, dos amigas cercanas que se reunieron en el patio del Lake Chapala Society, el núcleo de la comunidad extranjera en la zona,³ para una comida de pastel de carne.

Melody, de 71 años, originaria de Michigan, y Jude, de 72, originaria de Canadá, se conocieron por casualidad en la calle. Jude acababa de mudarse a Ajijic sin jamás haberlo visitado y Melody estaba ayudando a Las Moringa Madres de San Juan Cosalá a vender sus productos (poner la cara de una gringa en la operación inspira más confianza cuando ofrecen pruebas de sus productos en el tianguis de Ajijic). Fue en esta escena cuando Melody vio a Jude y entabló una

³ Lake Chapala Society representa la organización de extranjeros más grande en la región de lago, con una membresía total de 4 000 personas en 2019 (O’Heffernan, 2020).

conversación. Ahora Jude se refiere a Melody como “mi persona” y vice versa, un término que tomaron de *Grey’s Anatomy* para referirse a su fuerte amistad, y las dos viven en la misma pequeña comunidad cerrada en el centro de Ajijic, a la vuelta del Lake Chapala Society. Las dos, mujeres solteras, habiéndose divorciado hace muchos años de sus parejas, hablaron de factores que influyeron su decisión de mudarse a Ajijic.

Melody: Ya nos hemos casado, hemos criado a hijos. He cuidado una madre enferma durante cinco años. Y yo, ¡estoy harta! Me toca a mí. No quiero cuidar de alguien más. Quiero ser yo para mí. Me gusta descubrir quién soy. Estamos en nuestra tercera vida.

Jude: Y creo que hay muchas personas, como yo, y la mujer que conocí ayer. Que no tuvimos oportunidades, y no éramos suficientemente valientes, o no fuimos enseñadas, debido a las dinámicas sociales en que nos encontrábamos en los sesenta, estuvimos liberándonos. Y vimos estos hippies irse a vivir en comunas y todo. Pero yo era demasiado adoctrinada a que, sabes, te casas, tienes hijos, todo.

Melody: Exacto. Es lo que se esperaba de nosotras.

Jude: Y ahora, de repente, mis hijos ya están casados y son independientes, no me necesitan ya. Les crié para ser independientes y pues me siento mal que no me necesitan, aunque les dije que (*risas*) (...) Pero todos necesitamos un sentido de ser necesarios, necesitamos esta sensación. Y queremos ir a donde sentimos que pertenecemos.

Melody: Y no solo quedarse en casa, esperando a nuestros hijos que nunca llaman. ¡A la fregada! Bye bye, adiós.

Jude: Y entonces, estamos en una edad ahora, sabes, que de repente pensamos: “Ey, ¡ya no siento que pertenezco aquí! Tengo que hacer algo distinto”. Y muchas personas dicen eso. “Solamente no sentía que pertenecía allí en casa ya” o “estaba perdido, no sabía qué hacer, no encajaba”. Eso es otra cosa que dicen. “Ya yo no encajaba”.

Al irse de Estados Unidos y Canadá, donde ya no sentían que pertenecían, a la comunidad extranjera de Chapala de México, el sentido de encajar en esta nueva comunidad proviene de distintas fuentes. Una es lo que Melody y Jude describen como “el permiso para vivir” y de empezar de nuevo, donde se reinventan en nuevos papeles que no están atados a otras personas y entes, como es el caso con los papeles de madre, esposa o empleada. El espacio para explorar horizontes más allá de su vida anterior fue una idea a la cual aludieron varias de las personas que entrevisté. Regina al describir lo fácil que es conocer a gente en Ajijic, mencionó que al contrario del ambiente social del norte, donde “la gente

está inserta en sus círculos sociales y, sabes, hay mucho esnobismo que va junto con eso, y aquí, es considerado un poco maleducado preguntar lo que hacías antes. O sea, no, es como decir que no importa”. Amanda, de 59 años, quien se instaló de tiempo completo en la zona apenas hace un año para vivir con su nueva pareja, también notó este fenómeno:

Me di cuenta que a la gente no le importaba lo que hiciste en tu vida anterior, quieren saber lo que estás haciendo ahora. Y si jamás tenías un interés en las artes o el teatro o en escribir, lo que sea, es una buena oportunidad para aprender y fomentar eso.

En este espíritu de autodescubrimiento y expresión, Amanda empezó a estudiar budismo en el Heart of Awareness Meditation Community en Ajijic. Y Melody, Jude, Regina y otra decena de personas que conocí en la zona ahora se describen a sí mismos, con mucho orgullo, como artistas. Un aspecto importante a señalar es que estos jubilados no solo tienen la libertad de redefinirse en Ajijic, sino también tienen a su disposición las instituciones y una comunidad que ofrecen vías y validación para realizar estas nuevas exploraciones. Melody es secretaria de la Sociedad de las Artes de Ajijic (Ajijic Society of the Arts), participa –y frecuentemente gana– en las competencias con jurado organizadas por la asociación, y también vende su arte en la comunidad; vi sus piezas no solo en la casa de su amiga Jude, sino también en dos otras casas de personas que no eran amigos suyos.

Figura 1

Premios ganados por Melody en competencias de arte jurado en Ajijic



Figura 2

Obra de Melody en la “Casa Alegre” del tour Behind the Walls



Figura 3

Obra de Melody en la casa de Memo



En este sentido, reinventarte como artista, budista, coleccionista, etcétera, no es solo una elección personal, sino un papel que la comunidad y el entorno social hacen posible e incentivan. Por consiguiente, encajar en la comunidad extranjera de Chapala y Ajijic implica encuadrarse a ciertas normas y actitudes promovidas en la sociedad, ya que no todas las reinenciones son admisibles. El ejemplo ya mencionado de no dar importancia a las profesiones que tenían las personas podría parecer una norma llana que meramente propicia la reinención personal. Sin embargo al yuxtaponerlo con otros discursos compartidos en la comunidad extranjera, vemos que se conecta con otras normas que definen la actitud correcta que se debe adoptar en la comunidad extranjera. Por ejemplo, el discurso que desaprueba la llamada “promoción de frontera” revela otra dimensión de sentido a la falta de importancia acordada al trabajo anterior.

Promoción de frontera (*border promotion*) se refiere al fenómeno de cuando un norteamericano cruza la frontera, y de repente asciende de puesto; si fue gerente, ahora es director, o si fue teniente, ahora es capitán. El comunicólogo Stephen Banks (2005) analizó discursos sobre promoción de frontera específicamente en la comunidad extranjera de la región del lago de Chapala en conexión con procesos de manejo de identidad y el desarrollo de cohesión colectiva dentro de la comunidad extranjera. Banks (2005) concluye que al desaprobar activamente la promoción de frontera, los migrantes estadounidenses establecen una identidad grupal en oposición al individuo que se autopromociona. Esta identidad de los miembros legítimos de la comunidad extranjera se caracteriza por ser auténtica, “mientras los que son ilegítimos asumen historias o estatus fraudulentos. De forma similar, los que se quedan y se convierten en residentes extranjeros verdaderos son tolerantes y flexibles, mientras los que fracasan con intolerantes y inflexibles” (p. 45).

Estas conclusiones coinciden con mis observaciones de la comunidad extranjera de Chapala, particularmente respecto de la distinción común que los jubilados norteamericanos de Ajijic hacen entre el ambiente en Ajijic a diferencia de San Miguel de Allende, la otra comunidad extranjera grande de México. Regina, quien conoció San Miguel antes de Ajijic describe la diferencia así: “la vibra en Ajijic es mucho más relajada que en San Miguel. Sabes, en San Miguel te sientes un poco como que tienes que cuidar tus modales todo el tiempo, es un poco estirado, sabes. Y Ajijic es muy tranquilo, muy relajado”. Steve, quien se mudó con su mujer a Ajijic hace 15 años tras trabajar como gerente durante tres años en una fundidora en San Luis Potosí describe la diferencia entre San Miguel de Allende y Ajijic en términos casi idénticos: “San Miguel es estirado (*levanta la nariz*). Y este lugar es mucho más amigable”.

Sin embargo, en vez de concluir que la clave para encajar en la comunidad extranjera de Ajijic depende de nada más asumir esta actitud general de ser relajado y flexible, si juntamos estos ejes comunes –la norma de no preocuparse por las carreras que tenían las personas, la desaprobación de promoción de frontera, y la distinción de estirado/relajado que se hace entre San Miguel de Allende y Ajijic– la actitud flexible y relajada parece más definida y direccionada hacia dos puntos sensibles para la comunidad extranjera. El primero es una sensibilidad de distinciones que se hacen con base en estatus socioeconómico. Cabe notar que la población general de San Miguel de Allende es más rica en promedio que los del lago de Chapala (Rojas et al., 2014) y mientras los de Chapala los describen como esnobs, los de San Miguel de Allende, a cambio, califican a los norteamericanos de Chapala como pueblerinos (Croucher, 2009, p. 149). Por lo tanto, las calificaciones de relajado y amigable que se asigna a Chapala, en oposición al esnobismo de San Miguel de Allende, se puede interpretar como una forma de restar importancia a las diferencias de clase. Y la desaprobación que ocasiona concentrarse en el trabajo anterior, o peor, intentar elevar tu estatus al mentir sobre lo que hacías, no se trata de una condena a la reinención personal, sino un rechazo a considerar el estatus socioeconómico como algo crucial.

La minimización de distinciones socioeconómicas se conecta con un segundo punto sensible y que se revela en otro discurso compartido y recurrente en la comunidad extranjera: el “gringo feo” (*the “ugly American”*). Steve ofrece una versión larga y completa de este discurso, que casi todas las personas que entrevisté repitieron en términos muy similares. Reproduzco aquí un largo fragmento de la descripción de Steve del “gringo feo” de Ajijic para indicar los varios temas entretejidos.

Steve: Eso es otra cosa, hay demasiado gringos feos aquí. ¡Por supuesto que sí!

Rachel: ¿Y eso es algo reciente? Porque he escuchado a personas que lo describen como quizás un problema novedoso.

Steve: No, siempre ha sido así porque hay personas quienes se mudan aquí solo porque es una vida más económica. Hay personas que vienen aquí que quieren pavimentar las calles, quieren convertirlo a como era ahí arriba. A ellos no les interesa aprender la cultura aquí. Encuentras que muchos, muchos gringos se quedan en sus propios pequeños enclaves, no salen. Si vas a la plaza a cualquier hora del día, en la plaza de Ajijic, no hay muchos gringos. Se juntan donde se juntan. Y luego hay esta cosa que se llama promoción de frontera. ¿Sabes que son las promociones de frontera? (...) Es algo común que la gente hace. Sabes, no era el gerente de la planta, era yo el presidente de la empresa. Este tipo de

cosas, y lo hacen todo el tiempo. Acabo de escuchar otra expresión para la misma cosa: inflación de ego. La misma cosa. Pero la fealdad, los que son realmente feos, no intentan aprender el idioma. Tuvimos un vecino quien, después de estar aquí 12 años, dijo: “pago a mi muchacha muy bien, debe aprender inglés”. Y fue como, regrésate a casa, idiota. Y al final es lo que hicieron. Regresaron a los Estados Unidos. Pero hay personas así, que ni siquiera intentan. Y ellos no merecen estar aquí.

En esta larga narrativa, Steve ofrece una lista exhaustiva de las calidades despreciables del gringo feo: solo se muda a México por razones económicas; quiere convertirlo en Estados Unidos; no le interesa abrirse a la cultura mexicana; se queda encerrado en su grupo de norteamericanos (y en particular, no van a ciertos lugares, como la plaza de Ajijic); miente sobre su carrera para elevar su estatus y hacerse sentir mejor de lo que es; no aprende, ni siquiera intenta aprender español a pesar de estar en el país mucho tiempo. Además de la importancia acordada a preocupaciones económicas –aquí señalada por la motivación económica detrás de la mudanza a México, la promoción de frontera y también por el prepotente tratamiento del empleado doméstico con base en su poder económico– el otro tema recurrente que surge es la falta de interés y apertura cultural y social a México. Estos dos temas no solo subyacen en la caracterización denigratoria del “gringo feo”, mencionado por esencialmente todos los jubilados norteamericanos que conocí, pero también constituyen las únicas dos características que mis entrevistados señalaron como divisiones en la comunidad. Aunque todas las personas que entrevisté negaron que la distinción entre estadounidenses y canadienses, tanto como aquella de residente de tiempo completo o tiempo parcial, fueran significativas, todos, independientemente de cuánto tiempo habían vivido en Chapala, de su nivel económico o su nivel de español, sí hicieron distinciones sobre las personas que vinieron por razones económicas, que fueron las mismas personas que no abrazaron la cultura, idioma y estilo de vida mexicana.

Lo que entonces parecería el precepto para encajar en la comunidad extranjera, y ser una residente legítimo en Chapala, sería a) no distinguirse ni hacer distinciones con base en factores económicos y b) abrazar la cultura mexicana. Sin embargo, dado el hecho que hasta el jubilado que vive de su seguro social en Chapala tiene un salario superior al mexicano local promedio, además del hecho de que no tenían conocimiento anterior de México ni tienen ahora un nivel de español que les permita abrir las vías comunicacionales para obtenerlo, parece que el objetivo de no ser el “gringo feo” está condenado al fracaso. Las características reprobables que Steve y otros enumeran para describir a los

norteamericanos indeseables en Chapala, está peligrosamente cerca de una descripción de la comunidad extranjera: el factor económico fue un motivo para mudarse prácticamente para todos; la mayoría no habla español y socializa principalmente –y en muchos casos, exclusivamente– con otros norteamericanos. A raíz de la ignorancia general, y cultural, de los estadounidenses respecto de México antes de mudarse al país y su falta de integración real en la comunidad mexicana local, estas narrativas y normas, frecuentemente reunidas alrededor de la figura antagónica del “gringo feo”, sirven como estrategias discursivas para distinguirse de los rasgos que están peligrosamente cerca de compartir con el “gringo feo”. Es precisamente porque hay a veces poco que distingue a cualquier norteamericano en la comunidad extranjera del “gringo feo” que se emplea con tanta frecuencia.

La construcción de la figura antagónica del “gringo feo” no se reduce, por supuesto, a ser una mera estrategia discursiva para ser presentada hacia el exterior: sirve como brújula normativa e identitaria. Como dijo Gus, quien se mudó a Ajijic hace dos años por razones económicas, “no vine aquí para ser uno de estos gringos feos que dicen: ‘¿Oh por qué no pueden hablar inglés?’”. Y Lin, quien se mudó hace seis meses con su marido Juan (antes John) a una comunidad de co-vivienda en Ajijic, Rancho la Salud, resintió la suposición de que fue una razón económica lo que motivó su mudanza.

Lin: (...) cuando encuentro a gente en el Norte (...) el hombre dice: “O sea, por qué querías mudarte a México” y la mujer dice: “pues obvio, porque es barato!”. Y a mí no me gusta ser encasillada así.

Juan: (en español) Hay muchas personas aquí que vienen por esta razón. Es temprano [sic.] y es barato. No tienen interés en la cultura.

Rachel: (en español) Algunas personas creo que sí, eso es la razón principal. Pero después que llegan sí, hacen cambios. Que no solo quieren...

Juan: (en español) Algunos pero otros no. He encontrado a muchas personas quienes viven unos 10, 15 años y no hablan español.

El gringo feo que viene solo por razones económicas y a quien le falta interés en la cultura mexicana es alguien que los estadounidenses que conocí realmente no quieren ser. Sin embargo, como indica el comentario de Lin, hay una conciencia de que otros les “encasillan” así. Hay algunas personas que logran aprender algo de español, como Juan, quien también lo exhibe como una marca importante de adaptación y diferenciación del estadounidense que no tiene interés en la cultura mexicana. Las otras personas que entrevisté que tenían cierto nivel en español también lo recalcaron como un aspecto importante. Ja-

nice, quien vivió un año en Uruguay como estudiante de intercambio preguntó: “¿cómo puedes vivir en un país donde no sabes, o por lo menos haces el esfuerzo de saber, el idioma?”.

Sin embargo, es un reto aprender un nuevo idioma en la tercera edad, el cual varios amigos de Janice no asumen. Y frente a las habilidades limitadas en español de la mayoría de los miembros de la comunidad extranjera y su falta de conexión previa con México, el empeño de demostrar que su presencia en México no está meramente motivada por cálculos económicos y que tienen una conexión más significativa con la comunidad mexicana precisa maniobras creativas (sobre todo dirigidas y evaluadas por la misma comunidad a la cual pertenecen: la comunidad extranjera). Es en esta confluencia de circunstancias de una falta de conocimiento y conexión anterior con México, el deseo sincero de no ser el gringo feo, y el objetivo de encajar en su nuevo lugar de residencia, que el consumo de y el gusto por la artesanía mexicana surgen.

Encajar en (la comunidad extranjera de) México: el estilo correcto

Las normas centrales que operan en la comunidad extranjera, reproducidas en los discursos señalados arriba, se encuentran reflejadas pero también complejizadas en los primeros pasos que toman los migrantes jubilados al instalarse en su nuevo hogar. Uno de estos primeros pasos es la decisión de dónde vivir y cómo decorar la casa. A pesar de su carácter aparentemente prosaico, estas elecciones cobran un sentido importante en conexión con cómo van a encajar en la comunidad extranjera y su precepto de estar abiertos a la cultura mexicana.

Pat y Judith introdujeron el tema del estilo decorativo en su descripción de su mudanza física a la zona.

Pat: En resumidas cuentas, pasamos los siguientes cinco años [después de comprar una casa en Ajijic] esencialmente contando los días. Vivíamos en una casa adosada en Alexandria, Virginia y la vendimos. Nos mudamos a un departamento. Vendimos cosas y así nos deshicimos de pertenencias y tuvimos una venta de patrimonio y bueno, fue muy difícil porque tenías que seguir viendo todo y pensando; no íbamos a trasladar muebles aquí (...) Así realmente se convirtió en vamos a deshacernos de todo y paulatinamente redujimos, nos deshicimos de todo y entonces...

Judith: Habíamos comprado todos nuestros muebles cuando estuvimos destinados en Alemania. Entonces fueron todos muebles pesados, europeos de roble, que físicamente no hubieran cabido aquí pero pues en términos de estilo tampoco hubieran encajado.

Muchas personas como Pat y Judith vienen con muy pocos muebles y pertenencias cuando se mudan de Estados Unidos. Para la mayoría, el proyecto de amueblar y decorar implica una transformación total del estilo que tenían en su casa anterior. Y con solo algunas excepciones, esta transformación simboliza para los entrevistados la creación de un “look mexicano”. Una constante en la creación de una “casa mexicana” fue la artesanía mexicana, pero esta varía en cuanto a ciertas características estéticas y, sobre todo, respecto de la lógica que subyace su colocación.

Una parte de esta lógica es la idea de representar a México a través de elecciones decorativas. En el blog que escribe Pat, Pat the Expat, él describe su visita a la Feria Maestros del Arte y señala una de sus compras: “Mi favorita tiene que ser esta calavera, que transmite a todo volumen ‘México!’” (Pat the Expat, 2017c). “Esto es definitivamente mexicano”, dice Melody, tocando un objeto de madera con la forma de un corazón, mientras me guía por su casa. Memo me mostró su carro de golf para el que contrató a un artista local para pintarlo con imágenes típicas de Jalisco: mariachi, ballet folclórico, charros y agaves (Vicente Fernández fue remplazado por Pancho Villa, me explicó, tras sus comentarios homofóbicos).

Figura 4
Calavera de Pat y Judith



Figura 5
Corazón “mexicano” en la casa
de Melody



Figura 6
Carro de golf de Memo



Otras referencias explícitas al concepto de México y mexicanidad abundan, como las pinturas que tienen Chris y Terry de Benito Juárez, un luchador y una mujer con cabeza de perro chihuahua, o las pinturas de catrinas y Frida Kahlo que Memo tiene en su casa.

Figura 7

Pinturas de la familia Lorenzo, compradas por Chris y Terry en la Feria Maestros del Arte: Luchador con perro y Benito Juárez; Benito Juárez con los estados de México, Jalisco y Guerrero representados; mujer con cabeza de chihuahua



Aunque estos objetos sueltos podrían ser interpretados como meros *souvenirs*, iguales a los que compran los turistas que visitan las playas y pirámides de México en sus vacaciones, la cantidad, además del significado que los jubilados estadounidenses asignan a estos objetos, les dan un sentido distinto. Involucra para ellos un proceso de aprender sobre la historia y cultura mexicana, como Gus manifiesta cuando habla de la tradición artística en México, de la representación andrógina del arcángel San Miguel y de la influencia del obispo Quiroga en el desarrollo y la división regional de la artesanía en Michoacán.

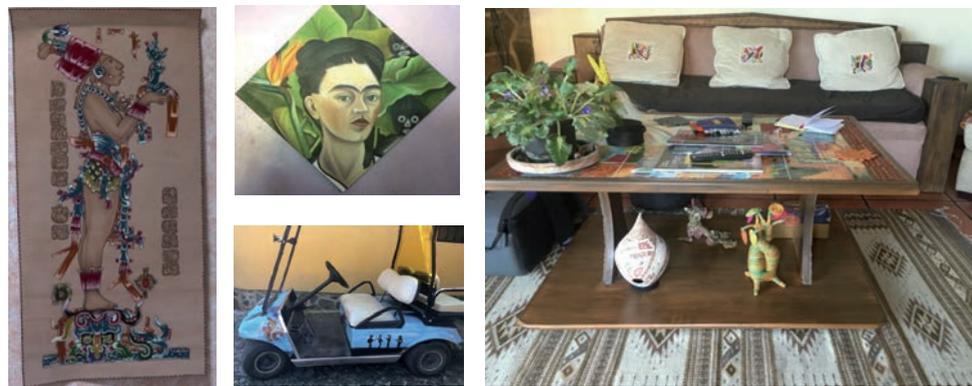
Figura 8

Pintura de San Miguel en la casa de Gus



Figura 9

Decoración, objetos y arte mexicanos en la casa de Memo: pintura de Frida comprada en la plaza de Ajijic; carro de golfo con imágenes típicas de Jalisco; sala decorada con un tapete oaxaqueño y cojines con detalles otomís; pintura de Pakal comprada en un viaje a Chiapas



Para algunos jubilados, el consumo de artesanía y objetos mexicanos y el aprendizaje de historia y cultura local que eso involucra representa una nueva formulación de aspectos que fueron centrales en su vida desde antes. En el caso de Pat y Judith, católicos practicantes, ellos añadieron crucifijos nuevos a una colección que ya tenían, aprendieron sobre la Cristiada, visitaron el pueblo cercano de Sahuayo y la Basílica de Guadalupe en México, e instalaron una representación de la Virgen de Guadalupe en azulejos en su patio.

Este proceso de aprendizaje histórico y cultural que acompaña la compra de artesanía representa cierto acercamiento a la cultura de México, sobre todo cuando nos acordamos que este grupo de jubilados no tenía conocimiento sobre México antes de llegar, y menos sobre catrinas, talavera, alebrijes y árboles de la vida –todas palabras que entraron en su vocabulario cuando llegaron a México–. Sin embargo, cabe destacar que este acercamiento y nueva estética que cultivan en sus casas está fuertemente mediada por la comunidad extranjera y su aislamiento relativo dentro de la misma.

Para ilustrar la forma en que la estética que cultivan los estadounidenses jubilados cuadra con una lógica propia de la comunidad extranjera, funcionando como una forma de definir su posición como miembros de esta comunidad, regresemos a la primera visita que hicieron Pat y Judith a la región del lago de Chapala en enero de 2012 para participar en el programa de seis días de Focus on Mexico y decidir si querían jubilarse en la zona.

Es importante destacar que el programa de Focus on Mexico es un programa hecho para norteamericanos, por norteamericanos. La serie de charlas informativas que se dan en el programa cubren puntos como: “¿Están más seguros los estadounidenses en México que en casa?”, “Organizaciones caritativas en la región del lago de Chapala” y “Vivir en México puede significar una vida más larga (y más divertida)” (Focus on Mexico, s.f.). El programa incluye un *tour* de casas en renta o venta y también la posibilidad de unirse a Behind the Walls, un *tour* conocido en la comunidad extranjera que, una vez al mes de noviembre a marzo por el costo de 300 pesos, ofrece una mirada “detrás las paredes” de casas espectaculares de la zona, que da a los participantes de Focus on Mexico una muestra de los distintos barrios del área.

Cuando vinieron Pat y Judith a Ajijic esa semana en enero, lo que les convenció a mudarse (algo de lo que Judith no estaba nada entusiasmada a hacer antes

Figura 10

La Virgen de Guadalupe en el patio de Pat y Judith



de que vinieran), fue una combinación del clima, la vida social que encontraron en Ajijic, las organizaciones voluntarias ya establecidas a las cuales podrían integrarse, y, junto con el costo de vida en México, la posibilidad de que Pat podía jubilarse a los 56 años y así “recobrar 10 años de su vida”. Focus on Mexico fue clave para proveer la experiencia y la información que les convenció de tomar esta decisión. Durante esa semana, tras participar en un *tour* de casas, decidieron qué tipo de casa querían comprar:

Pat: (...) nos enamoramos de cierto diseño de propiedad que vimos, que es como estilo hacienda con el patio central y todos los cuartos organizados alrededor. A nosotros dos nos encantó.

La elección de este tipo de casa particular empalmó con una idea más general de cuál fue la estética y decoración correcta de tener en México. Al responder a una pregunta que planteé de si la artesanía que tenían ahora representaba un cambio en el tipo de cosas que tenían antes, describen ciertas razones e ideas detrás de sus decisiones decorativas.

Judith: Creo que es muy, o sea, no es como, no voy a encontrar eso en los Estados Unidos. Pero es chica [la calavera] y una de nuestras camas plegables está rodeada por un librero empotrado, o cubos, entonces tengo lugares donde exhibir cosas. Y sabes, esa [la calavera] es colorida, así que me gustó.

Pat: Sí pero solo va con la idea, o sea, nuestro mobiliario es colonial [*Spanish colonial*]. Vivimos en México, queremos cosas que de alguna manera representan esta cultura. Entonces sí, encaja.

Judith: Cuando visitamos aquí al principio, creo que quizá fue la primera semana cuando venimos por primera vez, vimos una casa donde tenían azulejos que conformaban la Virgen de Guadalupe en el patio. Entonces tenía en mi mente que quería eso.

En estos dos extractos nos percatamos de dos aspectos importantes: uno, que la artesanía que tienen “va con la idea” de tener un hogar mexicano, que representa la cultura de donde están; y dos, que esta idea de la cultura mexicana fue formada muy poco después de venir por primera vez a México y fue encaminada y mediada por organizaciones como Focus on Mexico y por otros miembros de la comunidad extranjera. Después de comprar el tipo de casa estilo hacienda que les encantó, Judith empezó a crear un tablero en Pinterest para las cosas que quería para la decoración de su nueva casa. Una amiga que conocieron en Focus on Mexico, quien les fue asignada por el programa como enlace para

ayudarles y guiarles de forma más personalizada, les recomendó una decoradora tapatúa, Cristina Peña, quien les llevó a tiendas para comprar cosas, negoció los precios con los vendedores, y, basada en el tablero de Judith de Pinterest, mandó a hacer replicas exactas de ciertas piezas.

Figura 11

Una sección del tablero Pinterest de Judith. Otras imágenes que no aparecen en esta sección incluyen “Pisos rústicos mexicanos”; “Tablera mexicana redonda de cobre martillada a mano”; “10 espacios exteriores estilo español”, y “Estilo hacienda”, que Judith subtítulo “decoración mexicana”



Cristina, quien vive en Ajijic desde hace siete años y trabaja con clientes mexicanos y norteamericanos, dijo que mientras Judith fue excepcional en la claridad que tenía sobre qué quería (“Casi tuvimos que copiar lo que ella había decidido e integrar un poco. Sí, la traía clarísima”), todos sus clientes norteamericanos buscan integrar un “toque mexicano” en sus nuevas casas. Muchos llevan consigo ideas que recopilan de Pinterest, Houzz y revistas de decoración como *Architectural Digest*. Pero también de las casas de sus amigos en la comunidad extranjera:

(...) sí llegan muchos y me dicen: “vengo contigo porque fui a casa de fulanita y vi esa banca”. O sea sí, las casas que visitan sí les influyen mucho para ellos decidir qué poner. Sí como que, sí se copia mucho. Es lo que yo les digo, a ver, no vamos a copiar esta casa, porque no está padre, pero hacemos una cosa igual de padre.

La idea subyacente en el estilo de casa y decoración que buscan los estadounidenses jubilados es una idea propia de la comunidad extranjera de cómo debe parecer una casa mexicana, informada por revistas en inglés, sus búsquedas por internet, y sus nuevos amigos en la comunidad extranjera de Chapala. Por estar filtrada por estos medios, la adopción de este nuevo estilo no podría ser descrita como una verdadera adaptación a la cultura mexicana. Sin embargo, desde la perspectiva de los jubilados entrevistados, este estilo representa un cambio importante en su gusto que marca su transición a una nueva y distinta vida en México. A pesar de ser un estilo, no es algo meramente superficial, sino parte de un proceso que empalma con el precepto de apertura cultural y se sitúa en oposición a la figura depreciada del “gringo feo”. En el sentido que Bourdieu habla del gusto como una señal distintiva que está ligada al “sentido del lugar” que ocupa una persona, el nuevo gusto por el “estilo mexicano” representa una forma activa de establecer y manifestar su nueva posición en México. Para los estadounidenses jubilados, quienes tienen pocos recursos para demostrar esta apertura cultural (por ejemplo, conocimiento previo sobre México, conexiones con la población local y habilidad en español), su casa mexicana representa una señal importante de su transformación al llegar a México.

Mientras que la importancia asignada a tener una “casa mexicana” como una marca de apertura a la cultura mexicana es algo compartido en la comunidad extranjera, existen variaciones importantes en la interpretación de qué constituye una “casa mexicana” legítima. Esta legitimidad, cabe recalcar, sigue siendo determinada dentro de la comunidad extranjera. Para comprobar que tienen una casa mexicana, no buscan la aprobación de individuos mexicanos –a tal punto que en varios momentos reconocen que su interpretación de un estilo mexicano va en contra de lo que les gusta a los mexicanos mismos–. La legitimidad de la interpretación del estilo mexicano se contrasta con otros en la misma comunidad y demuestra que la clase socioeconómica sigue siendo un elemento importante en el gusto.

Tipos de “casa mexicana” en la comunidad extranjera

Cristina, la interiorista que ayudó a Pat y Judith, trabaja con un segmento de la población en la comunidad extranjera que tiene los recursos para contratar a una decoradora, dado que los precios de sus proyectos oscilan entre 120 000 y 800 000 pesos. A pesar de que su clientela no abarca toda la comunidad extranjera, ella notó una estratificación de gustos decorativos que coinciden con mis observaciones más generalizadas de las casas de los jubilados norteamericanos (y que incluye gente que no tiene los fondos para contratar a una decoradora).

Los norteamericanos que se vienen con poco dinero, porque creen, pues saben que acá todo es más barato, pero igual creen (...) o sea, vienen con todas las expectativas de tener lo mejor pero que traen poco dinero, sus gustos me he dado cuenta, que quieren casas tipo Frida Kahlo. Entonces es muy típico, quien trae poco dinero quieren la casa rosa, con el muro verde, con la Frida, con las flores, con el perico, como creen que México es así, tan colorido. (...) Equipales, que son las sillas con piel de cerdo. Después como un pasito más arriba, buscan casas coloniales y ahí ya podemos hacer cosas más interesantes porque buscan los muebles de mezquite, como lo que viste con Judith. Ese miguelito que es una silla que es así curva se llama miguelito. Viene de la Colonia, de la época de la Colonia, entonces queda aquí en todas las haciendas. Tienes el sofá de piel, el miguelito, muebles de madera más fina y metes color (...) El color lo metemos más en textiles como en cojines y en tapetes, que en las paredes de la casa, no, la casa es más neutra y metemos color en accesorios. Y después he tenido canadienses petroleros o clientes gringos con mucho dinero que se han venido y les gusta lo moderno. (...) Son tipo casas haciendas que son abiertas, entonces es un patio central, con la veranda, con la terraza y las habitaciones alrededor del patio central, pero con un toque moderno. Y les gustan cosas por ejemplo, mis mejores clientes siempre son de California, o Nueva York o Boston tienen un gusto, ay muy sofisticado. Les gusta el arte, ellos se visten mejor, es muy diferente. Y a veces buscan casas modernas, o ahora se está usando mucho casas muy abiertas con ventanas, la típica cuadrada herrería, pero con un muro de ladrillo, con el piso del azulejo mexicano, o sea una casa industrial con el toque mexicano.

Se puede notar en su descripción de la tipología del gusto en la comunidad extranjera que Cristina prefiere los clientes ricos y sofisticados (según su descripción, tanto por una apreciación de su gusto como su presupuesto). Pero lo interesante para nuestras observaciones son las diferenciaciones en la interpretación e integración del “toque mexicano” que todos los estratos descritos buscan.

Casa mexicana 1: los colores de México. Una entrevistada que se conforma con el tipo de estilo que interpreta México como colorido es Melody. Melody se mudó a Ajijic hace cinco años y señala un evento particular que despertó su interés en mudarse. Estuvo de vacaciones en Puerto Vallarta en 1988 y fue a un banco para sacar dinero cuando entró una mujer de manera desenfadada, vestida en lino café, con un turbante y sandalias. “Empecé a hablar con ella y ella dice ‘Soy una artista. Vivo aquí’. Y tuve uno de estos ‘momentos ajá’ (*Aha moments*)”. Este momento se le quedó grabado y después, cuando sus tíos se mudaron a Ajijic y

Melody vino a visitarles, al pasar por la calle bordeada con arboles en la Floresta, le quedó claro: iba a jubilarse aquí. Y ese fue su plan desde entonces. Melody y “su persona” Jude, ambas abrazan con todo el corazón su nueva vida e identidad como artistas, la visión de la cual fue formada tanto por el personaje artístico que Melody vio en un banco en Puerto Vallarta como por las referencias que citan de películas como *Shirley Valentine* y *El exótico Hotel Marigold*,⁴ que ofrecen imágenes de liberación personal de mujeres de la tercera edad en países exóticos y coloridos. Pero esta nueva imagen de sí mismas y su estilo de vida no está solo dirigida a su transformación personal, sino embona también con su visión de su entorno en México. Para Melody, un aspecto primordial de su gusto, su casa y México, es el color: “La mía [casa] es muy colorida. Porque amo el color”; “el arte es parte de nuestra vida, es el color de México”; “en los Estados Unidos, mi casa tenía colores más sosos: cremas, marrones, verdes. Probablemente no hubiera tenido nada de este arte allí porque no encajaba”; “todos mis colores brillantes no hubieran funcionado en los Estados Unidos”; “para mí, es el color [rasgo notable de la artesanía]”. Jude también comparte esta visión de la centralidad del color: “Creo que es la belleza del color aquí [en México] que inspira a las personas hacer arte (...) es tan colorido”.

Para Melody y Jude, lo colorido es sinónimo con lo mexicano, y de acuerdo con esta perspectiva, el color y en particular, la cantidad de objetos artesanales coloridos que poseen, sirven como una suerte de barómetro del grado de adaptación de otros estadounidenses jubilados a su nuevo hogar en México. Melody comentó que Jude “está agarrando los colores”, y “tiene algunas piezas bonitas” como lámparas de talavera, pero “no tiene tanto como yo (...) no ha estado aquí tanto tiempo como yo”. En la misma línea, después de que Melody describe lo colorida que es su casa, Jude menciona: “Yo acabo de comprar dos sillas rojas de cuero, así que ahí voy”. Y las dos califican la casa de su amiga Hannah, que vive en el mismo condominio que ellas, como muy norteamericana. Jude: “Si entras en su casa creerías que estabas viviendo en los Estados Unidos. Su casa todavía es muy estadounidense”.

⁴ Claudia Bell (2017) describe la imagen que promueve esta película de la MIR a países tercermundistas en su artículo “The Best Exotic Marigold Hotel: International Retirement Migration on Film”: “Las imágenes promueven una representación de un lugar en la mente de los jubilados, creando una expectativa estética particular. En estas películas, la visión es de ‘una India tradicional, una India mística y una India retrograda’, no modernizada, minimizando o ignorando otros aspectos, incluso el desarrollo económico” (p. 1979).

Esta visión propia que se ha formado en la comunidad extranjera de equiparar el colorido con lo mexicano perdura frente a evidencias de que los mexicanos no comparten la misma interpretación de qué significa tener una casa mexicana. Francisco Díaz (2013) nota esta discrepancia en su tesis doctoral al contar una escena que le pasó en su trabajo de campo en Ajijic.

Fui a entrevistar a Caroline en su casa. Ese día en su casa, antes de que empezara la entrevista, me mostró su artesanía mexicana que decoraba su salón, donde la entrevista iba a tener lugar. Dijo con orgullo que había coleccionado todos estos objetos porque le gusta la cultura mexicana (...) Veinte minutos después de que empezó la entrevista, alguien tocó a la puerta (...) En la puerta de la casa de Caroline estuvo parado un hombre con varios botes de pintura. Me dijo que Caroline le contrató el día anterior para pintar la fachada de la casa pero no entendía las instrucciones que Caroline le estaba dando. Luego Caroline me pidió decirle al pintor que usara colores más brillantes que los que había traído. Dijo que quería colores brillantes como tenían las casas mexicanas. Insistía que su fachada fuera pintada en el estilo “mexicano”. Una vez que traduje lo que quería Caroline al pintor, me di cuenta que el pintor entendió perfectamente bien que Caroline quería colores más brillantes, pero estaba confundido por el deseo que expresó Caroline de tener la fachada en un “estilo mexicano”. El pintor me dijo que la mayoría de las casas que conoce no están pintadas en este estilo (...) Todo permanecía en una confusión hasta que Caroline sacó una revista y mostró una imagen. Dijo que era una revista estadounidense con una imagen de una casa en Ajijic. La fachada de la casa estaba completamente pintada en colores brillantes. Caroline mostró la foto en la revista al pintor y a mí y me dijo que quería la fachada pintada de esta manera (pp. 85-86).

El “estilo mexicano”, a pesar de constituir un gusto nuevo para los estadounidenses que conocí, resulta ser una visión paradójicamente arraigada, formada por revistas e imaginarios compartidos con otros estadounidenses jubilados, que evoluciona muy poco, aún cuando hay indicaciones en sus interacciones con mexicanos una vez que están en Ajijic que ponen en duda su interpretación del “estilo mexicano”. Noté un fenómeno similar cuando Jude y Melody hablaron de lo difícil que es encontrar en México los materiales necesarios para crear su casa mexicana.

Jude. [México] es tan colorido. De hecho cuando llegué fuimos a una tienda de tela, y estaba babeando porque pensé: “¡van a tener colores bellísimos, loquísimos!” Nada. Fue todo agringado. Colores cremas, sabes, todas las cosas aburridas

con que decoramos en casa. ¡Sigo decepcionada! ¡Sigo pensando que debe haber un lugar! De hecho, hablé con una mujer (...) y me mostró tela que compró en Toronto. Y yo: “o sea ¿tengo que regresar a Canadá para encontrar?” (*risas*).
Melody: Yo tuve que hacerlo. Mis sillas las fabriqué en los Estados Unidos Y mis cojines del patio, todo eso vino de los Estados Unidos (...)
Jude: Ellos [los mexicanos] quieren ser todo agringados (*Americanized*).

Estas anécdotas recalcan lo endémica que es esta formulación del estilo mexicano como colorido a la comunidad extranjera; no fue el estilo que tenían los estadounidenses en Estados Unidos, pero tampoco es un estilo que existe en México fuera de la comunidad extranjera. Aunque podría parecer una sencilla incorporación de elementos coloridos, representa una transformación importante, en el sentido de que representa una desviación de su gusto anterior y también un nuevo gusto que encaja con su nuevo entorno mexicano, desde su posición y perspectiva en la comunidad extranjera. Este gusto particular funciona, de acuerdo con una interpretación de Bourdieu, como la constitución de su posición social. Sin embargo, este gusto no solo define su pertenencia a un grupo –sus pares norteamericanos jubilados– sino también expresa su pertenencia a un lugar, acorde con su visión particular de este lugar. Lejos de ser superficial, el gusto por el “estilo mexicano” que adoptan estos estadounidenses representa una idea de qué es la cultura mexicana que estructura su interpretación de su

Figura 12
Artesanía colorida en la casa de Melody

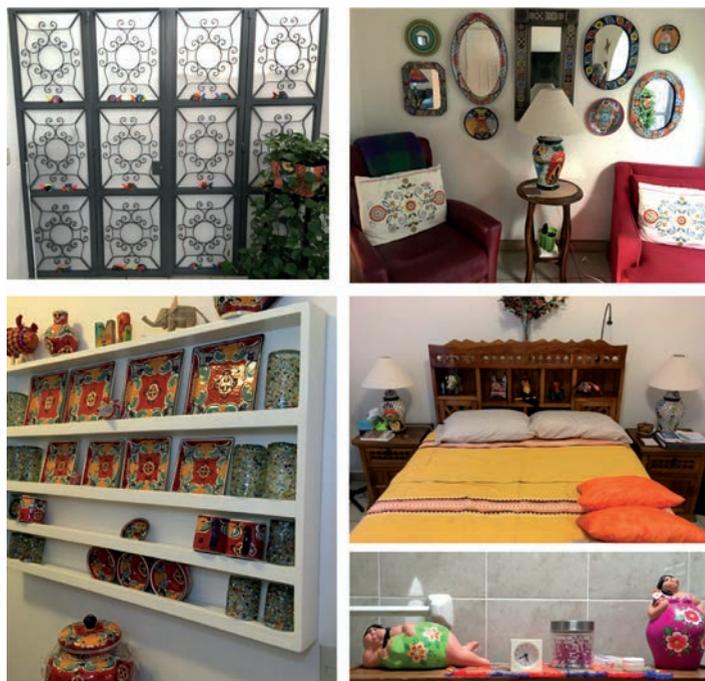


Figura 13
Casa colorida “estilo
mexicano” en Ajijic como
parte del *tour* Behind the
Walls



entorno. El color, que es clave en este gusto, embona con una visión más generalizada de alegría y fiesta. Al participar en el *tour* Behind the Walls en febrero 2020, visité una casa en Ajijic que transmitía un “estilo mexicano” a través del mismo uso de colores brillantes y referencias explícitas a la cultura mexicana: tapetes oaxaqueños, bordados multicolores otomís, fotografía de mujeres indígenas, etcétera. Mientras tomaba fotos de la decoración de la mesa, la dueña de la casa, una canadiense, se me acercó para hablar de sus elecciones de diseño. Me dijo que vendrían algunos amigos de visita y quería hacer una cena con una temática mexicana. Por eso puso la tela de Saltillo como mantel, los pañuelos rojos, y mini sombreros como marcadores de posición de los invitados. Pero a pesar de esta “sobre-codificación” de mexicanidad, que solo ocurre en la comunidad extranjera, escuché a alguien en el *tour* exclamar que la casa era “muy tradicional, me encantó” y que “estaba convencida que era una casa mexicana”.

Por supuesto, no todos acogen este gusto. Amanda, quien se mudó a Ajijic hace un año para estar con su pareja, quiso deshacerse de elementos de este “estilo mexicano” que encontró en su nueva casa. Repintó las paredes de la planta baja que tenían colores “locos” a colores menos brillantes (tiene planeado pintar pronto las de arriba). No le interesa adquirir artesanía mexicana, ni cosas en general, por dos razones principales. Primero, tuvo que deshacerse de muchas cosas cuando se mudó, lo que ella describió como “*muy* difícil (...) en términos de soltar las cosas emocionalmente”. Y por otro lado, como su relación es nueva y con alguien que es mucho más viejo que ella, ella no está segura de cuánto tiempo se va a quedar. Las circunstancias particulares de su mudanza a Ajijic, motivada por una persona y no tanto por un plan anterior de su jubilación en México, han definitivamente impactado su interés y necesidad de definir su

Figura 14
 (Arriba) Artesanía mexicana y paredes
 de colores aceptables en la casita.
 (Abajo) Amanda con las paredes
 pintadas con los colores "locos" de
 rosa, violeta y verde

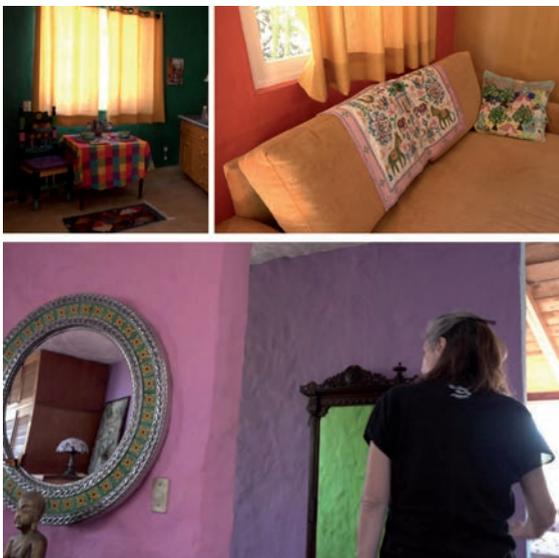


Figura 15
 La casa en proceso de adquirir color de Jude. Lámpara de talavera; máscara decorada en el estilo de
 catrina por Melody sobre un paisaje invernal; tapete de pájaros oaxaqueño; lámpara de Tonalá rodeada
 por figuras de mariachi



Figura 16
 Artesanía mexicana y objetos de Bali en colores terrosos en la casa de Hannah



lugar en México a través del cultivo de un estilo colorido. Un resultado interesante de esta situación ha sido la concentración de artesanía mexicana y paredes pintadas de colores fuertes circunscripta a una casita que está aparte de la casa y que se reserva para visitas. “Aquí hay colores brillantes y todo eso. Quiero guardarlo mexicano, un poco” (Amanda).

También existen otras variaciones personales respecto del gusto por lo colorido. Hannah, la amiga de Melody y Jude que tiene una casa decorada de manera “todavía muy estadounidense”, intentó de hecho adoptar este gusto por lo colorido cuando se mudó a Ajijic hace ocho años.

Cuando vine aquí al principio y vivía al frente [del condominio], quería lo brillante. Tenía un sofá biplaza verde lima y una silla turquesa y no era lo mío. Soy más orgánica y terrosa así que mi cuarto es marrón con un poco de oro, pero no encajó para mí. Sin embargo, me encantan las piezas [artesanales] que compré.

Por lo tanto, aunque la casa colorida es un estilo reconocido en la comunidad extranjera que señala una forma de encajar en el nuevo ámbito social que ocupan los jubilados norteamericanos en México, no es siempre compatible con los gustos de todos ni el único esquema lógico que otorga sentido a los objetos artesanales que tienen los norteamericanos jubilados. Hannah optó por colores terrosos e integró objetos que compró en Bali, un lugar donde pasó mucho tiempo y por el que todavía tiene mucho afecto. Y Memo en algunos sen-

Figura 17

Artesanía huichola brillante y una pintura colorida de una catrina de Memo junto con la figura cerámica de la danza de los diablos que compró en su visita reciente a Oaxaca



tidos adoptó este nuevo gusto por lo colorido, notando que su casa en Estados Unidos era mucho menos colorida que su nueva casa aquí, pero también tiene arte y objetos conectados con lugares y personas que conoció antes de llegar a México y además, asigna una importancia a adquirir artesanía de las diferentes regiones de México a la par que va viajando y explorando su nuevo país.

Estos ejemplos demuestran que existen variaciones y conexiones personales que se forjan a través de objetos individuales (y que se exploran en el Capítulo VI), que van más allá de pautas estilísticas generales. Sin embargo, el estilo de la “casa mexicana” colorida como una forma socialmente compartida por la comunidad extranjera de encajar en México no es reconocido como una interpretación legítima del estilo mexicano por todos en la comunidad extranjera.

Casa mexicana 2: el estilo colonial, una apreciación más sutil. Pat y Judith explícitamente descalificaron el “estilo mexicano” que se basa en la visión colorida descrita arriba.

Judith: (...) lo que no quería era una versión gringa de lo que ellos pensaban era mexicano. Y no quería eso. Y creo que es por eso; yo no sabía que tenía un nombre, pero ella [Cristina] dijo colonial. Quería algo clásico, cuero, madera...

Pat: Bueno puedes verlo atrás (...) acabamos de pintar la casa adentro y afuera. Y teníamos todo beige en toda la casa. Lo dejamos así durante tres años mientras que lo pensamos. Y dijimos, bueno, queremos algo un poco más vivo. Y finalmente nos decidimos por este, ¿cómo lo llamamos?

Judith: Vidrio marino. Es como un verde muy ligero.

Pat: Pero tenemos un cuarto que tiene más un violeta, tenemos un cuarto que es un azul rey más profundo pero no son muy, no son colores caricaturescos. No queremos ir en esa dirección pero queremos un color más vivo. Y el cuarto donde estamos tiene dos paredes y nada más que ventanas. Entonces estamos viendo hacia nuestro patio (...) es todo amarillo canario. Pues eso es muy brillante afuera entonces eso es suficiente acento.

Judith contrasta explícitamente “la versión gringa de lo que ellos pensaban era mexicano” con el estilo “clásico” que ella quería. Aunque es elíptica, su referencia al estilo clásico es en referencia a México y no respecto de un estilo que tenían ellos antes (caracterizado por muebles europeos de madera que no “encajaban con el estilo aquí”). Como notamos en su tablero de Pinterest que compartió con Cristina, Judith también traía en mente una imagen de cómo sería su casa mexicana, igual que los estadounidenses que querían su casa colorida. Pero esta visión, según Judith y Pat y también la decoradora Cristina, se

trata de una interpretación más sutil del estilo mexicano, donde lo mexicano se transmite por elementos arquitectónicos como bóvedas y la casa estilo hacienda, por materiales como madera fina, cuero y cobre en vez de por colores brillantes y pinturas de Frida Kahlo.

Esa interpretación del estilo mexicano pretende ser una versión más sofisticada, y por lo tanto, mejor, que la interpretación “caricaturesca” que caracteriza el “estilo mexicano” de colores brillantes. Pero mientras este estilo es menos flagrante en sus referencias a la mexicanidad, sigue siendo una forma de encajar en su nuevo ámbito que conlleva una interpretación de qué es una “casa mexicana”. Por lo tanto, la Virgen de Guadalupe que instalaron en su patio (Figura 10), representa “una combinación entre nuestro gusto personal y la cultura local” (Pat).

Sin embargo, el proceso detrás de la instalación de esta imagen demuestra las formas concretas a través de las cuales la cultura local está filtrada. La idea de instalar azulejos de la Virgen de Guadalupe provino de un *tour* de casas organizado por norteamericanos y dirigido a norteamericanos, y su guía en el proceso de encontrar una versión no demasiado “caricaturesca” de estos azulejos fue una amiga norteamericana suya que les llevó a Tonalá. La Virgen de Guadalupe está, sin duda, profundamente ligada con México, pero el proceso de su adquisición fue completamente mediado por la comunidad extranjera de Ajijic. Además, dado que los amigos de Pat y Judith son otros norteamericanos, la función de estos elementos artesanales y el estilo colonial de señalar una apertura a la cultura mexicana solo opera dentro y para la comunidad extranjera.

Aunque en este sentido, el estilo colonial de la casa mexicana representa otra versión de encajar en su nuevo lugar que es la comunidad extranjera de la región del lago de Chapala, la diferenciación más relevante no es tanto entre este estilo y el estilo “norteamericano”, como subrayan Melody y Jude, sino entre esta interpretación de una casa mexicana y la versión “colorida” que adoptan otros migrantes jubilados. Pat y Judith describen en más detalle los elementos problemáticos de esta visión errónea del estilo mexicano:

Pat: Colores completamente chillones. Es como, estamos libres de todo; es como mexicanos tendrán más color en sus casas pero ahora podemos hacer lo que sea. Entonces hay personas que meten la mezcla más brillante y estridente de colores y es como, ¿en serio?

Judith: Es un poco su versión de lo que piensan es mexicano. Es, es el suroeste [de Estados Unidos]. Y eso no es mexicano.

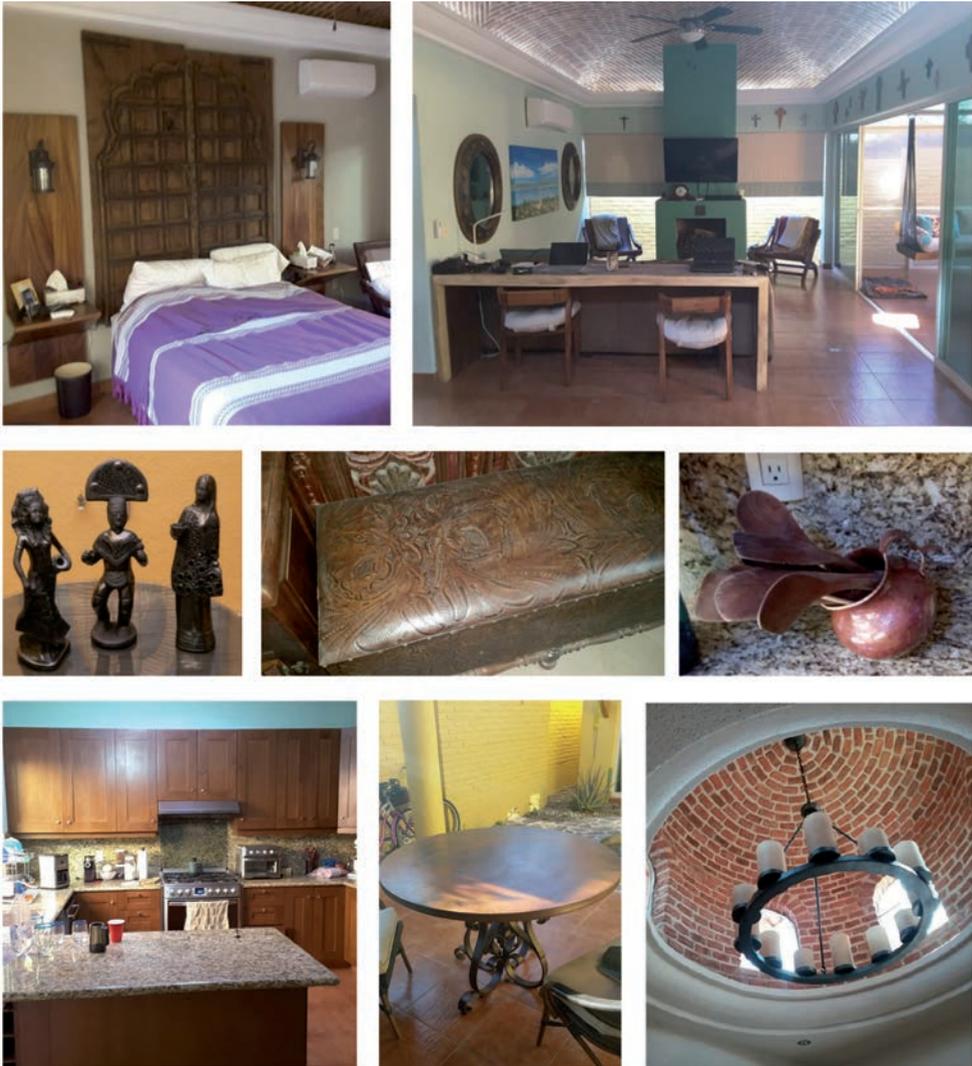
Pat: Exacto eso no es mexicano. Es solo un montón de; o sea, no sé cuántas casas a las que entré que tienen tanta decoración. O sea, cada pared tiene 16 objetos.

Judith: Sí, sí.

Pat: Y, o sea, soy el menos indicado para hablar de características de diseño pero no tengo que decir que tienes algo que debe atraer tu atención y después lo demás distrae. Y cuando tienes una pared donde hay, sabes, arte y lámparas y espejos e imágenes...

Figura 18

La casa estilo hacienda o colonial de Pat y Judith, caracterizada por detalles más sutiles que connotan mexicanidad, como bóvedas; una cabecera que evoca las puertas de una hacienda; pintura de paredes en colores “vivos” de amarillo y azules pero no “caricaturescos”; una banca de cuero; una mesa y olla de cobre; muebles y decoraciones de madera de parota; figuras folclóricas de barro negro, y vasos de vidrio de Tlaquepaque (en la cocina)

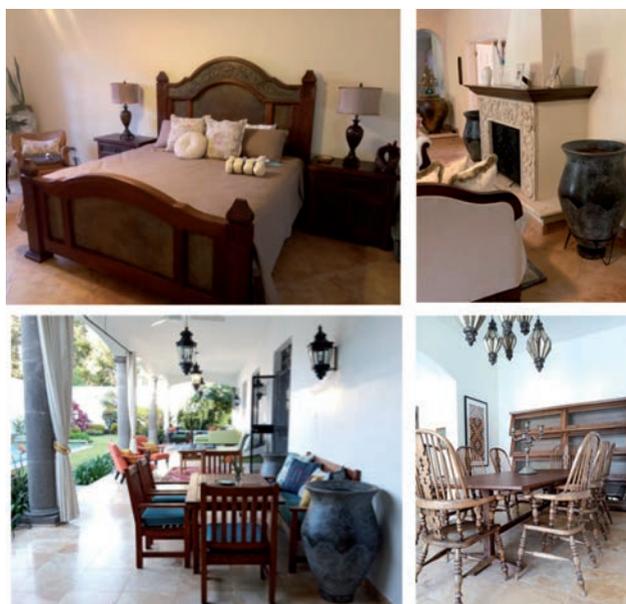


Pat y Judith descalifican el estilo colorido por ser una interpretación errónea de lo que es “mexicano” pero también por ir en contra de principios de diseño y buen gusto. De esta manera, la referencia más sutil a lo mexicano que conlleva el estilo colonial está también más controlado por principios normativos de qué es el diseño correcto en general. Estos principios están señalados por referencias a lo “clásico” en vez de “caricaturesco”, con “acentos” de color a través de pequeños objetos artesanales o colores sutiles en las paredes (que de todas formas sigue señalando explícitamente “mexicanidad” (véase la calavera en la Figura 4) en lugar de colores chillantes todos mezclados.

Con la frase “aunque soy el menos indicado para hablar de características de diseño no tengo que decir que...”, Pat alude a la idea de que existe un solo “diseño correcto”. La referencia a principios de decoración que hacen ilegítimo el estilo colorido con el cual contrasta su versión más sutil de la casa mexicana, no está limitado al contexto de su nuevo lugar en Ajijic. A pesar del hecho que Judith afirmó que su estilo ha cambiado del estilo particular que tenían en Washington, Pat y Judith describen este estilo como “estéril”, “líneas limpias” y también, “muy clásico”. A diferencia del fuerte contraste que subrayan los migrantes estadounidenses entre su nuevo estilo colorido y los colores neutros de las casas norteamericanas, Pat y Judith proponen una distinción entre el estilo colonial y el ambiente estéril de Washington, D.C., pero donde ambos estilos siguen siendo “clásicos”. De esta manera, aunque se cambia el estilo para encajar con su nuevo lugar de residencia, el estilo sigue siendo “clásico”, correcto y legítimo.

Figura 19

Otros ejemplos del “estilo colonial” que compartió Cristina de las casas que había decorado. Señaló que en la casa fotografiada, los clientes metieron cosas coloridas “pero muy elegante, con textiles mexicanos en el exterior. Y adentro, un poco más sobrio”



Casa mexicana 3: estilo personal (pero todavía mexicano). En estos estilos de “casas mexicanas” de la comunidad extranjera, que marcan pautas comunes en las maneras en que la decoración y los objetos artesanales ofrecen vías para encajar en su nuevo entorno sociocultural, hay una progresión marcada desde referencias abiertas y explícitas a la cultura mexicana (estilo colorido) hacia connotaciones más sublimadas mientras vamos subiendo la escala socioeconómica (estilo colonial). En este último estilo de casa, que se encuentra entre los migrantes más ricos que conocí, los dueños refieren a toques muy sutiles, a veces imperceptibles, como los aspectos que hacen su casa “mexicana”. Por lo general, estos elementos mexicanos provienen de elementos arquitectónicos de la casa o artesanía mexicana.

Figura 20

Paredes estilo salón en la casa de Alan y Guillem



En el caso de Alan y Guillem, quienes se mudaron al centro Ajijic desde California, hace tres años, tenían sus paredes llenas de arte expuesto estilo salón, pero la mayoría de sus piezas las habían traído de Estados Unidos y no tenían ningún objeto artesanal mexicano que yo pude constatar. Al conversar con Alan y su amigo “Memo”, Guillem (quien es catalán de origen) sacó el tema de los carros de golf, que es un modo de transporte común entre los jubilados de Ajijic. Guillem mencionó la transformación que constituye tener un coche de golf y un Chevy chiquito tras haber vivido muchos años en California, donde fue importante tener cierto coche por cuestión de posición social “porque los vecinos acaban de comprar un lindo Lexus caro”.

Guillem: No nos importa. El coche promedio en México tiene 10 a 15 años. ¡Entonces cuando tenemos un coche de 10 años va a ser como un coche nuevo! (*risas*).

Alan: No los coches gringos. Cuando los gringos compran un coche, compran un nuevo coche de lujo.

Guillem: Bueno ellos sí, yo hablo del mexicano promedio.

Alan: Estamos intentado adaptarnos y ser más mexicanos. Y encajar (...)

Memo: Mira esta casa hermosa, es toda mexicana. Hay tantas casas que no son mexicanas, tipo asociación de propietarios (*HOA*).

Alan: Vimos, no sé si fueron 10 o 14 casas, pero vimos muchas casas, pero esta fue la casa más mexicana que pudimos encontrar y nos enamoramos de ella y decidimos que tenía que ser esta.

Aunque Memo parecía reconocer el carácter mexicano de su casa, yo, sentada en el salón repleto de pinturas de paisajes de colinas ondulantes y escenas de café, no podía identificar cuáles eran los elementos que le dieron esta caracterización. Me parecía una galería de arte pero no veía cuál era la esencia de su carácter tan mexicano (aparentemente yo no fui la única; parecía que mientras estaban haciendo remodelaciones y tenían las puertas abiertas, muchos desconocidos entraron pensando que era una galería). Lo que ellos mismo me señalaron y lo que vi en otros cuartos de la casa clarificaron cuáles eran estos elementos. El baño estaba completamente cubierto con azulejos, y Alan y Guillem habían incorporado algunos otros elementos para dar a la casa un toque mexicano: remplazaron las puertas de la cocina que eran cuadradas, “normales”, con hierro forjado en la forma de enredaderas (Alan: “queríamos puertas mexicanas, no gringas”) y también instalaron grandes puertas viejas de madera en la entrada. Y aunque no tenían artesanía mexicana, tenían pinturas hechas por artistas mexicanos locales.

Estos elementos no constituyen toda una temática estilística como es el caso en la casa colorida o la casa estilo colonial, y tampoco recurre al color como un elemento para señalar la mexicanidad (ni siquiera en una presentación más sutil como se encuentra en el estilo colonial). Pero todavía tiene elementos, más en el trasfondo, que señalan la adaptación a ser “más mexicanos” como dice Alan, que son reconocidos como “mexicanos” por sus amigos, como Memo demuestra cuando afirma que la casa de Alan y Guillem “es toda mexicana”.

Figura 21

Baño con azulejos en la casa de Alan y Guillem



Otro ejemplo de este estilo menos explícito de la casa mexicana se encuentra en el caso de Regina, quien vive en el fraccionamiento Chula Vista y tiene una vista panorámica del lago. Regina, al contrario de Alan y Guillem, no puso el mismo énfasis en su adaptación o esfuerzo para ser “más mexicana” y por lo general, durante la visita guiada por su casa más bien subrayó la singularidad de sus piezas. Por ejemplo, las piezas que señaló como particularmente valoradas son de una ceramista que viene cada año a la Feria Maestros del Arte en Chapala.

Figura 22

Platos cerámicos valorados por Regina que le parecen africanos



(...) y cada año vamos [a la Feria] para comprar algunas piezas más de su cerámica y ella es de Michoacán y hay algo, su obra es muy distintiva y, sabes, en mi mente, me recuerda a la artesanía africana y sin embargo, aquí la tienes, una mujer mexicana.

Aunque, por cierto, el estilo de cerámica es muy distintivo y no representa un estilo tradicional de cerámica michoacana, Regina también valoraba otras piezas artesanales, notablemente las piñas gigantes de barro vidriado que tenía en varios nichos de su casa, por sus características estéticas, como su tamaño y su “atrevimiento”, y no por su conexión con México. Y al mismo tiempo subrayó la estética ecléctica de la casa, en donde tenían sillas que podrían ser Art Nouveau, un aparador que le encanta a Regina que “parece ser Beidermeier alemán”. Aunque esta descripción, más el hecho de que Regina indica que su casa es “bastante similar” a como era su casa en Canadá, podría llevarnos a pensar que Regina no tiene interés en tener una casa mexicana, otras declaraciones demuestran que no es así. Regina describe lo que les convenció a comprar la casa:

La arquitectura de la casa nos atraía mucho. (...) Fue un poco contemporáneo español, sabes, con los pisos de terracota y hay algunos arcos y los colores apagados, mucha madera oscura, eso nos gustó.

Aunque Regina deja claro que fue sobre todo la vista del lago lo que les hizo decidirse a comprar la casa, también es evidente la importancia de la idea de la casa mexicana. En algunos sentidos la categorización de Regina de la casa mexicana es menos precisa que en el estilo colorido o colonial: la describe como “un

poco contemporáneo español”, y en otro momento dice que el estilo de muebles es “muy tradicional supongo, ¿o fue transicional?” y aprecia el eclecticismo de los estilos de muebles mientras me guía por su casa. Aunque la etiqueta de “contemporáneo español” suena similar a “colonial” (*Spanish colonial* en inglés), y de hecho hay elementos que fueron subrayados por Pat y Judith como parte de este estilo los cuales comparte Regina (una mesa de cobre martillado a mano, muebles de madera, particularmente de parota), Regina recalca la apreciación que tiene por estos objetos basada en su gusto personal y menos en base de un estilo, una idea integral y principios de diseño, como hacen Pat y Judith.

Pero a pesar del cultivo de un estilo particular que recalca Regina y la multiplicidad de influencias presentes en su casa, sigue siendo una interpretación de una casa mexicana. Las piñas de barro vidriado, los alebrijes, la cerámica de Tonalá, las reproducciones de esculturas prehispánicas, el piso de terracota y las mesas de cobre –todos son elementos que crean esta imagen–. Al comparar su casa con las de sus amigas, Regina menciona una que tiene una casa similar: “su casa, porque la casa donde vive es también una casa estilo mexicano, su casa es la más parecida a la mía”.

Figura 23

Comedor en la casa de Regina con mantel oaxaqueño; una piña y candelabro de barro vidriado y cerámica de Tonalá. Una de las piezas favoritas de Regina, un aparador que le parece al estilo Biedermeier de Alemania. Mesa de parota arriba de un tapete comprado en Amazon EE. UU. Alebrijes

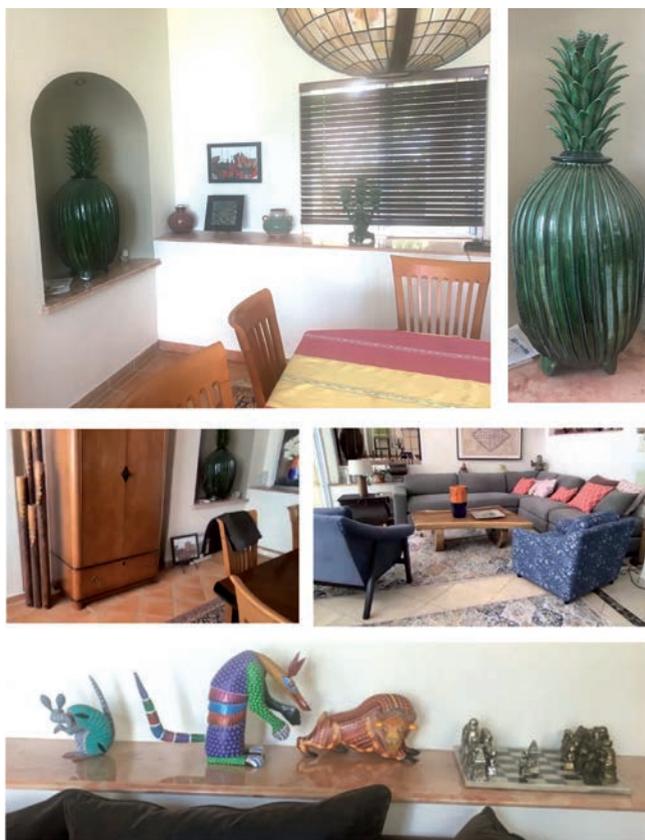


Figura 24

Otra casa en el *tour Behind the Walls* donde la idea de mexicanidad se transmite a través de distintos objetos artesanales (jaguar de Chiapas, lámparas de talavera, mujeres gordas y coloridas con flores, azulejos en el baño) pero entremezclados con arte de estilos muy distintos y fotos de lugares exóticos como África e India



Las excepciones: los factores de hábito y tiempo en conexión con la adopción de una “casa mexicana”. Estos tres estilos de la casa mexicana representan tres maneras generales de encajar en el nuevo entorno donde los migrantes norteamericanos se encuentran en la región del lago de Chapala. Mientras que existen diferencias en los elementos que definen estos estilos y su interpretación de la “casa mexicana”, que correspondan grosso modo a estatus socioeconómicos, todos se parecen en tanto que son gustos que se cultivan dentro de la comunidad extranjera y que significan para sus miembros un acercamiento a la cultura mexicana.

La interpretación del significado de la artesanía mexicana bajo el esquema de un estilo y gusto propios y particulares de la comunidad extranjera se respalda cuando consideramos las excepciones: los individuos que no tienen una “casa mexicana” o de otras maneras divergen de los estilos presentados arriba. Ya vimos el caso de Amanda, quien vino para vivir con su nueva pareja y pintó las paredes en colores neutros y relegó los objetos artesanales y los colores brillantes a la casita aparte de la casa principal. Los factores que enmarcan su mudanza –la motivación de vivir con su pareja ya establecida; la novedad del cambio y lo difícil que fue deshacerse de sus pertenencias; la incertidumbre de cuánto tiempo se va a quedar– todos estos factores hacen que la adopción del estilo de una casa mexicana, cuya función señala pertenencia como un miembro legítimo, un “gringo bueno” en oposición a un “gringo feo”, fuera menos importante.

Para las otras personas a quienes no les interesaba adquirir artesanía o crear una casa mexicana, una constante fue el factor del tiempo, aunque por razones diferentes. Roy se mudó a Ajijic con su esposa hace cuatro años porque su hijo iba a vender la casa donde vivían en Michigan. Un conocido les recomendó que visitaran Ajijic, el cual describió como una colonia de artistas donde hay muchos estadounidenses y canadienses. A Roy, quien se convirtió en escultor tras su ju-

bilación, le gustó la idea y después de una visita de dos o tres días, él y su mujer decidieron mudarse. Cuando se mudó, Roy tenía la avanzada edad de 84. Ahora tiene 88 años. Es sorprendente ver la adopción de nuevos gustos y actividades de los otros jubilados en Chapala a la edad de 60 y 70, pero es aún menos común que alguien ya bien entrado en los 80 intente cambiar sus gustos y rutinas. Roy –cuya respuesta a la pregunta de si pensaba quedarse en México en el largo plazo fue: “voy a morir aquí”– dice explícitamente que continúa haciendo las mismas cosas que hizo en Estados Unidos: “la rutina no es realmente distinta de lo que hicimos en los Estados Unidos”. Dice que su casa no ha cambiado del estilo que tenía en Estados Unidos, que es “muy moderna” en comparación con otras en Ajijic, que suelen tener “arte español y mexicano”. Las muñecas de hojas de maíz que vi en su cuarto son los únicos objetos artesanales que Roy tiene, las cuales él comparó con el tipo de cosas que compraría si viniera como turista. Cuando le pregunté si su estilo de vida es muy diferente viviendo aquí, respondió: “no, solo encajamos”. En parte lo que le permite “encajar” sin invertir mucho esfuerzo es que una de sus rutinas le llevó a hacer un amigo mexicano cercano. En todos los lugares donde Roy vivió, siempre iba a la escuela local y ofrecía dar lecciones de ajedrez. Al llegar a Ajijic quería hacer lo mismo. Un día entró en la tienda de zapatos que tiene Roberto (a quien conocí por su participación en la junta directiva de la Feria Maestros del Arte) y dijo que estaba buscando a personas para jugar ajedrez y a partir de ahí formaron Huarachess que ahora tiene 120 niños registrados, la mayoría de Ajijic. Roy dice que Roberto los acogió y “ahora somos familia”. Pero la combinación de su edad y la forma particular en que sus hábitos le llevaron a formar una relación cercana con un mexicano local es una trayectoria particular que no representa la forma más común en que la mayoría de los jubilados abordan el proyecto de encajar en su nuevo lugar.

Larry, quien por desgracia falleció en diciembre de 2019, también fue otra persona a quien no le interesaba la artesanía, a pesar de ser miembro de la junta directiva de la Feria Maestros del Arte durante 14 años. No fue hasta 2018, una semana antes de que lo entrevisté, cuando compró su primera pieza de artesanía mexicana, un pequeño árbol de la vida. “Diría que no me importa en lo absoluto la artesanía mexicana. Solo está. La aprecio. Pero no me fascina. Nunca había comprado una pieza en mi vida. Me gusta. Pero no es donde invierto mi dinero. No pienso en eso”. Larry añadió que tenía mucha artesanía tras haber ayudado con el transporte de artesanos para la Feria durante muchos años, quienes luego le regalaron piezas, pero no les asigna mucha importancia. En otra ocasión, me dijo que como no tenía hijos y vivía solo, no tenía cosas, lo cual recalca concisamente la función social de la exhibición de objetos artesanales mexicanos. Larry fue la única persona quien me habló de la soledad, diciendo

que “casi todos mis amigos, mis círculos sociales, han regresados a los Estados Unidos”, o murieron, y que aparte de sus amigos que trabajan en la Feria, “todas las personas que conozco se fueron”.

Barbara, quien se mudó a Chapala con su marido hace cuatro años, es otra persona que no presume un cambio en su vida o sus hábitos. Al hablar de su involucramiento en actividades sociales precisa que las cosas que hace “son cosas que haría una persona al norte de la frontera. El grupo de lectura, el grupo de la iglesia, bla-bla-bla. Yo solo transferí mis intereses de las mismas cosas que hice allá, aquí”. Y no compra artesanía porque viven “de forma minimalista, así que no necesito cosas bonitas”. Cuando sugerí que también podría ser la consecuencia de sus hábitos de consumo que tenían durante los 15 años que vivieron en una casa rodante, concurrió que le parecía “muy cierto” y también añadió el hecho de que viven ahora en una casa que están cuidando para alguien que se fue de vacaciones durante seis meses. Dejó abierta la posibilidad de que el siguiente año cambiara su opinión y potencialmente comprara artesanía. Pero la cuestión de si van a quedarse a largo plazo es incierta; aunque le gusta vivir en Chapala, Barbara se preocupa por los costos médicos en que incurrirían si tuvieran que someterse a operaciones o tratamientos serios en México.

En estos perfiles, constatamos que la cuestión de tiempo –si se van a quedar, cuánto tiempo van a estar allí, cuántos años de vida les quedan– se vuelve un factor importante que interviene en la decisión de cambiar hábitos y gustos. Barbara sugiere que podría cambiar su consumo de artesanía a futuro, y de forma similar, Amanda habla de cosas que no hace ahora porque se está ajustando a su nueva relación –unirse a todas las asociaciones voluntarias a las cuales pertenecía antes cuando vino de visita– y las cosas que no se anima a hacer porque no sabe cuánto tiempo se va a quedar: “Me encantaría reacondicionar la cocina y todo eso pero es como, no creo que tengo fuerzas. Y si no vamos a estar aquí más de cinco años, ¿vale la pena hacerlo?”.

También vemos la importancia de sus relaciones sociales en las decisiones decorativas. Larry conectaba explícitamente el hecho de vivir solo con no tener decorada su casa. En su funeral, varios de sus amigos mencionaron que no invitó personas a su casa porque le parecía demasiado desarreglada (una de sus amigas de hecho mandó una vez a su muchacha para limpiar su casa).

La importancia de estos dos factores –el tiempo de estancia y las relaciones sociales– se evidencia aún con más claridad en el caso de los que vienen a Ajijic de tiempo parcial como *snowbirds*. Antes de pasar a las dos parejas de *snowbirds* que entrevisté (Ron y Ann, Jean y Andrew, quienes son amigos entre sí y quienes no tienen un interés en consumir artesanía), quiero presentar un ejemplo ilustrativo que subraya el gusto particular que se desarrolla en la comunidad

extranjera y que no se extiende fuera de ella –ni en la comunidad mexicana ni en sus casas al norte de la frontera.

Al entrevistar a Michael, el dueño actual de Focus on Mexico, a través de Zoom, noté que llevaba puesta una camisa con detalles textiles artesanales y pregunté si eso era algo que solía usar antes de llegar a México.

No. De hecho, estas se venden localmente pero también en Guadalajara las ves; casi ningún mexicano la usa, a pesar del hecho que es una cosa más tradicional, mexicana. Creo que los mexicanos no quieren parecer tradicionalmente mexicanos. (...) Pero los gringos sí lo hacen. Y pues es un poco chistoso. Pero realmente empecé a ponerme estas porque son muy cómodas (...) Pero vienen en todos los colores y creo que mi mujer se interesó por comprarme todos los colores del arcoíris. Pues entonces empecé a ponerme un color diferente cada día durante los programas de Focus, y entonces eso son seis días de presentaciones. Así que me pondría un color distinto cada vez. Lo que resulta muy interesante es que en cada programa, por lo menos uno de los varones, y a veces dos o tres, se me acercan y dicen: “Me encantan estas camisas, ¿dónde las compraste?” (...) Entonces los llevo a un *tour* a pie por el tianguis y llevo a estas personas que querían comprar estas camisas.

Figura 25
Michael, el director de
Focus on Mexico, en su
camisa mexicana



En esta anécdota Michael reconoce que estas camisas “tradicionalmente mexicanas” son, paradójicamente, solo usadas por “gringos”. Y, al llevarlas puestas para los programas de Focus on Mexico, está iniciando a los migrantes norteamericanos recién llegados a este estilo –algo que les interesa no por las razones de comodidad que menciona Michael, sino por su estilo estético–. Pero este estilo, que representa un “estilo mexicano” que encaja con la idea de estar viviendo en México para los migrantes jubilados en Ajijic, no parece ser exportado a Estados Unidos o México cuando los *snowbirds* regresan a Norteamérica. Michael, quien regresa a Canadá cada año por algunos meses, admite que “normalmente no usaría ropa de estilo mexicano mientras estoy en Canadá, a menos que fuera una fiesta temática”.

La división entre el estilo apropiado en Ajijic y en Norteamérica recalca la idea de que el “estilo mexicano” que adoptan los migrantes jubilados al llegar a México representa una forma de encajar en el ámbito social propio de la comunidad extranjera, lo cual distingue este estilo de las compras de recuerdos que hacen los turistas. La falta de interés en general por la artesanía mexicana de

los *snowbirds* que entrevisté se articula con este concepto y evidencia su interés y enfoque menos pronunciado por sentirse arraigados en Ajijic.

Ron y Ann, quienes tienen que buscar un nuevo lugar donde quedarse durante los tres meses que visitan cada año, no tienen un espacio en México que puedan decorar, una limitación práctica para el consumo que también fue el caso con Barbara. Jean y Andrew, por el otro lado, compraron una casa en el fraccionamiento Aves de Paraíso, donde también van por tres meses, de enero a marzo. La razón detrás de su compra de esta casa fue sobre todo social. Antes, cuando visitaron Chapala, se quedaban en un estudio.

Andrew: No podíamos invitar a nadie a la casa. Jean estuvo particularmente frustrada porque le encanta cocinar y pues nunca teníamos una cocina de verdad. Era chiquito y así [en el nuevo condominio] tenemos más espacio y es más un hogar completo.

Y, de acuerdo con la norma del “estilo mexicano” en la comunidad extranjera, adquirieron objetos mexicanos, como platos de talavera de Uriarte.

Jean: Yo creía firmemente que si íbamos a tener un hogar allí, en el hogar hay que tener cosas que reflejaran México. Así, comprar algo de Walmart solo para tener platos, no quería hacer eso. Quería algo que fuera mexicano.

Pero aunque Jean cultivaba una “casa mexicana” en su fraccionamiento para norteamericanos, este estilo mexicano está circunscripto a su casa allí; en su casa en Pensilvania, no han integrado objetos mexicanos. Andrew en particular se mostró sensible a la idea de que estaban cultivando un estilo mexicano de una manera más general. Después que Jean mencionó que quería tener “cosas que reflejaran México” en su casa “allí”, empecé a preguntarles acerca del “estilo mexicano que querían que tuviera la casa” cuando Andrew me interrumpió: “No queríamos necesariamente... perdón, francamente no queríamos crear un estilo mexicano con la casa. Es muy sutil, de hecho. Para estándares mexicanos, se consideraría frío”.

Mientras que los migrantes jubilados de tiempo completo que entrevisté cultivaban una casa mexicana para enfatizar su apertura cultural y cercanía a su nuevo lugar de residencia, para Andrew fue particularmente importante demarcar una diferencia entre su estilo y el “estilo mexicano”. Al desmentir mi supuesto de que tener objetos que reflejaban México sería sinónimo a tener un estilo mexicano, Andrew señala una diferencia importante entre un estilo, que está asociado con un gusto integral y la pertenencia a un lugar, y el consumo de ciertos objetos, que no necesariamente indica la misma disposición y

pertenencia. Jean y Andrew, y también Ron y Ann, no buscaban encajar en la comunidad extranjera de la misma forma que los de tiempo completo. Aunque en alguna medida Jean compraba cosas mexicanas para encajar, no fue parte de un proyecto de establecer su pertenencia más permanente o profunda como un norteamericano en México.

Jean y Andrew, igual que Ann y Ron, no quieren pasar más de tres meses en México porque empiezan a sentirse desconectados con su vida en Estados Unidos. Ron y Ann, cuando vinieron por seis meses en una ocasión, empezaron a “sentir que se estaban alejando de las actividades y rutinas de vida” de su casa en Estados Unidos.

Ron: (...) sabes, los amigos que tienes, cuando vas por periodos más largos, empiezas a perder contacto con ellos. Para nosotros, o sea, resultó que tres meses está bien. Son los tres peores meses del clima donde vivimos, es viajar, tipo vacación relajación. Pero regresas y 9 meses del año estás involucrado como estabas antes durante 12 meses. Pero una vez que se alargó, empezó a haber más distancia en las dos direcciones. Te sentías un poco más desarraigado aquí y todavía no estabas más arraigado allá.

A diferencia de los estadounidenses jubilados de tiempo completo, quienes están creando su nueva vida en Chapala y no piensan regresar a Estados Unidos, Ron deja claro que su hogar está en Estados Unidos, y venir a Chapala es como ir de vacaciones. Y para Jean y Andrew, aunque tienen una casa en Ajijic, su comunidad y su vida están centrados en Estados Unidos; tienen a sus hijos y nietos allí y están involucrados en varias asociaciones voluntarias en Virginia (*Jean:* “hay personas que dependen de mí”), mientras que, a pesar de la cantidad de asociaciones que hay en Ajijic, la única a la cual pertenecen es la junta directiva de su condominio.

Para Andrew, los objetos mexicanos que tienen en su condominio en Ajijic parecen tener una función de distinción menos que ser una marca de pertenencia. Tras hablar de los objetos que tienen en su departamento en Ajijic, particularmente una reproducción que mandaron a hacer de una antigüedad que vieron en una tienda en Ajijic, Andrew comenta: “Estas cosas son bastante caras así que reflejan, sabes, cierto nivel socioeconómico (...) que puedes adquirir este tipo de cosas. No es algo para el *snowbird* promedio. Sería prohibitivamente caro”. Aunque su esposa Jean indica la importancia de tener objetos mexicanos para “ir con” el lugar de su hogar, Andrew indica explícitamente que la importancia de estos objetos está más bien en ir con cierto estatus socioeconómico.

CAPÍTULO V

Relaciones con la comunidad mexicana: cordialidad frente a tensiones

Hasta ahora, hemos visto las maneras en que la artesanía mexicana es asimilada por los migrantes estadounidenses de Chapala con el fin de crear una “casa mexicana”. Los tres tipos distintos de la “casa mexicana” que se encuentran en la comunidad extranjera corresponden a diferentes estratos socioeconómicos entre la población migrante. Sin embargo, a pesar de sus diferencias estilísticas, todas las versiones de la “casa mexicana” representan una manera de encajar en la comunidad extranjera. Es dentro sobre la comunidad extranjera que se forman estas interpretaciones particulares de qué constituye una casa mexicana y qué se refuerzan como estilos legítimos que demuestran una apertura cultural de los dueños hacia la cultura de su nuevo lugar de residencia. Las fuentes que alimentan y respaldan estas interpretaciones incluyen visiones compartidas entre los norteamericanos de México como un destino turístico, organizaciones dirigidas por extranjeros en la comunidad (como Focus on Mexico o Lake Chapala Society) que encauzan el proceso de mudarse a la región, *tours* de casas que ofrecen ejemplares de estos estilos, y la vida social activa que suelen llevar los jubilados estadounidenses. Dadas la características particulares de los migrantes norteamericanos –por lo general, jubilados, no hispanohablantes, y con poco conocimiento anterior de México– el mundo social de los jubilados norteamericanos existe como un entorno social aparte de la comunidad mexicana local, lo cual crea una suerte de caja de resonancia donde interpretaciones sobre mexicanidad circulan sin cotejarse o discutirse con mexicanos de verdad.

La adopción de la “casa mexicana” representa uno de los primeros pasos que toman los migrantes norteamericanos para encajar en su comunidad inmediata y acogerse a normas de apertura cultural que son centrales en la comunidad extranjera. Pero aunque las “casas mexicanas” de la comunidad extranjera hacen patente la separación que existe entre la comunidad extranjera de Chapala y la sociedad y cultura mexicana que la rodea, no representa el cuadro completo de

la adaptación de los jubilados norteamericanos a México. A pesar de la distancia social y cultural entre la comunidad extranjera y la comunidad mexicana de la región del lago de Chapala, existe una relación entre las dos.

Este capítulo indaga en cómo los migrantes jubilados caracterizan su relación con los mexicanos y el papel que juegan los objetos artesanales y el arte popular en la definición y negociación de la misma.

Expats y gringos: autodenominaciones cargadas en la comunidad extranjera

A pesar de corresponder con la definición general del migrante, los norteamericanos jubilados no se categorizan a ellos mismos de esa forma. Los términos más comunes que usan para referirse a sí mismos y a otros miembros de la comunidad extranjera son *expats* (por expatriados), *gringos* y *NOBs* (un acrónimo para personas que vienen del lado norte de la frontera, *north of the border*). Las connotaciones que tienen estos términos son múltiples pero una constante es un énfasis sobre la asociación que tienen los jubilados con su país de origen. Pat, quien usa el epíteto *expat* en su blog, Pat the Expat, explica que tenía que clarificar a familiares en Estados Unidos que *expat* no significa que renunció a su país, sino solo que ya no vive allí: “El término expatriado (*expatriate*), que no es ex-patriota (*expatriot*) (...) simplemente se refiere a una persona que no está viviendo en su país de origen. Y eso soy yo. No vivo en mi país de origen así que por definición soy un expatriado” (Pat the Expat, 2017a).

Aunque lo que dice Pat es cierto, también es cierto que por definición es un migrante. Entonces, ¿por qué los jubilados no se identifican así? Por una parte, parece reflejar una identidad común que comparten los migrantes jubilados. La mayoría no proviene de cualquier parte del mundo, sino de Estados Unidos y Canadá, por lo que estos términos reflejan su origen común. Sin embargo, dada la imagen que evoca la palabra migrante de personas que *tienen* que irse de su país tercermundista por razones económicas o porque están huyendo de algún tipo de persecución, la elección del término *expat* también tiene el efecto de presentar su mudanza como una elección y restar importancia a los apuros económicos que acompañan su decisión de cambiar de país.

Entre las personas que entrevisté, solo había una pareja, Chris y Terry, que expresó su incomodidad con el término *expat* por la connotación que tiene de una suerte de migrante privilegiado.

Rachel: Entonces me decías que prefieres el término inmigrante.

Chris: Sí.

Rachel: ¿Y por qué?

Chris: Porque el plan es (...) en tres años y medio puedo postularme para un pasaporte mexicano (...) y ese es el punto, es de mudarse aquí y convertirse en un ciudadano de este país y no un expatriado o lo que sea, como si fuéramos el imperio británico (*raj*) o algo así.

Rachel: ¿Y por qué piensan que es un término tan popular aquí?

Chris: Creo que es porque...

Terry: ¡Suena como el imperio británico (el raj)! Es muy británico, como que vamos a colonizar el área, es un poco horrible.

Chris: Y creo que también, no me gusta porque... Solo no me gusta nada.

Terry: ¡No llamamos a las personas que se mudan aquí, que se mudan a los Estados Unidos desde aquí, no los llamamos *expats*! (...)

Rachel: Entonces imagino que es para distinguir el tipo de movimiento que están haciendo.

Chris: Sí, entonces creo que es como “no vivimos aquí de verdad, solo estamos colonizando”.

En algunos sentidos, el privilegio que connota el término *expat* refleja la afluencia relativa real que tienen todos los estadounidenses jubilados al llegar a México. Desde el migrante jubilado que vive de su seguro social hasta el que tiene una vista panorámica del lago y visita a Estados Unidos cuatro veces al año, todos gozan de ingresos que superan (al mínimo, doblan) el salario promedio del estado de Jalisco¹ y la gran mayoría tienen empleados domésticos que les ayudan en la casa. En este sentido, la imagen de colonización no parece tan lejana. Al contrario de inmigrante, donde el énfasis se pone sobre la acción de venir a un país, expatriado subraya una conexión indisoluble con su país de origen. En este sentido, cómo señalan Chris y Terry, *expat* es un término que evoca la figura colonial: alguien que trae consigo su país a donde va. Chris, quien refiere al área de Ajijic como el “territorio ocupado” (por gringos), no niega la connotación de colonización, sino al hacer hincapié en el hecho de que Chris y Terry viven en Chapala, solo se distancia de ella. Todos los estadounidenses, de alguna forma u otra, tienen que lidiar con la definición y negociación de esta relación desigual entre ellos y los mexicanos locales.

¹ Estimaciones con base en el ingreso promedio mensual de Jalisco de 12 493 pesos reportado en el cuarto trimestre de 2019 por la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo, STPS-INEGI (Observatorio Laboral, s.f.), comparado con mis observaciones sobre los ingresos de los jubilados norteamericanos, y con referencia al promedio de beneficios, 28 557 pesos (\$1,503 USD, 1 MXN: 19 USD), que recibieron jubilados estadounidenses de su seguro social en diciembre de 2019 (Social Security Administration, 2020).

El término *expat* es el nombre que los jubilados norteamericanos se ponen a sí mismos. No es un término que los mexicanos usen para describirlos. Sin embargo, el otro término extensamente usado para denominar a miembros de la comunidad extranjera, gringo, sí incorpora la mirada mexicana –y con ella la ambigüedad que está ligada con la posición de los jubilados norteamericanos en Ajijic.

Aunque el término gringo se usa en México para describir personas estadounidenses, no es un concepto neutro; tiene inscritas tensiones que marcan la relación que tienen los mexicanos con sus vecinos del norte. Y los jubilados norteamericanos están conscientes de esta tonalidad problemática. Melody, su íntima amiga Jude, y su amiga Gail que vive en Michigan y se queda de visita en la casa de Melody alrededor de dos meses cada año, hablaron del término.

Rachel: Tengo curiosidad también sobre cómo ustedes se identifican aquí. Pienso en... ¿ustedes se consideran *expats*, gringos?

Jude: Gringos.

Melody: Oficialmente, somos expatriados.

Jude: Siempre pienso en gringo antes de *expat*.

Melody: Y algunos mexicanos, cuando dices gringa, se ponen tensos un poco, como esa es jerga, no necesariamente jerga del todo halagadora. (...) Sí americana, americano o canadiense, eso es probablemente lo más aceptable, pero nosotros solo decimos gringo.

Jude: Pero para mí fue Clint Eastwood, ¿te acuerdas de las películas que hizo? Y siempre hablaron de gringos. Porque los programas son un poco chistosos, no hay, no hay una mala connotación.

Gail: Justo como allí en los Estados Unidos un negro llama a otra persona, otro negro, *nigger* y no se considera un insulto, pero más vale que nunca hagas eso.

La equivalencia que Gail establece entre gringo y *nigger*, un término sumamente racista que ha sido apropiado y convertido en una referencia familiar en la comunidad negra, señala su conciencia sobre la historia de relaciones conflictivas detrás del epíteto y su conciencia de la diferencia que se hace dependiendo de cómo y quién lo usa. Pat también lucha con los matices oscuros de la palabra, como se nota en su entrada de blog: “No creo que esta palabra significa lo que crees que significa”, en que traza las raíces etimológicas de gringo para desmentir la idea de que es un insulto. Pat argumenta que, al contrario del relato popular, el término se originó no como un epíteto negativo durante la intervención estadounidense en México de 1846-1848, sino un siglo antes, y cita como prueba la entrada en un diccionario español de 1786 en que el término aparece como una palabra para referirse a extranjeros que tienen dificultades para hablar o entender español.

Hay otras varias citas con el mismo significado del término de mediados del siglo 19, ninguna que trate directamente de estadounidenses. Mientras que los estadounidenses empezaron a notar que les llamaban gringos tras la guerra con México, probablemente fue porque se topaban con un término ya existente, no algo que fue creado especialmente para ellos (Pat the Expat, 2017b).

Queda claro que es una incomodidad que tiene Pat con las asociaciones anti-estadounidenses del término lo que le motiva a demostrar que su significado original fue distinto. Estudiosos de la historia de la palabra parecen concordar con la historia que propone Pat (véase Ronan, 1959). No obstante, el uso original no quita las connotaciones que tiene la palabra en México hoy en día, con base en la historia contenciosa que existe entre México y Estados Unidos. Como dice el autor chicano David Bowles: “Nuestras comunidades navegan en una tensa relación con la hegemonía estadounidense y la blanquitud a través del término ‘gringo’ en maneras que esta directa etimología ya no abarca” (citado en Ramírez, 2019). Mientras Pat intenta con esta historia alternativa distanciarse de las imputaciones anti-imperialistas en contra de los estadounidenses que el término conlleva en México, también reconoce que no se puede limpiar la palabra por completo.

Claro, alguien podría usarlo en esta manera [peyorativa]. Mi profesora de español aquí en la ribera del lago lo explicó así: “en México, no son las palabras que dices, sino la forma en que las dices.” (...) Así que si quieres llamar alguien un Gringo, ¡asegurarte que sonrías cuando lo dices! (Pat the Expat, 2017b).

Existe este potencial latente del uso peyorativo del término gringo, como nota Pat. Y el peligro de que sea aplicado en este sentido negativo está particularmente presente para los jubilados estadounidenses en Chapala, una agrupación de estadounidenses quienes no hablan español, que vinieron a México sin conexión o conocimiento previo, y gozan de recursos económicos mucho mayores que la población mexicana promedio. El reconocimiento de esta relación tensa fue explícitamente demostrado por Regina, cuando describe sus recelos cuando consideraba mudarse a la zona sobre qué pasa si “el ambiente político cambia y de repente, todos los mexicanos se resientan de que vivan aquí todos estos extranjeros”.

La apropiación de *gringo* por los propios norteamericanos refleja una manera de neutralizar algo de sus connotaciones problemáticas –aunque, como podemos constatar en las citas de Melody, Gail, Jude y Pat, no desaparecen por completo estos tonos oscuros–. En este sentido, es similar a la referencia repeti-

da al “gringo feo”; una manera en que la comunidad estadounidense reconoce y a la vez mantiene a raya aspectos problemáticos de su presencia en Chapala. Con estas tensiones hirviendo, “la forma” en que la gente dice la palabra gringo, y la advertencia algo amenazante de que sea acompañada con una sonrisa, devienen elementos importantes para los jubilados estadounidenses. La cordialidad y la gentileza son, por lo tanto, características que adquieren una importancia mayor en sus relaciones con los mexicanos locales, algo que se ve reflejado en la definición de su presencia en México como “huéspedes”.

Huéspedes y vecinos: la definición de una relación cordial

Huéspedes

Sentadas en el patio de Lake Chapala Society, Melody, Jude y su amiga Deborah hablaron de los cambios que vieron en México.

Deborah: Lo que a mí me da miedo de la cantidad de *expats* que viven aquí es que ellos quieren convertirlo en los Estados Unidos. Eso me ofende. O sea, si vienes aquí, no lo conviertes en los Estados Unidos. No traigas todo eso aquí.

Melody: Y nosotros que vivimos aquí no tenemos miedo de enfrentarlos cuando ves gringos siendo groseros. Dios, me paro justo en frente de ellos: “¡Tú eres un huésped en este país!”.

Aquí tenemos de nuevo una referencia al “gringo feo” que viene a México para vivir como vivía en Estados Unidos y no le importa nada la cultura local. Sin embargo, Melody añade otra dimensión a la transgresión del “gringo feo”: es “grosero” y no respeta las reglas de cortesía que van con su estatus de huésped (que por extensión es la posición de todos los estadounidenses jubilados en Chapala).

La idea de que los jubilados estadounidenses están en Chapala en la capacidad de huéspedes mientras los mexicanos son sus anfitriones fue una referencia común en mis conversaciones y observaciones en la comunidad extranjera. Apparently, es una forma de enmarcar la relación entre migrantes jubilados y residentes locales en otros casos de migración internacional de retiro también: Hayes y Carlson (2017) describen “los discursos binarios del ‘gringo ofensivo’ y el ‘huésped bueno’” en la comunidad extranjera de Cuenca, Ecuador, los cuales “legitiman ciertas formas de transnacionalismo y excluyen a otras” (p. 190). Pero mientras Hayes y Carlson adscriben esta formulación del “huésped bueno” a una manera general de enmarcar todos los tipos de migración desde la perspectiva norteamericana, me parece que se trata de una definición muy particu-

lar que surge de la necesidad de definir su relación desigual y ambigua con la población local. Donna, quien se mudó con su marido hace 18 años a Chapala, caracteriza el hecho de que aprendieron español como una “cortesía”. Explica:

Sé que cuando vives en los Estados Unidos, todos los extranjeros vienen, la expectativa es que ellos aprendan inglés. Así que aquí, pensé: “bueno, es una cortesía si estamos viviendo en su país, podemos intentar hablar español”. Entonces no somos perfectos, pero definitivamente podemos hablar bastante español.²

Aunque aquí Donna establece un paralelo entre su presencia en México y la presencia de inmigrantes en Estados Unidos, su manera de caracterizar esta misma equivalencia no mantiene un tono completamente equitativo. Mientras hay una “expectativa” en Estados Unidos de que los migrantes hablen inglés, para los estadounidenses de Chapala esto se convierte en una “cortesía”. El sentido de deber y agencia es muy desigual entre estas dos palabras. No es casual que nadie describa el proceso de aprender inglés como un acto de cortesía por parte de los migrantes hispanohablantes en Estados Unidos, ni les llaman *expats* a los alrededor de 30 millones de mexicanos que viven en Estados Unidos. Para estos migrantes, aprender inglés se considera un deber (una palabra que deja claro el significado más fuerte de expectativa) y hablar español en Estados Unidos puede ser visto hasta como una amenaza, como argumentan Zolberg y Long (1999) y como podemos constatar en los videos que capturan a estadounidenses despotricando contra hispanohablantes en lugares públicos.

Ser un huésped es un atributo positivo que implica una relación cordial que no suele ser atribuida a migrantes en general. En referencia a migrantes exiliados, el filósofo Carlos Pereda (2008) nos recuerda de ciertas características centrales del término: “Tengamos en cuenta aquellos usos de la palabra ‘huésped’ que hacen referencia a personas o empresas que se alojan en cierto lugar porque han sido invitadas o porque pagan por ese servicio” (p. 93). Esta definición del huésped captura dos elementos que son claves en la experiencia del jubilado estadounidense en México: el deseo de ser bienvenido y la realidad incomoda de la relación económica que subyacen en mucho de su trato

² Cabe notar que Stokes (1981), en su estudio de la comunidad extranjera hace casi 40 años, documentó que uno de sus entrevistados expresó casi la misma idea: “Somos huéspedes en su país y deberíamos hablar su idioma” (p. 117). Esto sugiere que el concepto de huésped y su definición de la posición que ocupan los extranjeros forman parte de una autoimagen longeva que la comunidad extranjera ha construido para definir su lugar en México.

con la comunidad mexicana. Muchas de las muestras de la buena conducta por parte de los migrantes estadounidenses –conforme con su autodefinición de huésped– comparten el punto común de ser prácticas que muestran la virtud de la tolerancia. Como notan Hayes y Carlson (2017): “Los huéspedes buenos aceptan las cosas como son. Por el contrario, los ‘gringos ofensivos’ suelen ser acusados de intentar convertir las cosas en como eran en casa” (p. 198).

En este espíritu, tolerar el ruido (particularmente de cohetes) y aceptar un sentido diferente del tiempo son aspectos frecuentemente citados como señal de ser un buen huésped. Marianne, la fundadora de la Feria Maestros del Arte se mudó a Ajijic hace 21 años y ahora tiene ciudadanía mexicana, algo no muy común en la comunidad extranjera. Sin embargo, repite un discurso compartido:

No me gustan las personas que se quejan del ruido, los cohetes o que tienes que esperar. ¡Entonces regresa a casa! ¡Regresa a donde sea que tu consideras es tu casa! ¡No vengas aquí e intentes cambiar este país! Recientemente una reportera me entrevistó y me preguntó qué cambiaría. Dije, no cambiaría nada al menos que los mexicanos quieren cambiar. Es *su* país.

Aunque el caso de Marianne es particular, y en otros momentos busca reducir la distancia entre ella y la población mexicana, aquí claramente reproduce la lógica de la relación huésped/anfitrión en que el invitado no hace demandas y no busca intervenir en la casa de la persona quien le aloja.

Respecto del tema recurrente del tiempo, Gus describe su proceso de aprender a distinguir entre

El “mañana” que significa mañana, y el “mañana” que significa nunca. Y sabes José Luis me dice: “estoy preparándome hoy porque voy a venir mañana”. Y eso fue el miércoles y luego vino hoy [el viernes] y le dije que hoy no sería buen momento para hacer esta pared. Pero al menos terminó con la puerta de la bodega. Sabes, las personas toman su tiempo para hacer las cosas y aprendí a ser más paciente con eso.

En este caso, la tolerancia sobre la interpretación del tiempo distinto que tienen los mexicanos demuestra una apertura cultural importante para ser un buen huésped, pero también preserva la cordialidad en una relación desigual entre empleador y trabajador. Fue este tipo de situación concreta, cuando los jubilados estadounidenses habían agendado que un mexicano local viniera para arreglar algo en la casa, lo más citado como ocasión en la que las personas te-

nían que adaptarse a otros hábitos locales. Esto recalca el matiz económico que tiene la palabra huésped que señaló Pereda; los estadounidenses son huéspedes también en el sentido de que muchos de los servicios de la zona de Ajijic están dirigidos a satisfacer sus necesidades y deseos. Los “gringos feos” hacen uso de la cualidad económica de su estatus como huésped para exigir cambios de sus anfitriones –que aprendan inglés, que transformen el servicio lento, y acaben con los ruidos de los cohetes y las fiestas– mientras que los gringos buenos son huéspedes amables y comprensivos, que toleran diferencias o molestias potenciales que pueden surgir entre ellos y sus anfitriones.

Este lado económico es raramente tratado de forma directa. Sin embargo, Regina, quien es también una de las pocas jubiladas quien dijo que su nivel de español representa una barrera que hace inútil intentar hacer amigos mexicanos, explicó la relación entre los estadounidenses y mexicanos de la región de Chapala en términos más llanos:

Estoy tan agradecida a la comunidad mexicana por dar la bienvenida a todos estos extranjeros, estas personas extrañas y permitírnos vivir hombro con hombro con ellos (...) pero sabes que los mexicanos son personas muy cálidas y acogedoras así que, sabes, les amo y les agradezco. (...) vivimos de forma muy simbiótica. Los extranjeros ayudan con la economía y con el empleo y los mexicanos son muy conscientes de eso y agradecidos a su vez por nosotros, a nosotros. Así que es una relación de beneficio mutuo.

Regina hace referencia de forma mucho más directa al aspecto económico de la relación entre los norteamericanos y los mexicanos. Pero igual así, emplea un vocabulario que hace referencia al aspecto amigable y simpático de la relación: que la comunidad mexicana da la bienvenida, que son personas cálidas y acogedoras y que Regina dice: “les amo y les agradezco”. Esta caracterización positiva de los mexicanos representa una tendencia generalizada en la comunidad extranjera. González y Aikin (2019) notan en los resultados de la encuesta que aplicaron a los miembros del Lake Chapala Society:

(...) ante las preguntas “Describe tu relación con la comunidad mexicana local” y “Cómo percibes a la gente mexicana” las respuestas fueron muy uniformes. Los encuestados describen relaciones muy cordiales con los mexicanos locales, ya fueran amigos, vecinos o gente de servicio. Muchos afirman que les gustaría tener más amigos mexicanos pero que el lenguaje es una barrera. De forma reiterada describen a los mexicanos como “amables, serviciales, trabajadores, amigables, buenos, centrados en la familia, abiertos, cálidos, hospitalarios, pa-

cientes, generosos, solidarios, sinceros, respetuosos, honestos”. Estos son los adjetivos que más se repiten, sin que apareciera ninguno negativo o adverso (p. 23).

Incluso cuando se reconoce el carácter económico de la relación, la norma que va con el concepto de ser un buen huésped exige la cordialidad y gentileza. Este tono absolutamente positivo, que descarta la tensión o el conflicto entre la comunidad extranjera y la comunidad mexicana local, se extiende a otra caracterización armoniosa de la relación entre las dos comunidades: la de vecinos.

Vecinos

Janice y Russell tienen una trayectoria singular que les llevó a vivir en distintos barrios de la zona. A diferencia de la mayoría de los jubilados que conocí en Chapala, siempre planearon jubilarse en un país latinoamericano. Dado que Russell había vivido siete años de chico en Venezuela, donde sus padres trabajaron en un campo petrolífero, y Janice vivió en Uruguay durante un año como estudiante de intercambio, consideraron estos dos países como opciones. Sin embargo, por cuestiones de distancia con Estados Unidos en donde viven sus hijos y 13 nietos, y por el clima, al final optaron por vivir en la región del lago de Chapala. Se mudaron a la zona en 2007 y abrieron un restaurant llamado 60s in Paradise en Jocotepec, pero repentinamente en 2008 tuvieron que regresar a trabajar a Estados Unidos después de perder todo su dinero en la crisis económica. Regresaron a Chapala en 2014, ahora definitivamente jubilados. En el transcurso de este trayecto zigzagueante vivieron también en Chapala, Jocotepec, San Luis Soyatlán y Ajijic. Ahora tienen una casa en Riberas del Pilar, un barrio residencial con calles empedradas, bordeadas de árboles, que se encuentra a mitad de camino entre Chapala y Ajijic. En contraste con su barrio, que Janice describe como “una mezcla de mexicano y gringo”, están los fraccionamientos. El tema de los fraccionamientos apareció en una discusión del “gringo feo”.

Russell: Y muchas de esas personas solo están aquí por el costo de vida, es mucho más barato. Y no les importa nada la cultura, ni siquiera salen a México, por así decirlo. Están en sus propios pequeños enclaves.

Janice: Sobre todo las personas que viven en fraccionamientos. Porque es como que tienen miedo de lo que pasa allí afuera y siguen demasiado las noticias y escuchan todas las cosas malas que pasan. Y sabes, me niego vivir con miedo.

Rachel: ¿Y cuáles son algunos de los fraccionamientos principales? ¿Cuales son los principales aquí?

Russell: Híjole, están El Parque, Los Hamacas, Misión del Lago, Chula Vista (...) Aves de Paraíso. Y en algunos, entras y podrías vivir allí sin escuchar español en ninguna parte. Y es como si te mudas a Miami o algo, olvídale. No queremos eso.

Este sentimiento, de que vivir en un fraccionamiento es el equivalente a distanciarse de la comunidad y cultura mexicana, fue repetido por varias personas. Marianne, la fundadora de la Feria Maestros del Arte, quien se mudó a Ajijic hace 21 años desde California cuando fue despedida de su trabajo en una planta nuclear, ahora vive en Chapala y afirmó: “Yo vivo en un barrio mexicano. Yo no me metería en uno de esos fraccionamientos (...) Quiero vivir con la gente”. Donna también recalca la misma idea:

Mis vecinos, no conozco todos sus nombres, pero conozco sus caras y todos nos cuidan. Vivimos en un lindo barrio mexicano. Me encanta. No quiero vivir en una comunidad estadounidense, por así decirlo. Vivo en el centro de Chapala y me encanta porque es muy mexicano. No vine aquí solo para pasar tiempo con norteamericanos y me encanta la cultura mexicana. Creo que está muy enfocada en la familia. Me recuerda a los Estados Unidos hace 50, 60 años y yo era chica pero ahora, es un poco diferente allí, ya ni siquiera conoces a tus vecinos.

Donna caracteriza a sus vecinos mexicanos como caras reconocidas de personas bien intencionadas que quieren ayudar. Donna subraya reiteradamente que el barrio es mexicano, y por eso le gusta. Pero en un giro sorprendente, indica que la cultura mexicana, orientada hacia la familia, le recuerda a los Estados Unidos de su niñez. Esta equiparación del México de hoy con los Estados Unidos hace 50 años, algo que fue repetido por varios entrevistados, revela cierta perspectiva que tienen los jubilados norteamericanos. Es una visión que pasa por alto todas las diferencias profundas que distinguen la historia y el desarrollo de México de Estados Unidos. Solo queda la idea de un México subdesarrollado en comparación con Estados Unidos, pero un subdesarrollo pintoresco y no amenazador. Esta caracterización de Chapala y Ajijic convierte a los mexicanos en bloque en personas humildes. Se puede constatar esta visión generalizadora en la historia que cuenta Cristina, la interiorista de Pat y Judith, al hablar de la visión distorsionada que tienen muchos estadounidenses de México:

A mí, una vez, me llegaron y me dijeron, porque tengo una niña de 7 años, y me dijeron: “ojalá le des educación universitaria”. Le dije: “claro, ¿por qué?” “Pues es que acá nadie va a la universidad”. Entonces ya, ¡mi marido sacó mi título y lo colgó arriba de la caja para que vieran que tenía título! (...) Pero o sea, no pueden creer que un mexicano fue a la universidad. Ya dan por hecho que no.

Paradójicamente, este énfasis en el subdesarrollo de México, sirve no tanto para subrayar la división que existe entre los migrantes estadounidenses y los mexicanos locales (aunque esta idea queda latente en el trasfondo), sino para simplificar una relación compleja entre migrantes y locales. La figura nostálgica de los Estados Unidos de los años cincuenta, donde todos los vecinos se conocían, también resta importancia a cualquier diferencia económica y presenta una escena de sencillez y armonía vecinal: la imagen de una comunidad integral.

Esta idea de un barrio armonioso, y particularmente la configuración de este en referencia a los Estados Unidos de hace 50 años, fue recalcada por varias personas. Cuando entrevistaba a Larry en Black Coffee Gallery en San Antonio Tlayacapan, un café frecuentado por los jubilados norteamericanos, una mujer sentada al lado de nosotros se metió en la conversación, deseosa de hablar sobre el tema de personas que no se adaptan al ruido de México (que muchos en la comunidad extranjera mencionan como uno de los rasgos centrales que hay que aceptar de la cultura mexicana).

Puedo escuchar la llave neumática cuando instalan llantas, pero es un sonido agradable. Son Óscar y Pedro trabajando, arreglando el coche de alguien. Sí, pensé, yo quiero vivir en mi barrio en la ciudad. No me gusta tan callado, que no haya vida. No haya personas. Y bueno, o sea, caminas a la tienda, y es tu tiendita de siempre. “Hola”, hablamos un rato. Y te topas con esta persona y la otra porque es un pueblito tan chiquito y todos caminan. “Hola Mari, hola José Luis”.

El ruido ambiente de personas trabajando en *tu* barrio; ir a tu tiendita de siempre; saludar a la gente: esta descripción representa una forma de asimilar y personalizar el ámbito social mexicano que rodea a los migrantes estadounidenses. Igualar el entorno actual de Ajijic a aquel de su niñez sirve para plantear la idea de una pertenencia natural y automática a este lugar nuevo: “Para nosotros que crecimos en los cincuenta, es como era en los cincuenta, donde todos los vecinos conocían a todos” (Melody).

Esta visión de unidad vecinal requiere hacer caso omiso a ciertas diferencias que complican una armonía llana entre los extranjeros jubilados y los mexicanos locales. En referencia a personas que ella ve regularmente en el malecón de Chapala cuando pasea a sus perros, Donna representa claramente esta tendencia de minimizar diferencias con el fin de subrayar cercanía y conexión: “Y sabes, ni siquiera nos conocemos todos pero sí nos conocemos de manera diferente, a cierto grado. O sea, creo que estás expuesto a tantas historias y todas se mezclan de cierta forma y es divertido”.

De esta manera, las definiciones de su relación con los mexicanos en términos de huéspedes y vecinos liman las diferencias reales y potencialmente problemáticas implicadas en esta relación. Los papeles de huésped y vecino conllevan una disposición de cordialidad y gentileza que mantienen a la distancia los resentimientos y brechas fundamentales que existen entre los grupos. Estos dos términos, por lo tanto, captan de forma precisa la ambigüedad de la relación entre los jubilados y los locales, que se balancea entre una relación personal y económica, cercana y distante. Al mismo tiempo, estos términos sirven para plantear interpretaciones positivas de estas relaciones. La importancia de una visión favorable de su presencia en México y su relación con la comunidad mexicana es tan esencial para la comunidad extranjera de Chapala que se refuerza no solo a través de estos discursos compartidos, sino también a través de otros medios, como las pinturas.

Retrato de una relación: pinturas costumbristas

Los conceptos de huéspedes y vecinos y los discursos subsidiarios que vimos que se conectan con estos conceptos plasman las disposiciones y normas compartidas en la comunidad extranjera respecto de su relación ambigua con la comunidad mexicana. Reflejan un deseo de ser acogido y bienvenido por la comunidad mexicana y también las divisiones económicas que moldean su trato y relación con la población local. La cordialidad que se establece como una norma que guía las relaciones y la descripción de la comunidad representa una manera de suavizar algunas de las tensiones inherentes en esta relación brumosa, pero no ignorarlas por completo. En mis visitas a las casas de los jubilados en Chapala, me percaté de un género de arte popular que complementa y arroja luz sobre la negociación y definición de su relación con la población mexicana local.

Las pinturas que vi podrían ser categorizadas como costumbristas: tratan de escenas cotidianas y del pueblo popular. Lo que fue inusual de estas pinturas es que retrataban personajes locales o lugares identificables de la región del lago de Chapala que reconocían los dueños de las pinturas. Las primeras que vi fueron en la casa de Melody (Figura 26).

Figura 26
Conchita y Pedro Loco, dos personajes locales en la casa de Melody



Estas dos pinturas- en el pueblo [de Ajijic] había una mujer que se llamaban Conchita. Y ella hizo el telar de cintura. Tiene mucha artritis ahora y ya no lo hace. Pero esta pintura me hace acordarme de ella. Y fue de un artista, un chiquillo local, creo que debe tener 19 o 20 años ahora, del programa de arte de Lake Chapala Society, él hizo eso. Y este otro tipo, era un personaje local. Creo que había sido un abogado en Canadá y vino aquí y se convirtió en Pedro Loco. Estaba prácticamente borracho todo el tiempo pero un personaje interesante.

Después, en casa de su amiga Jude, cuando esta me mostró sus objetos artesanales, había otra pintura costumbrista. “Chris, el señor que vende las canastas en el pueblo”, dijo Jude al señalar la pintura (Figura 27).

Y luego, cuando entrevisté a Ron y Ann a través de Zoom, me enseñaron una pintura que tienen en su casa en Pensilvania que es idéntica a la que tiene Jude.

Ron: Ese es Crescencio, quien vive en Guadalajara y viene diario a Ajijic, llevando consigo sus sombreros y canastas y cosas así. Y entonces encargamos a Louise hacer una pintura de eso y, bueno, lo hizo y esa es el original. Después lo copió y si caminas por Ajijic puedes ver la misma imagen sobre carteras y todo tipo de cosa que ella hizo. Y es tan lindo hombre, no sé si alguna vez te has topado con él, mientras camina por el pueblo.

Ann: Es tan lindo hombre.

Rachel: ¡Guau! ¿Y qué les dio la idea de hacer una pintura de él?

Ann: Porque nos cae tan bien y solo pensé que sería una pintura muy interesante. Y sabes, tiene esta cara linda. Y entonces Louise pensó también que sería buena idea.

Hay varios criterios de apreciación que señalan los entrevistados y elecciones sugerentes relacionadas con la presentación de estas obras en sus casas, pero primero consideramos algunas de las cualidades de este tipo de pintura a partir de un género particular. Como hace notar Ron, la artista a quien encargaron hacer su pintura (y quien es la misma autora de la que tiene Jude), Louise Neal Pedroza, una estadounidense originaria de California, no solo vende pinturas de este estilo a jubilados norteamericanos, sino que las comercializa también

Figura 27
Pintura de Crescencio, un
vendedor local de canastas, en la
casa de Jude



en otros formatos como carteras, tazas, bolsas, etcétera, lo cual las convierte en imágenes altamente circuladas entre la comunidad extranjera.

En su página de Facebook vemos otros ejemplos de su obra y también una descripción de lo que le motiva a hacer este tipo de pintura:

Tomo fotos y viajo por todo México, tomando fotos cuando puedo, después regreso a casa y pinto. Estas pinturas expresan mi amor por el país de México. Son impresiones y escenas de personas en la vida cotidiana y de algunos de los pueblo que he tenido el privilegio a visitar (Pedroza, s.f.).

Vemos en las fotos de sus pinturas que no se trata de cualquier tipo de escena ni personas, sino principalmente de obreros, indígenas y niños, en la escena de su trabajo (vendiendo cosas en la calle, pescando, en el mercado) o en escenas folclóricas donde están retratados bailando, disfrazadas como catrinas o visitando el panteón para el Día de Muertos. También hay muchas pinturas de Frida (véase Figura 29 para una que compraron Ron y Ann). Están en poses fijas, con sus mercancías para vender, el ladrillo que iban a colocar en la pared que están construyendo, su red de pesca en la mano, sonriendo para la foto que Pedroza toma de ellos para luego hacer su pintura. O, en las escenas de vida cotidiana y de fiesta, están capturadas en plena acción de bailar, de tejer, de cargar bultos, de rezar. Son pintados con *gouache* en colores brillantes y luminosos, que sobresalen aún más con el trasfondo negro que caracteriza la mayoría de sus pinturas.

Al ser retratados en lugares públicos, ejerciendo su oficio o con sus poses para la cámara, las personas son presentadas como vecinos amables. Esta interpretación está recalcada en las descripciones que acompañan las fotos. Junto a la pintura titulada “Mujer vendiendo flores de hojas de maíz” (*Lady selling corn husk flower*), Pedroza escribe:

Esta mujer siempre vende sus flores de hojas de maíz en el mercado del miércoles en la calle Revolución, siempre está instalada allí donde empieza el mercado,

Figura 28
Ron con la pintura original de
Crescencio que encargaron realizar



Figura 29
Ron mostrando una pintura de Frida
Kahlo (también por Louise Neal Pedroza)



al lado de la carretera. ¡¡Qué mujer tan bonita, siempre con una sonrisa y tan amable!! (Pedroza, 2018).

Pedroza destaca la cordialidad que marca su relación con sus sujetos, y también la familiaridad; son parte de la vida del pueblo de Ajijic. En la pintura “Maria Margarita Martinez de Moya” [sic.], Pedroza escribe “Esa mujercita barre a diario la calle Javier Mina– ¡¡La vemos trabajando diario y haciendo hermosa la calle!!” (Pedroza, 2019).

Estas pinturas transmiten un sentido de cotidianidad y familiaridad y sentimientos cariñosos, si no exactamente cercanía. Se trata de una relación cordial y agradable; una versión pintada de la descripción de Donna de sus vecinos mexicanos como caras familiares de personas que les “cuidan”.

Figura 30

Mujer vendiendo flores de hojas de maíz



Figura 31

Maria Margarita Martinez de Moya



Sin embargo, como se puede constatar en las descripciones tanto como en las pinturas mismas, un elemento central en la representación de estas personas es su identidad como parte de la clase popular. Esta elección del sujeto y la forma de retratarlo forman parte de la tradición de pinturas costumbristas que data del siglo XVI. John Berger (1972/2016) interpreta el significado que tiene poseer pinturas costumbristas de estos sujetos humildes:

Estas gentes son pobres, y los pobres pueden verse en la calle o en el campo. Pero los cuadros que muestran a los pobres dentro de casa son reconfortantes.

Los pobres aquí representados sonríen al ofrecer lo que tienen para vender (...) Sonríen a los ricos para congraciarse con ellos, pero también ante la perspectiva de una posible venta o un trabajo. Estos cuadros afirman dos cosas: que los pobres son felices y que los ricos son una fuente de esperanza para el mundo (p. 104).

Berger recalca la relación fundamentalmente económica que subyace en estas pinturas, una observación que sigue vigente para caracterizar la relación que tienen los estadounidenses jubilados con los vendedores locales retratados en las pinturas que poseen. El ambiente cordial que se establece en estas pinturas mediante el aspecto agradable y sonriente del sujeto, siempre surge a partir de transacciones económicas (posibles o concluidas). Podemos apreciar la semejanza al comparar el “Joven pescador” (Figura 32) que cita Berger del pintor barroco holandés Frans Hals, donde el pescador sonriendo ofrece sus mercancías, con la pintura “Building a House in San Antonio” (Figura 33), donde Pedroza retrata a “nuestro buen amigo Luciano junto con su hermano, colocando ladrillos para una casa nueva. ¡¡Él construyó la casa donde vivíamos antes y nos encantó!! Él ha construido muchas casas cerca de nosotros” (Pedroza, 2013). En las dos pinturas vemos trabajadores felices que personifican la relación de beneficio mutuo que describió Regina: donde los “extranjeros ayudan con la econo-

Figura 32

Joven pescador, Frans Hals, 1580-1666



Figura 33

“Building a House in San Antonio”,
Louise Neal Pedroza, 2013



mía y con el empleo y los mexicanos son muy conscientes de eso y agradecidos a su vez por nosotros, a nosotros”. Justo como lo describe Regina, las pinturas expresan la idea de que las transacciones económicas que marcan las relaciones que tienen los migrantes norteamericanos con los mexicanos consisten en apoyo económico por parte de los norteamericanos a cambio del agradecimiento de los obreros mexicanos, así distorsionando la configuración más básica de una relación económica basada en pagar por servicios rendidos. La cordialidad adorna este subtexto económico, convirtiéndolo en algo más personal, en una operación que valida la autodefinición de los jubilados estadounidenses como huéspedes y vecinos. De esta forma, aunque también hay muchas pinturas de Pedroza que resaltan aspectos folclóricos de la cultura mexicana –el ballet folclórico, mariachis, bailadores aztecas, y muchas pinturas de Frida Kahlo– el significado de la mayoría no descansa sobre el exotismo del otro mexicano, sino en la relación amigable que sugiere su actitud.

Como los discursos de ser buenos huéspedes y vecinos, y no “gringos feos”, estas pinturas ofrecen interpretaciones de la posición que ocupan los jubilados estadounidenses que negocian algunos de los elementos problemáticos de su presencia en México y su relación con los mexicanos; subrayan los aspectos agradables de relaciones que son principalmente económicas y asignan más sustancia a relaciones que son poco íntimas. Representa una forma de fortalecer una conexión con su nuevo lugar de residencia que, debido a las barreras del idioma y existencia relativamente separada del entorno social de la comunidad extranjera, son difíciles de formar. Pero mientras que estas pinturas representan una relación cordial, no necesariamente la convierten en una relación íntima. Al preguntar a Melody sobre si la elección de colocar sus pinturas de Conchita y Pedro Loco arriba de fotos de sus nietos representa una suerte de continuidad para ella; me respondió:

Melody: Bueno, no, no creo... El Día de Muertos, aquí es donde meto mi altar del Día de Muertos y... (*hace un movimiento amplio para señalar los dos cuadros*) supongo que el color encaja.

Rachel: E imagino que también pensando en personas...

Melody: Sí, personas sí.

Rachel: De aquí.

Melody: Y entonces aquí es donde hago mi altar para el Día de Muertos.

Rachel: Qué padre, ¿cuánto tiempo lo has hecho?

Melody: Solo un par de años. Después de *Coco*.

Aunque Melody no lo dice explícitamente, y se refiere primero solo a los colores, emerge en su descripción una idea más general que crea una conexión

lógica entre los retratos de estos dos personajes de Ajijic y el altar que pone para el Día de Muertos: que son cosas de aquí, de México. La conexión con personas locales de Ajijic, la práctica mexicana de hacer un altar, como el “estilo mexicano” de su casa, representa una definición de pertenencia a México. Es también revelador que, a pesar de que ya había vivido tres años en México antes de que saliera la película *Coco*, no fue hasta la versión Disney del Día de Muertos que Melody empezó a poner su altar. Y aunque las pinturas costumbrista forman cierta conexión con el dueño del cuadro y el sujeto, sigue siendo una relación a distancia.

Pero mientras que este tipo de pinturas recalca relaciones con personas locales específicas, hay otra versión de este género costumbrista de Ajijic que se ve con regularidad en la comunidad extranjera que sugiere una conexión con el lugar pero en una forma menos personal. Este estilo de pinturas se asocia sobre todo con Efrén González, que es parte de un puñado de artistas reconocidos en Ajijic quienes egresaron del programa de arte fundado por Neill James, después que se mudó a Ajijic en 1943, y quien también fundó Lake Chapala Society y es una referencia central para la comunidad extranjera. Tener una obra de González es lo que Regina describe como “reglamentario para los *expats*” de Chapala. Sin embargo, solo cierta clase de migrante norteamericano puede pagar por una obra de González, dado que suelen costar más de 20 000 pesos.³ Resulta interesante considerar el estilo de pintura en conexión con los jubilados norteamericanos que lo compran. Regina, quien fue la primera en mencionarlo, dijo: “Hay que tener un González. Todos se clavan con su obra. Es tan atractivo, sabes, el contenido siempre es atractivo. O sea, es el mercado. Sí, Ajijic por antonomasia”. A pesar de su desinterés en acumular artesanía u objetos nuevos en general, a Amanda también le encantaron sus pinturas y quería comprar cosas suyas. Explicó lo que le gusta de su trabajo: “Los colores, la actividad, porque es todo sobre el pueblo, la iglesia. Las caras son indistintas. O sea, no retrata los rasgos, y es solo comunidad. Comunidad activa. Con las personas trabajando con las plantas de agave o algo”.

Existen varios puntos similares entre las pinturas de Efrén González y de Louise Neal Pedroza: como señalan Regina y Amanda, ambos pintores representan escenas cotidianas locales en su obras, pobladas por sujetos mexicanos de la clase popular. Pero una diferencia notoria que diferencia las pinturas de González de las de Pedroza es la anonimidad de la multitud. Como dice Amanda, en las pinturas de González no hay rasgos individuales, “es solo comunidad”.

³ Según los precios que publican Galleria Dante, que representa González (<https://www.artsy.net/artist/efren-gonzalez>)

Es una “comunidad activa”, las personas están comprando y vendiendo cosas y trabajando en el campo, y en este sentido, las pinturas de González siguen conteniendo el mismo subtexto en que los mexicanos locales son representados como trabajadores. Pero a diferencia de los retratos de la mujer que barre la calle o aquella que vende flores en el mercado, y que sugieren la imagen de una relación amigable, las pinturas de González asimilan a los individuos en el hervidero de la actividad generalizada del mercado. A pesar de tratarse de escenas del mercado –algo que rara vez es descrito como ordenado– la supresión de detalles lima los contornos, creando una configuración pulcra de personas, ollas, techos y toldos que armonizan. Se borran los rasgos distintivos de las personas hasta que, al fondo del cuadro, se vuelven indistinguibles del paisaje –convertidos en amasijos de color–. Lo que transmite este estilo no solo es una escena atractiva de una comunidad activa, sino el pueblo mexicano desvanecido en el paisaje mexicano.

La cuestión de clase económica (quién puede comprar una obra de González) y también de trato con los mexicanos (particularmente un interés en subrayar la conexión personal que se comparte con las personas con quienes se tiene una relación económica) emergen como dos factores que distinguen a los compradores norteamericanos de las obras de Pedroza de los que compran obras de González. Mientras que los personajes locales retratados y el altar de Melody forman una conexión con México a partir de referencias concretas y personales, la conexión que brindan las pinturas de González, de acuerdo con su estilo, es más abstracta.

Figura 34

Obra de Efrén González en la casa de Regina y otra subida en la página de Facebook de González



A pesar de la sugerencia de intimidad de las pinturas de Pedroza, y la de distancia de González, los dos retratan una relación y no la constituyen. El significado de la adquisición y apreciación de las pinturas costumbristas en Ajijic puede ser visto de forma similar que los términos de “buen huésped” o “vecino”; las dos son maneras de definir e interpretar la posición de los jubilados norteamericanos en México y su relación con los mexicanos. Sin embargo, en el siguiente capítulo, examinaremos una última manera en que la artesanía mexicana cobra importancia en el proceso de adaptación de los jubilados estadounidenses a su nuevo lugar de residencia –una en que asume un papel más protagónico en la negociación de la relación ambigua que tienen los migrantes estadounidenses con la comunidad mexicana.

CAPÍTULO VI

La función de la artesanía en forjar y negociar relaciones con los mexicanos

En el Capítulo IV vimos cómo el objeto artesanal fue valorado como parte de un estilo, algo que “va con la idea” de una casa mexicana y representa una utilería decorativa entre otras que señala en qué consiste “encajar” en México, desde la perspectiva y las normas propias de la comunidad extranjera de Chapala. En el Capítulo V, vimos cómo las pinturas costumbristas que son populares en la comunidad extranjera retratan no solo mexicanos locales, individuales y a la comunidad entera, sino también definen la relación que los migrantes jubilados tienen con ellos. En este último capítulo de resultados, indagaremos en casos donde el objeto artesanal mexicano es apreciado por los migrantes estadounidense por la conexión más directa que brinda con individuos mexicanos. Esta forma de valorar la artesanía mexicana se observa en los casos (y las casas) de ciertos migrantes estadounidenses y en los criterios de valoración de la artesanía mexicana que son impulsados por la Feria Maestros del Arte, una de las instituciones principales de promoción artesanal en la comunidad extranjera.

La Feria Maestros del Arte tiene varios puntos de relevancia para la investigación como lugar de compra de artesanía, asociación civil que cuenta con cientos de voluntarios de la comunidad extranjera en Chapala (quienes, según sus sondeos internos, contribuyeron con casi 8 000 horas de trabajo voluntario en 2018), y uno de los eventos más grandes que se organizan en la comunidad extranjera, contando con la asistencia de alrededor de 4 000 personas (promedio anual de 2017-2019 según los datos de la junta directiva de la Feria). El tipo de artesanía que escoge y la manera en que la presenta ejercen una influencia importante sobre la forma en que se aprecia la artesanía en la comunidad extranjera. Para analizar estas influencias, presentaré los resultados de mis observaciones de las juntas internas de la Feria, en particular del comité de selección de artesanos, y de la organización y la presentación de artesanía durante la Feria misma. Pero primero es necesario ubicar la Feria Maestros del Arte como una

institución en la comunidad extranjera para captar algunas características esenciales que definen su razón de ser.

Instituciones caritativas en la comunidad extranjera: conexiones y relaciones desiguales

La Feria Maestros del Arte representa una entre las docenas de asociaciones sin fines de lucro conformadas por voluntarios extranjeros que se encuentran en la comunidad del lago de Chapala. Aunque no existe un conteo oficial de los clubes y asociaciones voluntarias en la región del lago de Chapala, una lista extensa que ofrece información sobre 83 de ellas se encuentra en *El Ojo del Lago*, una revista en inglés popular en la comunidad extranjera (Chapala.com, 2019).¹ Aunque varias de estas asociaciones representan clubes para personas que comparten ciertos intereses (como el club de cocina, de jardinería o de confección de quilt), 47 de las asociaciones en la lista tienen un componente caritativo. Algunos ejemplos son Operation Feed, que pretende “promover autosuficiencia” a través de despensas semanales y otros apoyos para los habitantes de San Juan Cosalá; Villa Infantil Orphanage, que apoya el trabajo de monjas católicas para cuidar alrededor de 30 niños, y Los Niños de Chapala y Ajijic, que da becas para la educación de niños y jóvenes de bajos recursos. Existen varias explicaciones posibles para el alto número de asociaciones caritativas y actividades voluntarias en la comunidad extranjera. Una es la importancia arraigada del voluntariado en la sociedad estadounidense. Considerado parte del perfil cultural de Estados Unidos desde su historia primitiva,² estudios recientes reflejan un porcentaje alto (aunque decreciente) de actividad voluntaria. Un estudio multinacional realizado entre 1995-1997 en 20 países reportó que Estados Unidos tenía el porcentaje más alto de voluntarios (49%), mientras que un estudio federal realizado en 2018 reportó que 30% de la población hizo trabajo voluntario a través de una organización durante aquel año, y un total de 51% prestaron ayuda de forma informal a sus vecinos y familia (AmeriCorps, 2018; Anheier y Salamon, 1999). Aunque existen debates metodológicos sobre qué se considera trabajo voluntario y cómo se calcula (veáse Butcher y Einolf, 2017), la prevalencia relativa de trabajo voluntario en Estados Unidos sugiere que los migrantes estadounidenses estarían continuando las actividades que hicieron mientras residían en Estados Unidos.

¹ También se puede visualizar esta lista en línea: <https://www.chapala.com/lake-chapala-towns/non-profit-organizations-at-lake-chapala>.

² Famosamente señalado por De Tocqueville (1835/2005) en su libro *La democracia en América*.

Entre mis entrevistados, noté que este fue el caso para algunos. Barbara dijo: “solo transferí mis intereses de las mismas cosas que hice allá, aquí”, y el club de ajedrez que cofundó Roy fue la continuación de una actividad que hizo en todos los lugares donde vivió antes. Pat y Judith también hicieron trabajo voluntario en familia una o dos veces al mes cuando sus hijos vivían con ellos. Pero las personas que conocí que estuvieron más involucradas en trabajo voluntario, no lo habían hecho en Estados Unidos o la manera en que lo hicieron ahora era distinta. Judith, quien atribuye su interés por el trabajo voluntario a su carrera de trabajadora social y su fe católica, señaló que mudarse a Ajijic representó la oportunidad de involucrarse de forma más seria como voluntaria.

Una de las cosas que empezó a cambiar mi mente respecto a México fue cuando estuvimos sentados en los seminarios. En Focus on Mexico, invitaron a diferentes presentadores (...) Un abogado, alguien que habla de los impuestos para que puedas ver cómo, o sea, cómo funcionaría este plan para ti. E invitaron a varias personas con relación a oportunidades voluntarias. (...) Y siempre hemos hablado de hacer algún tipo de misión, desde el principio de nuestro matrimonio (...) Y la cosa maravillosa de la comunidad gringa –a falta de una mejor palabra– es que hay muchas personas jubiladas, muy bien educadas, con mucho tiempo en las manos. Y no importa lo que quieras hacer, alguien ya ha empezado una organización para hacerlo.

Aparte de la motivación religiosa que fue particular en el caso de Judith y Pat, en este extracto Judith indica varios otros factores posibles detrás de la alta actividad voluntaria en la comunidad extranjera. Una alternativa sugerida por el hecho señalado por Judith de que hay muchos jubilados con “mucho tiempo en las manos”, es que cuando se jubilan, las personas empiezan a hacer más trabajo voluntario. Sin embargo, esta hipótesis intuitiva no es respaldada por estudios científicos (Komp, Van Tilburg y Van Groenou, 2012; Lancee y Radl, 2014; Wilson, 2000).

Lo que se presenta como un motivo más convincente detrás de esta avalancha de actividad voluntaria en la comunidad extranjera, que cuenta con muchos voluntarios activos que no hicieron trabajo voluntario antes, es una razón social, estrechamente conectada con el lugar de su residencia en México. Como explica Haas (2013) con base en su estudio etnográfico sobre la participación de migrantes jubilados británicos en asociaciones voluntarias en la Costa del Sol, el motivo social del trabajo voluntario tiene un carácter dual: “por un lado, sirve como un catalizador para la convivencia interna, mientras por el otro lado, sirve hacia el exterior como un medio de integración en la sociedad española”

(p. 1391). Una encuesta realizada por Kiy y McEnany (2010) entre jubilados estadounidenses que residen en la costa de México respalda esta evaluación al señalar el hallazgo de que los jubilados “reportan que sus esfuerzos voluntarios incrementaron su sentido de pertenencia en México, y contribuyen a un sentido incrementado de comunidad entre vecinos y amigos locales” (p. 2).

Mis entrevistas y observaciones en la comunidad extranjera respaldan estas conclusiones. Por un lado, el trabajo voluntario representa una actividad social que se hace entre amigos dentro de la comunidad extranjera y representa una manera de formar amistades entre migrantes jubilados. Larry no tenía interés en la artesanía mexicana pero fue miembro de la junta directiva durante 14 años porque le gustaba pasar tiempo con los otros miembros de la junta. Judith, quien considera el trabajo voluntario como una característica central de la comunidad social en Chapala, realiza mucho de su trabajo voluntario a través del Rotary Club de Chapala, a donde ella y Pat se unieron porque tienen amigos cercanos que son miembros. Amanda, quien ha reducido la cantidad de actividades voluntarias que hace mientras se ajusta a su nueva relación, menciona que mientras es muy fácil hacer amigos en la comunidad extranjera, “también una diferencia (...) es que con personas que no forman parte de tus actividades semanales o mensuales, es muy difícil mantener el contacto. Porque todos están tan ocupados”.

Melody, quien es miembro de la junta directiva de la asociación caritativa Operation Feed, se encarga de organizar su fiesta anual. Melody describe el evento como una “fiesta de nenas” en donde recaudan fondos para comprar zapatos para los chicos de San Juan Cosalá. Algunas de las temáticas de estas fiestas han sido zapatillas de rubí del *Mago de Oz*, *Legalmente rubia*, y la fiesta programada para 2020 tiene la temática de “Blue Suede Shoes”.

Dado este enfoque patente en la cultura estadounidense que informa estas fiestas, se puede entender la conclusión de Haas (2013, p. 1391) de que la participación en asociaciones voluntarias refleja una “bifocalidad cultural”, un término acuñado por Steve Vertovec (2007) que refiere a una orientación doble de intereses y afiliaciones culturales que conectan individuos a dos localidades distintas. Sin embargo, mientras que es claro que los migrantes jubilados retienen muchas referencias culturales de Estados Unidos, la orientación de la actividad voluntaria en la comunidad extranjera de Chapala está claramente dirigida hacia su lugar de residencia actual. El carácter doble de la actividad voluntaria no proviene de una orientación hacia Estados Unidos y a México, sino hacia la “convivencia interna” de la comunidad extranjera y la convivencia externa con la comunidad mexicana. Como lo expresa Jude sintéticamente, el trabajo voluntario “es una linda manera de conocer a gente y de retribuir”.

Figura 35

Invitación a la fiesta temática “Legalmente rubia” para recaudar fondos para Operation Feed; fotos de participantes en la fiesta



Fuente: Olson (2019).

El trabajo voluntario es una actividad social que los jubilados norteamericanos consideran divertida, que fortalece y mantiene conexiones sociales dentro de la comunidad –ya ilustrado en parte por los ejemplos citados y también por las razones que muchas personas dieron de por qué se ofrecieron como voluntarios a diferentes organizaciones–. Eso, como indica el estudio de Kiy y McEnany (2010), contribuye a un sentido de pertenencia, de encajar en su entorno social más cercano de la comunidad extranjera. El otro componente de este trabajo voluntario, que tiene el fin de beneficiar a ciertos segmentos de la comunidad mexicana, tiene que ver con cómo los jubilados norteamericanos conectan y encajan con esta otra comunidad.

La descripción de la actividad voluntaria como una forma de “retribuir” que mencionó Jude y de conectar con la comunidad mexicana fue señalada por varios entrevistados. Donna expresa este sentimiento en toda su complejidad:

(...) la mayoría de nosotros sentimos que este país ha sido muy cálido, acogedor y amable con nosotros, y entonces quieres retribuir. Y pues encuentras tu nicho en donde sea, si es para hacer algo para los animales o los orfanatos, o algo para las artes, o lo que sea e intentas hacer algo para demostrar el aprecio que tenemos para; o sea, no puedo decir qué tan amable ha sido la gente. Mis vecinos, no conozco todos sus nombres, pero conozco todas su caras y todos nos cuidan.

En esta descripción de los motivos detrás del trabajo voluntario, el migrante jubilado es de nuevo caracterizado como huésped, pero ahora con el deseo de recompensar a la comunidad mexicana por su amabilidad como anfitriones. Conforme a la representación de la comunidad local como vecinos simpáticos que vimos en los retratos costumbristas en el capítulo anterior, la descripción de Donna expresa su percepción de una distancia amigable con la comunidad mexicana que acoge a la comunidad extranjera. Y frente a esta distancia, el

trabajo voluntario para muchos no solo representa una forma a retribuir a sus anfitriones acogedores, sino de conectar con ellos.

Al preguntar si les resultó difícil comunicarse con personas de la comunidad mexicana y sentirse conectadas con ella, Jude y Melody hablaron de los obstáculos comunicativos y sus soluciones.

Jude: No he conectado realmente, estaría bien pero el problema es sobre todo el idioma. Bueno, José nuestro chofer, lo adoramos a él y a toda su familia. (...)

Melody: Y nuestra señora de la limpieza. Una vez que empiezas a interactuar con ellos, se vuelve más fácil. Con el jardinero, tienes el *google translate*, entonces eventualmente entiende. Sí consigues conectarte. Uno de nuestros jardineros viejos necesita un trasplante de riñón y todos nosotros damos dinero.

Este intercambio demuestra tanto las barreras de conexión con la comunidad mexicana –el idioma– como una solución –el apoyo voluntario–, en este caso, en la forma de donaciones económicas. Ante su español limitado, la falta de conexión previa con México y el poco involucramiento en instituciones mexicanas, el trabajo voluntario representa una de las pocas vías para conectar con la comunidad mexicana. Dadas las relaciones que este tipo de conexión entabla –que en general siguen siendo relaciones asimétricas de poder en que los jubilados estadounidenses ofrecen apoyo económico a personas necesitadas– la propuesta de Haas (2013) de que la participación voluntaria de migrantes jubilados constituye “un medio de integración” en la comunidad local parece, si no imprecisa, inverosímil. Mientras que muchas personas en la comunidad extranjera hicieron eco de los sentimientos expresados por Donna y Melody de retribuir y conectar con la comunidad mexicana, la conexión directa con personas mexicanas que el trabajo voluntario ofrece no está exento de las tensiones que entraña su posición asimétrica como jubilados estadounidenses en México.

La Feria Maestros del Arte: la relación económica y personal del patrocinador

La Feria Maestros del Arte, como patrocinadora de artesanos mexicanos, desempeña un papel que oscila entre benefactor económico y promotor cultural. Aunque está siempre presente esta última función, la Feria pone un fuerte énfasis en su apoyo económico. Marianne, la fundadora de la Feria, explica el criterio principal para invitar artesanos:

Buscamos a las personas que realmente necesitan ayuda para salir adelante. Tenemos artistas que han venido a la Feria, son tan conocidos hoy, son invitados por el mundo entero. Ya no necesitan nuestra ayuda. Entonces estamos buscando por cielo y tierra, buscando en los pueblos a personas que realmente necesitan que se les eche una mano. Y, o quizá tienen; hemos tenido artistas que invitamos y regresaron un poco más seguidos porque tenían un miembro de la familia con cáncer y tenían que pagar, o sea, por asistencia médica.

Aunque en otros momentos, Marianne resalta criterios distintos –“la clave para nosotros es la más alta calidad del trabajo artesanal creado en México” (Nelson, 2019)– mis interacciones con Marianne y mis observaciones de la Feria misma –particularmente del comité de selección de la Feria, que se reunió en febrero de 2020 para seleccionar a los artesanos para la siguiente edición de la Feria–, pintan una imagen en donde el papel de benefactor económico a artesanos individuales figura como el papel central de la Feria.

Criterios de selección de artesanos

La reunión del comité de selección de la Feria ofrece una perspectiva íntima e idónea para observar el proceso de seleccionar los artesanos que participan en la Feria y los criterios detrás esta decisión. La reunión de 2020, que duró más de cinco horas, se llevó a cabo en la casa de Marianne, quien organiza el comité, y asistieron dos de las tres coordinadoras regionales, Linda (Oaxaca) y Brigitte (Chiapas), quienes tienen un trato más directo con los artesanos de sus estados respectivos; la coordinadora de desarrollo de la Feria, Suzanne y Guillermina, la coordinadora del evento y enlace con los vendedores de comida y el Club de Yates, donde la Feria tiene lugar.

En la reunión, las integrantes deciden de forma conjunta quiénes van a ser los 85 artesanos invitados a la Feria. Las coordinadoras tienen más voz y voto respecto de los artesanos de los estados que coordinan y cada una propone 15 artesanos para invitar. Después de la selección de 45 artesanos de los tres estados: Oaxaca, Chiapas y Michoacán (correspondientes a las tres coordinadoras) se seleccionan los 40 artesanos restantes, de entre los otros estados de México. La selección de los artesanos en todos los estados (incluidos los que están a cargo de las tres coordinadoras) se basa en una combinación de artesanos que encontraron los integrantes del comité de selección de la Feria (a través de visitas a talleres, concursos o Facebook); solicitudes enviadas por artesanos que quieren participar en la Feria, y artesanos que ya han asistido a la Feria y son invitados de nuevo.

Algunas políticas generales guían la selección de artesanos. La Feria tiene la política de evitar competencia entre los artesanos con el propósito de maximizar sus ventas y tener una selección diversa de objetos artesanales que interesarán a los compradores. Existe también una política de rotar a los artesanos. Según esta política, la Feria invita a los artesanos un máximo de dos años para que puedan llegar a ser reconocidos por el público y así enganchar a una base más amplia de compradores. Sin embargo, se nota que hay muchos artesanos que han regresado cada año desde los inicios de la Feria.

Mientras que las explicaciones de estas políticas ya apuntan a motivos de apoyo económico a los artesanos en virtud de no perjudicar ventas por la duplicación de productos y de dar oportunidades a nuevos artesanos menos conocidos, las excepciones que se hacen a estas políticas oficiales ilustran con detalle, y más complejidad, el criterio caritativo detrás de muchas de las elecciones de participantes.

Ejemplificando lo que Marianne señaló, que un criterio de importancia es ayudar a artesanos necesitados, a lo largo de la reunión del comité de selección los integrantes mencionaron condiciones médicas u otras dificultades que enfrentaban los artesanos como criterios importantes. Linda habló de una de las artesanas que ella consideraba prioritario invitar:

[Ella] vino en no sé qué año, 2006 o 2007 o algo, pero es de San Mateo del Mar y el trabajo es excelente pero también ella está en un verdadero aprieto médico y me gustaría poder darle chance de cubrir algunos de estos gastos médicos. Tiene un problema inmunológico crónico.

Y Brigitte también menciona que le gustaría invitar a un grupo de mujeres que hacen ollas utilitarias, una de las cuales “tiene cáncer, tuvo cirugía de tiroi-des y necesitan el dinero”. Si los artesanos ya tienen un punto de venta establecido, esto puede pesar en contra de ellos porque significa que ya tienen una fuente de ingresos: “Él está en una tienda entonces no es como que necesita nuestra ayuda” (Marianne). “El problema para mí es que tienen una tienda” (Linda). En un caso, al decidir entre dos artesanos que hacen rebozos, Linda dijo que estaba indecisa porque un grupo tiene un lugar donde venden en el mercado orgánico tres veces por semana, mientras que el otro artesano solo vende “cuando tienen un evento en ARIPO”. Lo que propuso Linda al final fue enseñarle al artesano que tiene menos oportunidades de venta lo que hace el otro grupo: “hablaré con Epifanio y le diré ‘Epifanio, mira estas fotos. ¿Podrías hacer rebozos similares a estos?’”.

Otros criterios y gustos personales fueron mencionados también: si el artesano fue un “gran maestro”, una descripción normalmente usada para describir artesanos que aparecen en el libro de Los Grandes Maestros del Arte, publicado por Banamex y la inspiración original de la Feria; si era una artesana mujer; si la artesanía era demasiado cara; si el estilo de ropa funcionaría para las complejiones de las norteamericanas jubiladas; si el estilo era divertido; si era un estilo novedoso; si era tradicional, o si era un estilo que simplemente les encantó. Pero las referencias recurrentes a la importancia del apoyo financiero llama la atención por ser un criterio que no suele ser subrayado en la promoción cultural. Y en muchas instancias, para los organizadores, fue una consideración principal: “ella es interesante porque nunca se ha casado y su madre murió el año anterior y antes hizo mucho trabajo de bordado y por eso su estilo de pintura parece muy similar al bordado y las piezas no son caras” (Linda). Aunque Linda describe varias características de esta artesana y su trabajo, las primeras cosas que le hacen “interesante” son sus datos biográficos y adversidades personales.

En muchos casos, el apoyo financiero se mezcla con el afecto y la relación personal que los miembros del comité tienen con los artesanos. Muchos de los artesanos que fueron invitados más de dos años, en contra de la política oficial, fueron descritos como “lindos” o “simpáticos”. Marianne menciona una artesana particular que quiere invitar de nuevo a pesar de haber participado durante varios años:

Me cae tan bien (...) Ella es una verdadera historia de éxito. La primera vez que vino, tenía sus animales y la segunda vez, el siguiente año, ella es toda una pequeña emprendedora. (...) regresó con cojines y corazones y no podía creer lo diferente que era. Después no vino durante varios años. Vino hace dos años y gritó: “¡Señora Mariana!”, y vino corriendo desde el otro lado de la Feria con una sonrisa enorme. Antes tenía un diente de plata; tenía arreglados sus dientes. (...) Me parecía tan padre. O sea, probablemente nunca pensaba que en toda su vida tendría el dinero para arreglarse sus dientes.

Esta fue una historia que Marianne me contó también en otra ocasión, en la que subraya el beneficio que aporta la Feria: apoyo económico de la Feria, evidenciado en el hecho de que la artesana pudo remplazar su diente de plata, el cambio en la artesana que le ocasionó la experiencia de participar en la Feria (convertirse en una emprendedora), y su agradecimiento exuberante. Me contaron muchas otras historias de este tipo sobre las mejoras materiales que los artesanos pudieron hacer en sus talleres y casas tras su participación en la Feria y su agradecimiento efusivo a los coordinadores. Marianne también repite una

descripción de la transformación que le encanta observar en los artesanos que vienen por primera vez a la Feria con aspecto de “conejos asustados”:

Les observo cada día y empiezan a cambiar. Y ya al tercer día cuando se van, están abrazando y besando a todos. Parecen personas diferentes. Y si hablas con los artistas en la Feria y les preguntas por qué les gusta, es posible que digan, es por los voluntarios, son tan geniales y nos dan respeto. (...)

Todos nosotros estamos aquí por la misma razón y pues, es por los artistas. O sea, no recibimos nada a cambio por todo el trabajo que invertimos en esto aparte de ver sus caras y saber que les hemos ayudado en alguna forma.

La conexión que se forja con los artesanos a través de apoyarlos económicamente y darles respeto –algo que les permite salir de su cascarón y mostrar afecto y agradecimiento hacia los voluntarios, como lo describe Marianne– es un criterio central en la razón de ser la Feria. Este principio rector del interés humano se distingue de los criterios estéticos o culturales que normalmente predominan en instituciones de gestión cultural. Para tener un punto de comparación, resulta interesante contrastar este interés de la Feria en la promoción del artesano con el enfoque de otro promotor importante de artesanía en México: el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (Fonart).

La centralidad del artesano como criterio de apreciación

Fonart promueve la artesanía de distintas formas: por concursos nacionales y estatales, a través de apoyos para proyectos encabezados por artesanos, y la creación de corredores turísticos artesanales. El lenguaje de las convocatorias de Fonart recalca la artesanía, su técnica y tradición, más que el artesano individual:

Con el objetivo de incentivar la producción de Grandes Obras Maestras del arte popular mexicano que se distingan por su aportación cultural y estética; reconocer a las y los creadores por su maestría en la ejecución de la técnica y los saberes artesanales, el buen manejo de los materiales, acorde con el aprovechamiento sustentable de los mismos de su entorno; para el fortalecimiento, promoción y difusión del arte popular como patrimonio cultural, material e inmaterial de México (Secretaría de Cultura, 2019).

Aunque la promoción de la artesanía forzosamente implica al artesano, se nota una atención mucho mayor en la “maestría” que en el “maestro”. En cambio, en la Feria Maestros del Arte, este énfasis está invertido. En la sección de la página web sobre la “Historia de la Feria”, la respuesta al “por qué” de la Feria es la siguiente:

El arte popular en México corre el peligro de desaparecer si los artesanos no tienen los canales para vender su trabajo. La Feria les ofrece un lugar para hacerlo sin costo, para algunos de ellos las ventas que realizan en la Feria representan gran parte de sus ingresos del año. Para cubrir sus gastos, son hospedados en casas de familias de la zonase [sic.] les provee, cuando es posible, con los costos de transporte (Feria Maestros del Arte, s.f.b).

La aportación económica de la Feria a los artesanos de forma individual está subrayada por la descripción de las ventajas que el artesano individual percibe al recibir un lugar de venta y una fuente significativa de ingreso. En este sentido, la valoración de la artesanía que promueve la Feria Maestros del Arte representa una formulación particular de apreciación por el artesano. Junto con el énfasis que se pone en apoyar artesanos necesitados, está una concepción del artesano como un actor individual, un artista particular que conserva una tradición cultural. Este énfasis se nota en varias otras dimensiones de la Feria. En la página web de la Feria, no solo existen más menciones a “artesanos” y “maestros” que a “artesanía” y “arte popular”, pero también cuentan con páginas dedicadas a los artesanos que participan en el año actual de la Feria además de los “Maestros del Pasado”. Esas páginas están organizadas por tipo de artesanía (“Alebrijes”, “Bules-Guajes”, etcétera), pero dentro de cada sección está la lista de los artesanos con su contacto para ventas, donde se presentan pequeñas biografías personales que cuentan detalles sobre la vida del artesano, su trayectoria, con detalles sobre su aprendizaje del oficio, si fue una herencia familiar y un poco de contexto histórico sobre la técnica o tipo de artesanía. Entre todas las fichas de los artesanos, solo hay unas pocas donde hay más enfoque en la técnica o donde el objeto artesanal es central en la presentación.

Este énfasis en el artesano se nota también en la organización de la Feria misma, donde un aspecto importante es el hecho de que los artesanos están allí, vendiendo sus propios productos. Además de su presencia física, su identidad es subrayada por letreros que se colocan en cada puesto, indicando el nombre del artesano y un enlace donde viene su información (biografía y contacto) en la página web de la Feria (Figura 36).

En cambio, para comparar un evento de Fonart que presenta un formato similar en el proceso, consideramos una foto de un puesto en la 6ª Feria Artesanal Navideña UNAM-Fonart 2019 (Figura 37). Aquí, en vez de un letrero con el nombre del artesano, se anuncia únicamente el lugar de proveniencia de la artesanía.

Figura 36

Puesto en la Feria Maestros del Arte de 2019. Letreros indicando sus nombres y el enlace con su información en la página web de la Feria



Fuente: Feria Maestros del Arte (2019a).

Figura 37

Puesto en la Feria Artesanal Navideña UNAM-Fonart 2019. Letrero indicando el estado y pueblo de proveniencia de la artesanía



Fuente: Fonart, Artesanías Mexicanas (2019a).

Esta diferencia en énfasis también se nota en la presentación de los eventos organizados por las distintas instituciones en Facebook. Las únicas fotos que han sido publicadas en la página de Facebook de Fonart acerca de los ganadores muestran las piezas solas, sin información sobre los artesanos, el tipo de artesanía, ni de dónde proviene. Un álbum subido en su página web tras el XLIV Gran Premio Nacional de Arte Popular presenta obras artesanales sobre un fondo completamente blanco, acompañadas por el texto “Admira la maestría de nuestros artesanos mexicanos con la exhibición de las obras del XLIV Gran Premio Nacional de Arte Popular” (Fonart, Artesanías Mexicanas, 2019b). En cambio, en la Feria, la artesanía raramente se presenta de forma separada del artesano. De las 70 fotos subidas en un álbum después del evento de 2019 en la página Facebook de la Feria Maestros del Arte, solo seis fueron de objetos artesanales solos y en 50 destacaban los artesanos (Figura 38).

Este énfasis en el apoyo y conexión directos con el artesano no solo representa una orientación interna de los organizadores de la Feria, sino un guía general para la apreciación de la artesanía que se transmite a los migrantes jubilados que son los asistentes principales del evento. Al entrar al evento, colgado en

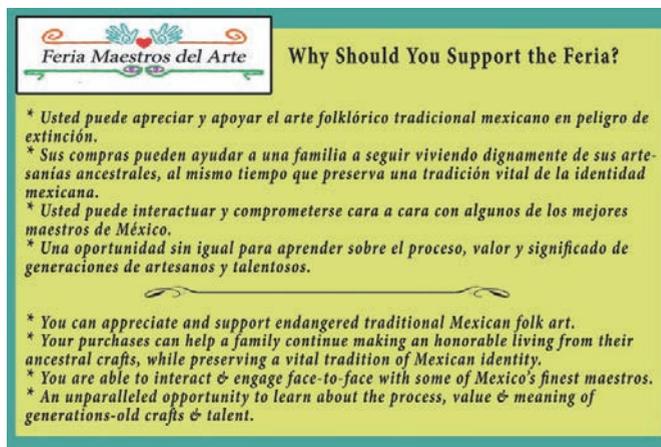
Figura 38

Comparación de las fotos subidas después de la Feria de 2019 que realizan los artesanos y las fotos publicadas en la página web de Fonart tras el XLIV Gran Premios Nacional de Arte Popular que solo presenta piezas artesanales solas



las puertas del Club de Yates hay un letrero que ofrece razones sobre por qué apoyar a la Feria. En los cuatro puntos en la lista, saltan a la vista los verbos que definen la relación que la Feria propone que el público tenga con los artesanos y la artesanía: la oportunidad de “apreciar y apoyar el arte folklórico tradicional mexicano”; “ayudar a una familia a seguir viviendo dignamente” a través de sus compras; “interactuar y comprometerse cara a cara con algunos de los mejores maestros de México”; “aprender sobre el proceso, valor y significado” de la artesanía tradicional (Figura 39).

Figura 39
Texto del letrero de entrada
a la Feria en 2019



Este letrero indica que no se trata de un punto de venta cuyo objeto principal es comprar piezas artesanales bonitas; la Feria se define claramente como un evento caritativo, cultural y educativo. La asistencia a la Feria promete una conexión con una tradición mexicana, una interacción cara a cara con los mejores practicantes de esta tradición y también la oportunidad de involucrarse mediante el papel de benefactor.

Distintos aspectos de la organización de la Feria respaldan estos ejes centrales. La serie de charlas, titulada la “Historia detrás del arte”, tiene el propósito principal de educar e informar al público acerca de tradiciones y técnicas artesanales, contextualizando histórica y contemporáneamente la elaboración de objetos artesanales. En 2019, el público que asistió a las ponencias estaba conformado casi completamente por extranjeros anglófonos. Aunque la Feria busca atraer más compradores mexicanos, está dado por sentado que el público que asiste a las charlas sea conformado por extranjeros. Diana, una de cinco mexicanos que han sido miembros de la junta directiva y que ahora participa de manera informal en la Feria, había informado al presentador Manuel, quien dio una demostración sobre su proceso de crear arte de papel picado, que su presentación debía ser impartida completamente en inglés.

El tipo de experiencia educativa que propone la serie de charlas está dirigida a esta población extranjera para quienes aprender sobre el proceso de producción artesanal es una forma de entender a las personas y a México. Este propósito se puede notar en un artículo sobre la Feria que aparece en la publicación de *El Ojo del Lago*, donde las charlas son presentadas como parte de la función general de la Feria al permitir a los asistentes extranjeros “conocer a México”.

Hay 83 (...) puestos de artesanos y artesanía mexicana auténtica de todo México con sus propias historias y arte transmitidos de generación en generación. Para

ayudar a los visitantes a entender más de la profunda historia de fondo de este arte y los artesanos, la Feria presenta una serie de demostraciones y ponentes para conocer a los artistas y entender las historias detrás del arte (Meet Mexico in three days at Feria Maestros del Arte, 2018 p. 40).

La historia de una tradición y las historias particulares de los artesanos se mezclan y desdibujan en esta descripción. La serie de charlas son formas de “conocer a los artistas” y “entender las historias detrás del arte”, que no solo son presentadas como una historia del arte, sino de los artesanos mismos. Así, integrada en la apreciación de la artesanía, está la apreciación del artesano particular. Esta apreciación del artesano y la conexión íntima que tiene con el objeto que crea se observa de forma más generalizada en el evento. Al caminar por los 83 puestos uno se topa con voluntarios que ayudan a los compradores no hispanohablantes a comunicarse con los artesanos. Al pasar por el puesto de un grupo wixárika se escucha al artesano explicando el proceso de crear su arte, los materiales que usa y el significado que tiene la pieza. Es común ver



Figura 41
Conversación con el artesano wixárika sobre su proceso de producción



Figura 40
Memo preguntando al artesano si ya viene firmada la lámpara que compró

Figura 42
Demostración en vivo de la producción del molinillo en la Feria



compradores extranjeros pidiendo al artesano posar con la obra que acababan de comprar o firmar la pieza. Varios artesanos están creando sus piezas al lado de su puesto, demostrando la técnica de telar de cintura, el proceso de colocar hilos para elaborar un cuadro de estambre, o la elaboración de molinillos con un torno que se opera con los pies.

La conexión con el artesano que la Feria promueve es quizá más notoria en el hospedaje de artesanos en casas de los residentes de Chapala. Aunque esta oportunidad está abierta a cualquier residente de la zona de Chapala, la gran mayoría son anfitriones estadounidenses. La Feria destaca el beneficio que ofrece ser anfitrión:

Esta experiencia ofrece una oportunidad única para forjar lazos entre las culturas de las familias de diversos orígenes. Muchos artesanos no han tenido la oportunidad de conocer a los extranjeros que vienen a vivir su [sic.] país y, a menudo, los expatriados han llegado a conocer a muchos de los mexicanos con interacción íntima y personal (Feria Maestros del Arte, s.f.a).

Aquí, el intercambio no es meramente hospedaje por conocimiento cultural, sino un intercambio cultural en donde los anfitriones y los artesanos aprenden. Pretende ofrecer una experiencia donde los mexicanos (representados por los artesanos) tienen la oportunidad de conocer a los “expatriados” y viceversa, para después formar relaciones personales. En una circular compartida por la Feria, este intercambio cultural a través del hospedaje de artesanos se presenta como un propósito central:

Cuando la Feria fue concebida, exponer a los artesanos a una experiencia intercultural lucrativa [sic.] fue de importancia mayor en la organización del evento. Los artesanos son hospedados por familias locales durante los tres días que participan en la Feria –eso se ha convertido en una experiencia muy especial para los anfitriones tanto como para los artesanos (May 2019 Newsletter, 2019).

Los testimonios de anfitriones (notablemente, no hay testimonios de los artesanos) presentados en la página web refuerzan una idea particular de intercambio de saberes culturales: una pareja cuenta una anécdota que desemboca en darse cuenta de que una artesana no sabía cómo usar una ducha, otra destaca la fascinación que inculcaron en sus huéspedes por los waffles, concluyendo que “esperamos que regresaren el próximo año para que podamos continuar aprendiendo sobre la cultura el uno del otro” (testimonio de Margaret y Bill, anfitriones en la Feria Maestros del Arte). Cabe señalar que estos intercambios

apuntan a lo que los artesanos no sabían del mundo occidental, no a lo que los anfitriones estadounidenses no sabían del mundo del artesano.

Muchos de los anfitriones explicaron su decisión de ser voluntarios en referencia a un deseo de “conocer a personas” (dada la facilidad que todos los jubilados que conocí tienen para encontrar otros jubilados norteamericanos, claramente las personas que tienen en mente se refiere a personas mexicanas) con la expectativa de que estas personas también consideraran la experiencia de hospedaje como una experiencia intercultural que les permitiera conocer a personas estadounidenses. Historias de éxito en donde los anfitriones forman amistades con los artesanos son compartidas por la Feria:

(...) estos artesanos se volvieron visitantes habituales a nuestra casa. Les visitamos en su taller y casa en Oaxaca y pasan tiempo con nosotros no sólo durante la Feria, sino también cuando vienen a Guadalajara para participar en Enart. Se han convertido en parte de nuestra familia y viceversa. La experiencia de hospedar ha enriquecido nuestra vida más de lo que pudimos imaginar. Los cinco hijos nos llaman Mamá y Papa y estamos honrados. Les amamos hasta el cielo y más y todo gracias a la Feria. No todos tienen una experiencia igual. Cada artesano es diferente pero cada uno tiene un don que enriquecerá tu vida –y tu enriquecerás sus vidas a cambio (Houck, 2019).

Este testimonio se presenta como la situación ideal, en que los artesanos se convierten en miembros de la familia y “viceversa”. Es descrita como una conexión no solo cordial, como se caracterizan la mayoría de las interacciones que tienen los jubilados con los mexicanos locales, sino sumamente íntima para los anfitriones estadounidenses y los artesanos mexicanos. A la luz de la experiencia añorada que este testimonio recalca, la descripción de Marianne de la recompensa del trabajo voluntario de la Feria (“no recibimos nada a cambio por todo el trabajo que invertimos en eso aparte de ver sus caras y saber que les hemos ayudado de alguna forma”) esconde parcialmente lo que se valora de la experiencia de ser voluntario. Aunque es importante (y muy subrayado) que los artesanos reciban todos los beneficios económicos de la Feria, la recompensa indirecta que se espera de esta inversión es una conexión, e idealmente una amistad, con los artesanos.

En una cena organizada por la Feria para los artesanos y sus anfitriones, conversé con Emma, quien se mudó a Chapala hace dos años, y los artesanos de maque José y Conchita que ella hospedaba. Fue el primer año que Emma hospedaba a artesanos y dijo que estuvo motivada a hacerlo porque lo consideró “una buena manera de conocer a la gente que vive aquí”. Conocer a mexicanos

locales de Chapala resultó difícil porque su competencia en español le impide conversar con facilidad. Aunque eso sigue siendo el caso con José y Conchita, por lo menos logró tener cierta conexión. Se notaba que habían logrado cultivar simpatía, aunque no necesariamente amistad, a pesar de dificultades comunicativas. Al conocer el proceso del trabajo de maque de José, Emma apreció su pasión y habilidad y le compró una pieza que planeaba colocar en un lugar prominente a la entrada de su casa. Por su parte, Conchita me pidió comunicar su aprecio a Emma y su marido por ser “excelentes anfitriones y finas personas”. Sin embargo, Conchita caracterizó su experiencia de hospedaje como un intercambio no de cultura, sino de idioma: “compartimos nuestro español”.

La caracterización de Conchita de su alojamiento en la casa de Emma como una bonita experiencia, pero no necesariamente una relación cercana, sugiere diferencias entre las expectativas de los artesanos mexicanos y los anfitriones norteamericanos. Dada la ausencia flagrante de la voz de los artesanos entre los testimonios de la experiencia de alojamiento, se genera la duda de si no se está proyectando el deseo de conexión e intercambio cultural de los anfitriones norteamericanos a sus artesanos hospedados.

Un caso que parece reflejar esta diferencia de expectativas se encuentra en una historia contada por Janice y Russell. Janice y Russell, quienes hablan español, han sido anfitriones para la Feria a partir de 2014. Decidieron hospedar a los artesanos porque les parecía “una excelente manera de conocer a otras personas”. Sus experiencias en general han sido muy positivas. Los artesanos de Hidalgo que acababan de hospedar en 2019 les invitaron a su aniversario de 30 años en junio. Sin embargo, mencionan una experiencia menos positiva:

Janice. Fueron dos chicas que eran parte de una cooperativa en Chiapas. Y la cosa que más nos gusta de hospedar es que nos permite conocer a las artistas. Y que ellos se sienten con nosotros y platicar, compartir sus experiencias y cómo empezaron. Y estas chicas llegan, van directamente a sus cuartos y cierran la puerta. Les preparé la cena, toque a su puerta y dije, o sea, es la hora de comer. Vinieron, comieron y ni siquiera llevaron sus platos y luego regresaron a sus cuartos, de nuevo con sus celulares (...) O sea, no se interesaron por la experiencia, o sea, hubiera podido ser mucho mejor para ellas porque hubiéramos hablado de nuestra vida, o sea, cualquier cosa que quisieran saber (...) Eso tiende puentes, sabes. (...) cuando regresen a casa y hablen de eso. Y justo como hablamos de esta experiencia fabulosa, tenemos estas personas súper maravillosas de Hidalgo y Oaxaca y todos estos lugares, lo contamos a nuestros hijos y nietos, y ojalá lo cuenten a sus hijos y nietos. Y entonces creo que crea amistades, tiende puentes. Quizá las cosas no siempre serán lo estratificado que es.

Esta descripción de su experiencia decepcionante como anfitriones revela varios aspectos importantes de cómo los migrantes jubilados conciben su relación con los artesanos. Es primero una oportunidad de “conocer a los artistas”, pero eso también conlleva la expectativa de que los artesanos quieran conocerlos. Involucra el intercambio de historias y una experiencia que perdura de forma similar para anfitriones norteamericanos y artesanos mexicanos a través de su preservación como el recuerdo de una conexión positiva que se cuenta a sus familias respectivas. Y finalmente, se considera una manera de tender puentes que supera divisiones sociales.

No dudo que estas expectativas se realizan en varios casos y que anfitriones norteamericanos y artesanos mexicanos forjan amistades. Sin embargo, la esperanza que menciona Janice de que este encuentro intercultural derroque divisiones sociales, ignora la relación desigual entre benefactor voluntario y beneficiario que enmarca esta situación de entrada. La experiencia del hospedaje en la Feria refleja su meta general: proporcionar una experiencia intercultural y conectar directamente con el artesano. Sin embargo, esta experiencia es construida alrededor de la venta de los productos de los artesanos. Este es un hecho que es alternadamente resaltado y obviado por los voluntarios norteamericanos, dependiendo de las circunstancias. Por un lado, el apoyo económico caritativo al artesano por parte de los voluntarios –quienes no piden nada a cambio como lo describe Marianne– a pesar de representar un tipo de relación económica, es paradójicamente una manera de sublimar su carácter económico. De acuerdo con la promoción de la Feria como una “feria de corazón” y no solo de arte (“*a heart show*” en vez de “*an art show*”), la relación de benefactor se presenta como una obra de amor hecha al servicio del artesano. Por el otro lado, es un intercambio cultural en que los voluntarios estadounidenses y los artesanos mexicanos se benefician de forma igual.

Para algunas personas que han participado en la Feria, estos planteamientos y ejes rectores subyacentes en la organización de la Feria resultan problemáticos. Laura es una diseñadora que ha trabajado con grupos de artesanos quienes han participado en la Feria. Laura alabó la Feria y dijo que sus experiencias al asistir al evento han sido muy amenas y le parecía muy positivo el hecho de que “dan hospedaje a los artesanos” y pagan su traslado y en general ponen “mucho énfasis en cuidarlos”. Sin embargo, criticaba los favoritismos que observó a raíz de que solían ser invitados los mismos artesanos. Esta práctica también desagradó a Antje, una antigua presidente de la Feria, quien finalmente decidió dejar su cargo en la Feria debido a este tipo de decisiones. Mientras Antje quería institucionalizar la Feria para que haya un régimen y reglas explícitas que se aplicaran a todos por igual, particularmente aquello de solo invitar a los artesanos dos años para

que otros nuevos tuvieran la oportunidad de participar, veía que operaban políticas oficiales a medias, en que decían que existían ciertos criterios pero después tenían precedencia otros factores como amistades con artesanos particulares y si estuvieron enfermos miembros de la familia de un artesano.

Cuando mencioné el propósito caritativo de la Feria al hablar con Laura, inmediatamente ella tomó la palabra: “Oof paternalistas. No sí, no es otra cosa y qué bueno que lo mencionas. Porque es que nuevamente, es fíjate, es enfocar tu feria a la necesidad al pobrecito artesano que necesita apoyo”. Aunque los jubilados migrantes pretendían trascender la desigualdad social que marcaba su relación con los artesanos, como vemos en la narrativa de Janice, no se puede negar que su relación se constituye desde un principio como una relación no entre iguales en virtud de definir al artesano como un caso a apoyar. En esta línea de consideraciones, aunque el involucramiento de los cinco mexicanos que habían sido en varios momentos miembros de la junta directiva ha sido notado como una contribución positiva por los miembros norteamericanos, los cinco tomaron la iniciativa de participar –no fueron buscados por los miembros estadounidenses–. Este hecho refleja el poco contacto que tienen los migrantes jubilados con la comunidad mexicana en general pero también lo poco común que es tener un mexicano local participando como igual en las instituciones en la comunidad extranjera. Roberto, el director actual de transporte en la Feria, contó la reacción que hubo en el Lake Chapala Society cuando decidió participar en una clase de meditación:

Yo recuerdo cuando ahí yo me quise integrar a todos los grupos; cuando fui al primer grupo de meditación y este... los americanos eran, se sientan en una sillita, y yo llegué en mi bicicleta y llegué. Y se les hizo raro que yo llegara y me sentara junto con ellos. Pensaron que era el jardinero o algo así. (*risas*) Les dije buenos días, buenos días, y todos así como que no sabían qué. Yo vengo a meditar también. ¿Sabes meditar? Sí claro. ¿Sabes inglés? Poquito. Y ya. Y ya se acostumbraron a mí porque era el mexicano raro que viene aquí con nosotros.

Cristina, la decoradora de interiores, contó otro ejemplo que revela la manera en que las desigualdades sociales entre mexicanos y estadounidenses son explícitamente afirmadas:

A mí, me he hecho amiga de gringas que pues son mis clientas y me he quedado tomando una taza de café a las 7:00 de la noche con ellas platicando agustísimo y me han hablado los de seguridad, dicen como usted es trabajadora se tiene que salir. ¿Por qué? Porque saben que soy decoradora. A mí no me ven los vecinos como una posible amiga de un vecino.

En este ámbito social de la comunidad extranjera, donde las relaciones sociales más comunes que los jubilados estadounidenses tienen con los mexicanos locales son con sus empleados domésticos y trabajadores de servicio, la Feria presenta el consumo de artesanía como la posibilidad de forjar otro tipo de relación. Aunque no parece evitar los escollos de diferencia social y desconocimiento cultural que marca su trato con los mexicanos desde su llegada, varios jubilados estadounidenses que conocí expresaron una concepción de la artesanía que era similar a aquella que promovía la Feria: estrechamente conectada con el artesano individual. Con base en esta valoración de la artesanía, se observan intentos de forjar conexiones y amistades horizontales.

Una conexión personal a través del objeto artesanal

En las entrevistas y *tours* filmados de las casas de varios jubilados estadounidenses, emergió un criterio inesperado de apreciación por sus objetos artesanales. En vez de enfocarse en la técnica, las cualidades estéticas, la región o el tipo de artesanía, el rasgo más señalado por este grupo fue el autor del objeto: el artesano. Judy, quien ha vivido en Ajijic con su pareja por alrededor de dos años tras haber vivido en San Miguel Allende durante 15 años, me mostraba su colección extensa de artesanía, pasando de objeto a objeto e indicando quién hizo cada pieza:

(Toca una pieza de barro bruñido) Esta es una pieza bonita del nieto de Salvador Vázquez. *(Apunta a una pieza cerámica al lado)* Y esto es del mismo hombre quien está sobre la mesa allí. *(Levanta un pequeño árbol de la vida)* Y eso es del mismo hombre que hizo esas dos figuritas. Esta es una pieza chiquita suya. *(Voltea el árbol de la vida para revelar la firma)* Ésa es su marca, su nombre es Alfonso Castillo.

En este fragmento, la única característica que subraya Judy de estas tres piezas son las personas quienes las hicieron. Aunque no representa la única característica que menciona Judy a lo largo del *tour* de su casa, la autoría de sus piezas y particularmente su conexión con los artesanos emergen como los rasgos más importantes de sus posesiones.

Se vuelve aparente la índole particular de este tipo de apreciación por la artesanía cuando comparamos la valoración de Judy y Regina de los objetos hechos por la misma ceramista michoacana. Mientras que a Regina le gustan los productos de esta artesana por ser “distintivos” y recordarle a la artesanía africana, Judy tiene una colección de una docena de sus piezas exhibidas en su sala y las presenta con esta exposición:

Figura 43

Judy señalando los autores de sus objetos artesanales



Las cosas que son queridas por mí son las cosas que conmueven tu corazón cuando las ves. O tienen una historia maravillosa. Muchas personas compran arte y nunca conocen la historia. Como esta mujer que hace esto (*indica el exhibidor de artesanía*). Ella y su marido, eventualmente se divorciaron, pero la conocimos en Tzintzuntzan. Lo conocimos a él, (...) él trabajaba en un pequeño cuarto en una parte de la iglesia, hizo todas sus ollas allí. Y su mujer hizo estas. Y nos hicimos amigos por nuestros perros. Ella tenía un akita que llevaba a los chicos a la escuela. Y el akita peleaba con su propio hijo. Y finalmente, creo que el akita murió. Y nosotros amábamos a nuestros pequeños teckels y los llevábamos todo el tiempo con nuestro *golden retriever* a Pátzcuaro y nos juntamos con ella, platicamos con ella. Y acabo de verla en la Feria (...) Siempre está allí. Guadalupe Ríos. Tiene una sonrisa feliz maravillosa. Así que coleccioné esto a lo largo de los años.

Hay un contraste abismal entre la valoración estética de Regina de esta artesanía y la apreciación compleja, y algo confusa, que revela la narración de Judy. Judy empieza con la idea de que hay una “historia” detrás del arte que la mayoría de los consumidores ignoran. Pero lo que ella cuenta no es realmente una historia. Judy cuenta una serie de detalles sobre cómo conoció a la artesana y su exmarido, algunos detalles ordinarios de su vida (enfocados en su perro), entre-

mezclado con referencias a Quiroga e información general sobre el desarrollo de la artesanía en Michoacán. Lo que nos muestra su elección de subrayar estos detalles es la función de la artesanía de abrir una puerta para conectar con la historia de México, las historias de los artesanos, y, sobre todo, las historias que los jubilados norteamericanos construyen juntos con ellos.

Figura 44

Dos valoraciones distintas de la cerámica de Guadalupe Ríos por Judy y por Regina



Esta apreciación de la artesanía es muy similar a aquella que se puede identificar en la Feria, particularmente en su serie de charlas. El título de esta serie, “Las historias detrás del arte”, como vimos en el fragmento del artículo que la Feria publicó en *El Ojo del Lago*, se refiere no solo a las historias generales sobre la producción artesanal sino sobre todo, a las historias de los artesanos. En este sentido, la artesanía no es solo un medio para demostrar que encajan en su nuevo lugar (como lo es en la “casa mexicana”) o para definir una relación ambigua en términos positivos (como en el caso de las pinturas costumbristas), sino un potencial punto de acceso directo a la cultura y al pueblo mexicano.

Janice y Russell, quienes orgullosamente describen su casa como “llena de artesanía”, reflejan una posición similar en donde se mezcla una apreciación por los artesanos como personas y también por la técnica de producción de la pieza. Presentan casi todos sus objetos artesanales con referencia a las personas que los hicieron. Varios de estos artesanos se hospedaron en su casa en diferentes ediciones de la Feria, lo cual añade a menudo una estimación personal a la maestría del trabajo.

Janice: Y bueno estos son increíbles (*levanta un guaje*). Son pintados con un pelo de gato. ¡Un pelo de gato! (...) Y eran unas de mis personas favoritas y eran tan simpáticas.

Rachel: ¿Les hospedaron también?

Janice: No los hospedé pero lo haría si tuviera la oportunidad. Este es de la misma. Es de la misma mujer pero creo que su trabajo es tan increíble. Y la cosa

es, son igual de lisos adentro que a fuera. Mira, tócalo. ¿No es increíble? ¿Cómo consiguen hacerlos tan bonitos?

Más allá de los discursos repetidos sobre tolerar el ruido y el sentido distinto del tiempo que demuestran una disposición de apertura cultural en la comunidad extranjera, los jubilados que se interesan por la artesanía adquieren conocimiento acerca de las técnicas, la historia y los artesanos mismos que en principio permitirían formar una conexión más concreta con una cultura ajena. Judy explícitamente distingue su gusto por la artesanía del de las personas que compran cosas para solo “decorar” su casa. Judy: “Muchas personas [compran artesanía] por decoración. Muchas personas lo hacen solo porque tienen mucho dinero y quieren comprar mucho. Yo solo lo hice porque lo amé”; “Escucho personas que dicen ‘oh fuimos a la Feria en Chapala y compramos muchas cosas para decorar nuestra casa’. Mi casa no está decorada”. A diferencia de las personas que tienen artesanía como “decoración”, Judy subraya su proceso de comprar piezas una por una, muchas veces directamente a los artesanos en sus talleres, razones por las cuales ella caracteriza su apreciación por la artesanía como “un amor más puro”.

El hincapié que Judy hace en el proceso de adquisición de su artesanía es algo que Marianne también recalca como un factor central no solo en su apreciación de objetos artesanales, sino también en cómo desarrolló un gusto por la artesanía mexicana en general. Al preguntarle sobre cómo y cuándo ella empezó a apreciar la artesanía, Marianne se refiere a un viaje que hizo con una amiga en Jalisco y Michoacán para comprar arte para su galería, Avant Gourd, que tenía en aquel entonces y donde vendía principalmente su propio trabajo (guajes transformados en casas miniaturas). Marianne atribuyó su interés por la artesanía mexicana a este viaje, “donde conocí a todos estos artesanos”:

Sabía que me gustaba todo el arte, pero mi enfoque después de este viaje fue por la artesanía tradicional. No quería arte que tradicionalmente era hecho todo a mano pero ahora alguien más lo hace en un molde. No, quiero la cosa auténtica. Quiero la pieza hecha a mano a la manera que se hace tradicionalmente. Y detrás de cada objeto de arte que tengo, hay una historia. Y escribí, antes escribía una columna para una revista aquí y una de mis columnas era, o sea, por qué amo la artesanía mexicana. Recibí malas noticias por el teléfono y estaba sentada

Figura 45

Janice describiendo la pintura del guaje con un pelo de gato



frente a mi computadora y empecé a deprimirme y miré, miraba alrededor de mí y vi la mona que hizo Magdalena Pedro. Y después miré otra cosa, y pronto ya no pensaba en mi problema, pensaba en el día que le encargué esta en su casa y cuando adquirí esto de fulano y eso; para mí, eso es por lo que amo este trabajo. No porque es solo bonito, no para que pueda decir: “oh tengo todas estas cosas”. Es porque cada una de las piezas que obtuve, sé dónde la conseguí, sé cuáles manos las hicieron, hay una historia detrás. Y eso es una de las cosas lindas, maravillosas de la Feria también: tu *compras* del maestro o la maestra.

Las experiencias de estar en el taller, de ver al artesano trabajando, y de comprar la obra que él personalmente creó con sus propias manos, representan contactos concretos e íntimos que brindan una cercanía con los artesanos e infunden en los objetos artesanales la memoria de estos encuentros. La importancia que Marianne asigna a la experiencia de conocer a los artesanos y las historias que cuenta sobre dónde obtuvo sus objetos sintoniza perfectamente con lo que vimos en el primer apartado de este capítulo como la piedra angular de la Feria: la conexión con los artesanos.

El énfasis que hace Marianne sobre lo hecho a mano, y particularmente su valoración del hecho de que sabe “cuáles manos la hicieron”, invita reflexionar sobre la interpretación de Octavio Paz (1973/1994) sobre este mismo atributo de la artesanía.

Hecho con las manos, el objeto artesanal guarda impresas, real o metafóricamente, las huellas digitales del que lo hizo. Esas huellas no son la *firma* del artista, no son un nombre; tampoco son una marca. Son más bien una señal: la cicatriz casi borrada que conmemora la fraternidad original de los hombres. Hecho por las manos, el objeto artesanal está hecho para las manos: no sólo lo podemos ver sino que lo podemos palpar (p. 68).

Hay mucho en esta descripción que concuerda con la apreciación de los jubilados estadounidenses del objeto artesanal. La naturaleza palpable de la artesanía que nota Paz fue evidente en los *tours* filmados de las casas: Memo tocó la mayoría de los objetos que me mostró, deteniéndose frente a un cuadro huichol para señalar la colocación

Figura 46
Memo trazando los hilos de un cuadro huichol



de los hilos. Janice acariciaba el guaje que mostraba y me instó a tocarlo para apreciar su tersura. En varios momentos Judy también no solo tocó sus objetos artesanales, sino que me urgió a tocarlos también:

Amo tanto estos sombreros. Ven aquí cerca con tu cámara porque tienen 100 años. Mira cómo fueron cosidos. Y el sudor todavía en ellos. Piensa en quienes los usaban y trabajaban. Hace 100 años. Me encantan. Son muy tiosos. Deberías poner tu mano encima de uno solo para sentirlo.

Y en otro momento:

Todo el cobre viene de Santa Clara. De un hombre realmente maravilloso que se llama Ángel Puzo. De hecho, limpiaba un poco en mi casa e hice una abolladura grande en este [un jarrón grande]. Y se lo llevé de regreso a Santa Clara del Cobre y le pedí si me lo podría arreglar. Y lo hizo y luego le pregunté: “¿cuánto le debo?”. “Oh nada”. Es un hombre muy dulce. Y me dijo: “pero no he tenido ventas en los últimos, no sé, cuatro meses,” dijo. “¿Podrías comprar algo?”. Y entonces compramos eso [un pescado grande hecho de cobre], solo extiende tu mano y siéntelo. Es muy pesado. Pero bueno, es un hombre muy, muy, adorable.

Estos fragmentos nos permiten apreciar cómo el acto de sentir el objeto no es puramente físico, ni una experiencia personal aislada. Como nos señala Paz: “El carácter transpersonal de la artesanía se expresa directa e indirectamente en la sensación: el cuerpo es participación. Sentir es (...) sobre todo, sentir con alguien” (Paz, 1973/1994, p. 68). Pero a diferencia del “alguien” anónimo a quien se refiere Paz y la “fraternidad original de los hombres” a la que remiten las huellas digitales, los jubilados estadounidenses aquí mencionados suelen buscar una conexión compartida con individuos mexicanos particulares.

El objetivo de una conexión personal y significativa con artesanos particulares es patente en las referencias de los jubilados a las personas que hicieron sus objetos artesanales, la importancia acordada al trato directo con los artesanos, y la

Figura 47

Tocando el sombrero de 100 años, tieso con sudor



Figura 48

Judy mostrándome el peso del pescado de cobre

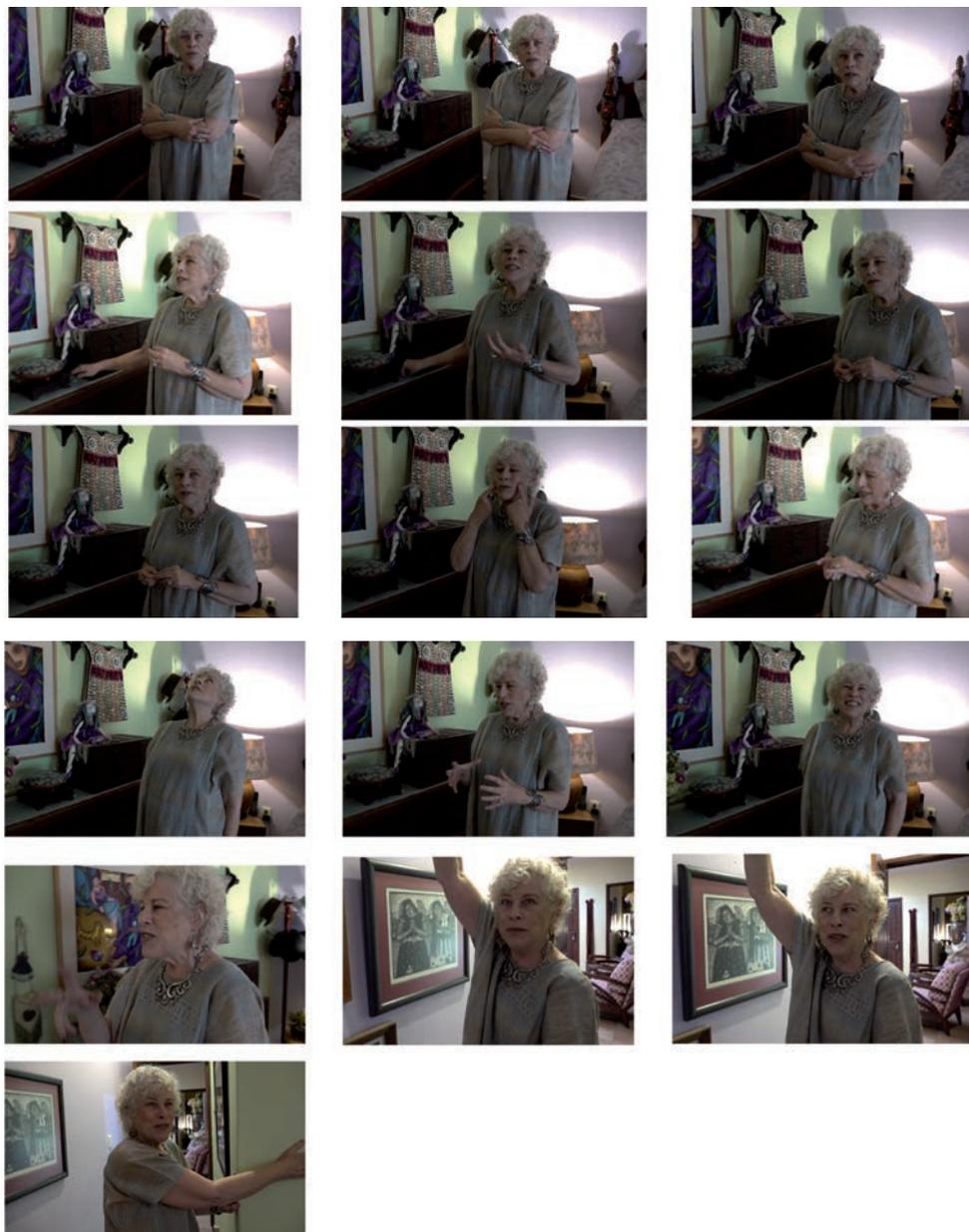


inclusión de detalles personales y anécdotas que recalcan la relación que tienen con ellos. Judy en particular se refería a varios artesanos como sus amigos y solía personificar sus objetos artesanales como representantes de estos artesanos-amigos al momento de presentarlos: “Y esto (*refiriéndose a una litografía en su cuarto*) es un artista que era amigo de nosotros en Oaxaca. Fernando Olivera. Un hombre maravillosamente dulce”; “Aquí de nuevo está mi amigo (*refiriéndose a un crucifijo abstracto*). El señor que hacía el trabajo de hojalata”; “Aquí está mi amiga Cecilia (*señalando un rebozo*). Los únicos rebozos que tengo son suyos”. Al mostrar los rebozos de su amiga Cecilia, Judy empieza por señalar sus cualidades estéticas: son de algodón egipcio, hecho con tintes naturales, y ella destaca el trabajo de la punta. Menciona también que Cecilia está involucrada en todo el proceso de la elaboración del rebozo, desde teñir hasta tejer y hacer la punta. Pero después de esta introducción de un minuto y medio, Judy dedica casi tres minutos a contar anécdotas de la vida de Cecilia y del tiempo que pasaron juntas. Termina con una anécdota de cuando descubrieron una foto gigante de Judy en la casa de Cecilia y concluye con la frase “nos enamoramos los unos de los otros”.

Figura 49

Judy hablando de su “amiga Cecilia”, la artesana que hace sus rebozos





La cantidad de anécdotas y detalles personales que Judy ofrece para evidenciar sus amistades, y particularmente el carácter recíproco de estas (la foto gigante es muy importante a este respecto), levanta sospechas; no es común este tipo de demostración de pruebas de amistades. El deseo de una conexión compartida y real con artesanos particulares, y no solo la experiencia metafísica de esta, complica la comunión sencilla que describe Paz. Mientras que los objetos artesanales ofrecen muchas maneras para conectarse con los artesanos, no liberan a los jubilados estadounidenses de los impedimentos para la formación de

amistades con individuos mexicanos, que estriban en las divisiones y dinámicas sociales de la comunidad en Chapala.

Los escollos en las relaciones recíprocas: asimetrías duraderas

Aunque este grupo de migrantes jubilados valora genuinamente la conexión con artesanos mexicanos que se logra a través de su consumo de artesanía, la caracterización de esta conexión como una amistad es por lo menos problemática. A pesar del hecho de que la relación de los jubilados con los artesanos es diferente de aquella marcadamente asimétrica que tienen con sus empleados domésticos y la gente de servicio local, sigue siendo, antes que nada, una relación económica. Como vimos en el apartado sobre la Feria, en varios momentos el comité organizador de este evento promueve el proyecto caritativo de ayudar a artesanos necesitados, algo que paradójicamente sublima esta relación económica al convertir una transacción comercial de compra de artesanía en un acto de apoyo basado en el afecto que tienen los migrantes norteamericanos por los artesanos. Este criterio caritativo subyace también en las elecciones detrás de la compra de artesanía de varios de los jubilados estadounidenses. Janice ahorra dinero todo el año para poder comprar por lo menos “una pieza bonita cada año” y recalca que siempre compra del artesano que ella y su marido hospedan. Pero otro criterio de compra que menciona Janice es el de preferir a quien no tiene muchas ventas en la Feria; si le gustan sus cosas, Janice generalmente compra algo de ellos. Donna hace eco a esta manera de comprar en la Feria: “Siempre intento comprar una, una cosa especial cada año y luego algunas cositas más, pero cuando sabes que alguien está teniendo un problema, a veces es bueno saber y miras estas cosas primero”. Un ejemplo de esto fue cuando los organizadores de la Feria hicieron correr la voz de que la hija de un artesano que viene seguido a la Feria estuvo enferma; todos fueron a comprar algo de él y vendió todos sus productos. Memo también mencionó que en la Feria de 2019 planeaba comprar del puesto de Centro de Integración Tapalpa porque beneficia a niños discapacitados.

La caridad no es tan problemática en sí –aunque como mencionó Laura, sugiere cierto paternalismo– pero deviene complicada cuando con base en esta caridad, los migrantes estadounidenses buscan formar amistades, algo que implica una relación entre iguales. Judy cuenta la historia de su relación con Jesús, un artesano de Tonalá. Cuando su padre se enfermó, Judy les compró mucha comida y almohadas para el padre.

Sentí la necesidad de facilitarles todo. La comida sin azúcar ni grasa, porque eso es lo que le necesitaba el padre. Y la madre me abraza y él me abraza, y dicen que nadie ha hecho algo así para ellos. Y no le doy importancia, me parece normal

ayudar a alguien. Así que hice eso y entonces tenemos algo como una amistad nueva e interesante.

Aunque este fragmento ciertamente refleja el aprecio y la gratitud que sintieron Jesús y su madre por el apoyo de Judy, no es claro si eso puede constituir la base para una amistad. Judy parece reflejar esta duda al matizar esta relación como “algo como una amistad”. Este acto de equilibrio sobre la cuerda floja entre el patrocinio y la amistad representa una tensión ubicua en las relaciones que tienen los jubilados estadounidenses con la comunidad mexicana. Memo expresó cómo la naturaleza económica de sus relaciones con los mexicanos hace difícil lograr una “conexión correcta”; mientras que él intenta demostrar su aprecio a través del pago extra para que los hijos de su empleada doméstica puedan tomar clases de inglés (y tal vez comunicarse mejor con ellos), no deja de estar consciente de las connotaciones problemáticas que el apoyo económico puede tener. También vimos esta tensión en la Feria, y particularmente en la práctica de hospedar artesanos en la casa. Janice y Russell abrieron su casa a los artesanos con la intención de entablar un intercambio intercultural, pero para los artesanos, quedarse en su casa no está motivado por los mismos fines de conexión y convivencia. Hospedar a los artesanos es visto por los migrantes estadounidenses como una caridad que viene acompañada por ciertas obligaciones por parte de los artesanos. Como dijo Marianne al hablar de los pocos artesanos que se emborracharon o trasnocharon cuando estuvieron hospedados en Ajijic, aunque “no tenemos muchas reglas”, la regla más importante “es que más les vale portarse bien con sus anfitriones”.

En general, resulta difícil convertir una relación que se forma a partir de una transacción económica en una amistad. En el caso de la amistad que los migrantes estadounidenses intentan cultivar con los artesanos, hay tonalidades persistentes de las obligaciones y actitudes que acompañan una relación comercial. Las referencias repetidas al artesano sonriente y dulce representa una actitud que apunta a este territorio ambiguo. Judy habla de la “sonrisa feliz maravillosa” de una artesana y describe como “muy dulces” a otros, y Marianne cuenta varias historias que se centran en el artesano agradecido y sonriente. Por ejemplo, Marianne cuenta la historia de un artesano zapatista que vino a la Feria el año pasado tras varios años de intentar convencerlo para venir:

(...) fui y me presenté con él, él tenía la cara impasible. Y le dije: “tu vas a vender cada cosa que trajiste”. Y cuando fui a verlo cuando se terminó la Feria, había vendido cada uno de sus objetos. Y tenía una sonrisa y se levantó y me abrazó. Y fui, fuimos a verlos cuando estuve en Chiapas hace un mes.

La actitud dulce y sonriente que mencionan Marianne y Judy nos hace recordar la descripción de los vendedores en los óleos costumbristas, quienes “[s]onríen a los ricos para congraciarse con ellos, pero también ante la perspectiva de una posible venta o un trabajo” (Berger, 1972/2016, p. 104). Y la transformación del zapatista estoico en una persona agradecida y sonriente, algo que Marianne parece valorar como un cambio en actitud hacia ella, está sobre todo ligado a sus buenas ventas.

Hay dos narrativas muy parecidas que ofrecieron Marianne y Melody acerca de algunos de sus objetos más valorados y que demuestran tanto el deseo de formar relaciones recíprocas a través del objeto artesanal como la lucha con las tensiones que amenazan la realización de esta relación. Marianne señala como particularmente preciados sus objetos artesanales hechos por Martín Ibarra.

Figura 50

Marianne describiendo el valor de sus piezas de Martín Ibarra



Algunos de mis otros objetos que tienen mucho significado para mí son las cosas que me ha regalado Martín Ibarra. Esta pieza aquí arriba (*señala al crucifijo arriba de la puerta*), la libélula, y la Virgen a la izquierda. He conocido a Martín ya hace muchos años. Estuvo en la primerísima Feria y es simplemente un alma maravillosa. Cuando preguntas a Martín cómo se siente- por ejemplo, hay otra persona en su pueblo que fabrica vírgenes y a veces cuando alguien viene dice: “quiero conocer al hombre que hace las vírgenes”. Y este hombre se hace pasar

por Martín. Y le pregunto: “¿bueno cómo te sientes al respecto?”. Y el solo sonrío esta sonrisita y dice: “si quieren un Ibarra me encontrarán”. Y todas su piezas son únicas. Y de nuevo, invierte tanto amor en su trabajo. También me dijo que él puede ver cuánto las personas aman su trabajo por cómo lo tocan. Y me encanta escuchar cosas así, que, o sea, más importante que el dinero que gana, es el hecho que su arte crea algo especial en alguien más, una memoria o solo admirar el trabajo, haber hablado con él; eso significa más para él, que cualquier otra cosa. La mayoría de estos artistas viven por eso y por eso quieren continuar su trabajo porque les gusta complacer a las personas. Y les encanta cuando la gente les halaga su trabajo. Son personas muy especiales para mí.

Este texto nos revela la complejidad del significado que los jubilados estadounidenses asignan a la artesanía. Primero, el hecho de que Marianne recalque que los objetos fueron regalos es un detalle muy sugerente en el contexto de negociar una relación íntima frente a circunstancias comerciales. La valoración particular de objetos que fueron regalados por los artistas es un criterio de apreciación común entre los jubilados estadounidenses que buscan una conexión cercana con el artesano. De acuerdo con Mauss (1925/1979), el regalo representa cierta extensión de la persona que lo regala y, por lo tanto, forma un lazo entre el receptor y el donante. Judy recalca este vínculo al mostrar un pequeño jarrón que le regaló una artesana, volteando la pieza para mostrar la dedicatoria: “Para Judy, con cariño. María Refugio Medrano”. Sin embargo, este lazo instituido por el regalo también conlleva ciertas complicaciones. Como nota Mauss (1925/1979), el regalo no es una categoría sencilla:

Los términos que hemos empleado: presente, regalo, don, no son demasiado exactos, pero no encontramos otros. Convendría pasar por el crisol, los conceptos de derecho y de economía que nos hemos dedicado a oponer; libertad y obligación; liberalidad, generosidad, lujo y ahorro, interés y utilidad. (...) La noción que les inspira los actos económicos que hemos descrito, es una noción

Figura 51

Objeto artesanal regalado a Judy



compleja, que no es ni la de la prestación puramente libre y gratuita, ni la de la producción y del cambio puramente interesados en la utilidad. Es una especie de híbrido que se ha desarrollado allí (p. 253).

Existe una tensión inherente entre el papel de Marianne como la fundadora de la Feria, donde desempeña el rol de patrocinador de los artesanos y también amiga personal, que realza la índole ambigua del regalo. Como un regalo, el objeto artesanal fue dado libremente por el artesano, pero al considerar el contexto en que fue dado, también está acompañado por cierta tonalidad de obligación, deber e interés.

Regresando a la narrativa de Marianne, ella enfatiza su valoración de las piezas de Martín a partir de elementos que recalcan la estrecha conexión entre él y su trabajo: habla del amor que invierte en su labor y cuenta una anécdota que subraya la singularidad de la artesanía de Martín, no en términos de cierta calidad estética particular que tiene, sino solo en referencia a Martín como el creador, cuyas manos forman los objetos. La valoración de cómo el artesano “se vierte” en su trabajo entona con el aprecio reiterado que hemos visto que tienen los migrantes jubilados por la propiedad de la artesanía de “guardar impresas” las marcas de las manos que la formó y así ofrecer una forma de “sentir con” el artesano a través del objeto concreto. Sin embargo, en este punto del texto, la narrativa de Marianne da un vuelco inesperado. Marianne sugiere que la conexión que los migrantes estadounidenses pretenden tener con el artesano a través del objeto artesanal palpable es algo que el artesano mismo también busca tener con sus clientes. Mientras que los que poseen la artesanía conectan con los artesanos por medio de los objetos que ellos crearon con sus manos, la idea propuesta en este fragmento es que el artesano conecta con el consumidor al ver su aprecio; viendo cómo lo tocan y cuánto aman su trabajo. Esta proyección del aprecio de los jubilados estadounidenses al artesano en un aprecio recíproco por parte del artesano tiene varias lagunas y supuestos problemáticos.

El principal supuesto problemático es que el elemento más importante para el artesano es la valoración del consumidor por su trabajo. Es muy difícil seguir la secuencia lógica que conecta como el artesano “puede ver cuánto las personas aman su trabajo por cómo lo tocan” con la conclusión de Marianne de que “más importante que el dinero que gana, es el hecho que su arte crea algo especial en alguien más, una memoria o solo admirar el trabajo, haber hablado con él; eso significa más para él, que cualquier otra cosa.” Quitar importancia al lado económico de la relación entre artesano y aficionado de artesanía empequeñece un aspecto controvertido que compromete la formación de una amistad pura. La proyección del deseo de conexión de los migrantes jubilados con los

artesanos llega a un extremo al final de la narrativa: “La mayoría de estos artistas viven por eso y por eso quieren continuar su trabajo porque les gusta complacer a las personas”. En esta imagen de reciprocidad distorsionada, el artesano otorga tanta importancia al comprador de su artesanía como el estadounidense le otorga a él.

Aunque se podría pensar que esta formulación de una conexión recíproca es una invención particular de Marianne como fundadora de la Feria debido a su interés personal y dedicación por más de 20 años al apoyo a artesanos mexicanos, vemos algunas de las mismas ideas reflejadas en la narración de Melody al hablar de un tapete que ella cuenta entre sus objetos más valorados.

Y después aprendes la historia detrás de los objetos. En el caso de mi tapete, conocí al hijo y después a la mamá, cuyo padre o más bien marido lo tejió y entonces significa mucho esta cosa personal y las horas y horas que pasaron haciéndolo. Y ellos están igual de orgullosos sabiendo que tú lo compraste. Que tú lo amas tanto como ellos amaban crearlo. Y se me hace tan genial que, aunque la familia que tejía estos tapetes, la mama no hablaba inglés y mi español es, no, pero pudimos comunicarnos. Sabes, siempre un abrazo, siempre lo que sea, no sabemos lo que dice la otra pero nosotras al menos, ella sabe que yo la aprecio a ella y a su familia.

Figura 52

(Izquierda a derecha) Dos tapetes que Melody no valora en particular; el tapete valorado por Melody se basa en su relación con la artesana que lo hizo



En otra invocación a la historia detrás del arte, Melody da a entender que la historia refiere a la conexión personal que ella formó con el artesano, a partir de conocerlo y por la entrega de ellos a su trabajo artesanal. Pero como Marianne, Melody también proyecta en el artesano su deseo de conexión: “ellos están

igual de orgullosos sabiendo que tú lo compraste. Que tú lo amas tanto como ellos amaban crearlo”. Dada la brecha comunicacional que Melody menciona más adelante, nos resulta difícil creer que Melody podría llegar a este tipo de conocimiento de los sentimientos de los artesanos sin ni siquiera poder hablar con ellos. Pero es precisamente el poder del lazo afectivo que Melody asigna al objeto artesanal y su compra lo que resuelve las dificultades comunicacionales que normalmente impedirían una conexión significativa con personas mexicanas.

Estas dos narrativas de Marianne y Melody manifiestan la preponderante importancia que los objetos artesanales tienen para varios jubilados estadounidenses como un punto de contacto directo con individuos mexicanos. Este contacto directo no solo proviene de la característica central del objeto artesanal como algo “hecho a mano”, que “guarda impresa, real o metafóricamente, las huellas digitales del que lo hizo”, sino también de la forma particular en que los jubilados en Chapala consumen la artesanía: comprando directamente de los artesanos en la Feria, en sus talleres o en el pueblo de Ajijic. Por lo tanto, el objeto artesanal guarda la impronta del artesano que lo hizo y también la interacción que el consumidor estadounidense tuvo con él, algo de importancia particular para los jubilados estadounidenses en Chapala que no tienen mucho contacto personal con la comunidad mexicana.

El objeto artesanal, por lo tanto, se presta a la función de mediar una relación compleja y ambigua con los mexicanos. Pero no resuelve las complicaciones inherentes a las relaciones entre las comunidades extranjera y mexicana en Chapala. Vemos en las narrativas de Marianne y Melody intentos de magnificar la conexión que brinda la artesanía y, a la vez, minimizar los factores que representan desafíos persistentes a la formación de amistades horizontales con individuos mexicanos. Esta desestimación de las barreras reales que impiden conexiones significativas con los mexicanos da pie a la fabricación de relaciones ilusorias. Al ignorar la complejidad de su entorno sociocultural mexicano, los jubilados estadounidenses hacen “falsos contactos”; conexiones efímeras y poco sólidas por estar construidas en el desconocimiento de las asimetrías que subyacen a sus relaciones con los mexicanos y sin un aprecio de las diferencias y características particulares de los artesanos. Los jubilados estadounidenses suelen describir a los artesanos por características físicas, subrayando su aspecto personal (“era un hombre flaco y vestía con una pequeña boina negra”) o en torno a anécdotas de encuentros que remiten a la conexión que comparten con ellos y menosprecian las asimetrías económicas e impedimentos comunicacionales que definen el tipo de relación que tienen con los artesanos.

Los jubilados que rehuían la brecha sociocultural que marca sus relaciones con los artesanos también, de forma paralela, no reconocían las diferencias y

desafíos socioculturales que involucra el proceso de adaptación migrante. Con el afán de recalcar su conexión con México y los mexicanos, varios jubilados describían su elección de mudarse y el proceso de adaptarse como si fueran naturales o predestinadas. Janice y Russell dicen que siempre supieron que iban a mudarse a un país latinoamericano: “Amamos el estilo de vida, amamos la gente y sabíamos que pertenecíamos aquí”. Esta idea de que ya pertenecían en México, incluso antes de vivir aquí, fue expresada también por Marianne, quien dice: “cuando me mudé aquí, sentí que había regresado a casa. No tuve ningún periodo de ajuste, nada. Solo lo amo”. Cuando yo, un poco incrédula de que no hubiera ningún reto que ella hubiera enfrentado al cambiarse de país, le pregunté si la transición fue difícil al principio, Marianne me respondió:

Marianne. No.

Rachel. ¿No?

Marianne. Sentí que había regresado a casa. (...) No tuve que asimilarme en lo absoluto. Fui mexicana desde el día que llegué al pueblo. No tuve ningún problema. Había personas, una amiga en particular, me dice que tengo esta cosa con los mexicanos. Fui a un concurso con ella en Michoacán, ella se fue a alguna parte para comprar algo, y yo me senté en una silla. La sala estaba vacía, solo estaba yo en la silla. Y cuando ella regresó, estuve rodeada por mexicanos. Mostrándome su arte, hablando. O sea, tengo... ¡esta cosa! O sea, *amo* a los mexicanos. Y conectamos. Conecto tan fácilmente con ellos. Y, me parece que tiene que ver con la forma en que les trato, cómo me siento respecto a ellos. No vengo aquí y espero que hablen inglés. No quiero ser una gringa en México. Si yo pareciera mexicana, por mí, está bien.

Aquí Marianne ofrece una letanía de aspectos que evidencian cómo encaja naturalmente en México: su disposición ya ajustada al lugar (no necesitaba cambiar nada para asimilarse); una conexión especial con los mexicanos; el respeto que les da a los mexicanos. Toda su respuesta a por qué no tuvo dificultad en la transición gira en torno a su buena relación con personas mexicanas donde obvia cualquier división y diferencia: los mexicanos son presentados como una entidad singular, sin diferenciaciones internas; la barrera potencial del idioma está descartada (Marianne habla un español básico, pero aquí describe una conexión fácil con los mexicanos que trasciende el habla). En vez de reconocer estas diferencias, Marianne sugiere que tiene una conexión casi mística con el pueblo mexicano que atrae a los mexicanos hacia ella como un imán. Curiosamente, Marianne no reconoce una explicación perfectamente práctica de por qué los artesanos mexicanos eran atraídos por ella en su anécdota: estaba en un

concurso y los artesanos estaban mostrándole su trabajo y hablando con ella, naturalmente querían venderle su trabajo. “Esta cosa” que tenía Marianne era más probablemente la apariencia de una compradora potencial.

Las únicas cosas que Marianne señala como impedimentos para que ella sea completamente mexicana –su origen nacional y fenotipo–, expresa el deseo de cambiarlas si pudiera. Cuando les pregunté a Janice y Russell qué término usan para definirse como migrantes en Chapala, Russell hizo eco de este deseo de borrar los rasgos físicos que le distancian de la población mexicana: “Bueno, mi etiqueta para mí es que por fuera soy gringo, por dentro soy mexicano”. Y Judy expresa una cercanía con los mexicanos que trasciende barreras de raza o nacionalidad al mencionar que su amigo mexicano le dijo: “Judy, tienes un corazón como el de nosotros”.

Sin embargo, estas autoimágenes que sugieren una asimilación casi total a la sociedad mexicana están lejos de representar la realidad compleja de su posición en Chapala. Diana, una mexicana quien contactó a Marianne hace 10 años para preguntarle por qué la Feria solo tenía una página web en inglés si todo su enfoque era sobre la artesanía en México, tradujo todo el sitio web de la Feria al español y, en el proceso, se hizo muy buena amiga de Marianne. Pero incluso como íntima amiga, cuando Diana menciona que Marianne es técnicamente mexicana porque tiene la ciudadanía mexicana (es además la única jubilada que entrevisté que cuenta con ciudadanía), también añadió: “pero la llamamos una mexicana falsa (*risas*). No es una mexicana de verdad”. Marianne, quien estaba sentada a lado, corrigió a Diana: no era una mexicana falsa, era una mexicana “honoraria” –un giro definitivamente más elogioso de su diferencia con los mexicanos “de verdad”.

La posición social que ocupan los jubilados norteamericanos en Chapala está inevitablemente marcada por los rasgos que los diferencian de la población mexicana: sus recursos económicos relativamente superiores a la población local, un idioma distinto y también una apariencia fenotípica distinta. Son factores reales que complican la convivencia armoniosa que pretenden tener todos los jubilados que entrevisté. Los jubilados que más intentaban formar conexiones con la comunidad mexicana a través de la artesanía fueron los mismos que solían restar importancia a las barreras para su integración en la comunidad mexicana. Sus intentos por acercarse a la comunidad mexicana sí resultaron en nuevas conexiones, pero no en conexiones que trascendieran el contexto de su aparición –una transacción comercial y una falta de comunicación lingüística, por ejemplo.

Los pocos jubilados estadounidenses que expresaron su incomodidad con las asimetrías socioeconómicas inherentes a su posición en Chapala eran los que se habían mudado más recientemente. Chris, por ejemplo, quien se mudó

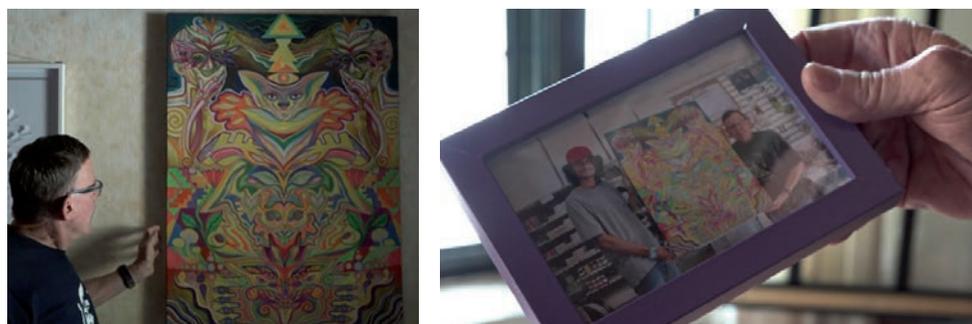
a Chapala hace seis meses con su pareja y quien había vivido en Italia durante cuatro años, reconoce que al igual que “sabía totalmente que no sería completamente italiano”, viene a México con la idea de “absorber tanto la cultura como me sea posible, sabiendo que nunca tendré el marco de referencia que tiene un mexicano”. La pareja compra artesanía en la Feria pero le gustan los productos artesanales que contienen referencias culturales mexicanas, hechos en un estilo más contemporáneo: lienzos de Benito Juárez con pestañas largas y labios rojos, una mujer con cabeza de perro chihuahua, un luchador libre gracioso. Chris no subrayó una conexión con los artesanos y más bien quería formar amistades con “artistas mexicanos”. Chris explica que aunque los mexicanos que él y Terry han conocido son muy acogedores, él tenía muchos amigos artistas en Roma y quiere “recrear eso un poco” y socializar más “con personas que están en la misma onda”. Al contrario de buscar una conexión general con “los mexicanos”, Chris refleja una conciencia de diferencias sociales en su deseo de formar amistades con personas que comparten sus intereses.

Memo, quien llegó a vivir a Ajijic hace dos años, también expresó su lucha por sentirse arraigado. Adoptó el apodo “Memo” al mudarse a México y una de la razones principales por las que decidió adquirir su residencia permanente fue para “sentirse más parte de este país”. Expresaba en distintos momentos un deseo de tener amistades con personas mexicanas y los impedimentos que frustran esta meta. Recientemente empezó a trabajar como voluntario en el Lake Chapala Society porque le encanta conocer a personas con “historias distintas” y quiere hacer amigos mexicanos. Aunque la mayoría de los miembros del Lake Chapala Society son norteamericanos jubilados, Memo dijo que algunos mexicanos también se unen, y aquellos que lo hacen normalmente hablan algo de inglés.

Al mencionar la dificultad comunicacional que le impide conocer a personas locales, dijo que tenía la impresión de que los mexicanos jóvenes quieren aprender inglés pero no tienen la oportunidad de practicarlo y que le gustaría ayudar con el costo de clases de inglés a los hijos de su empleada doméstica porque le “caen tan bien”. También considera como buen amigo a Leo, el hijo del artista local Efrén González, y le gustaría que él invitara a sus amigos a pasar tiempo juntos pero entiende que no debe ser muy emocionante para chicos veinteañeros pasar tiempo con *expats*. Reconoce que en estos dos casos, su posición como empleador y miembro de la comunidad extranjera complican sus relaciones con mexicanos locales. Imagina que desde la perspectiva local, él podría ser considerado como un invasor con dinero, y no quiere dar la impresión de ser un “opresor”. Paga a su empleada doméstica y jardinero cada semana y les da un extra cuando hacen cosas adicionales, algo que espera sea entendido como un gesto de agradecimiento y no como una muestra de poder. “Es difícil conseguir la conexión correcta”, concluye.

Figura 53

Memo con la pintura de Leo y una foto de Memo y Leo con la pintura



Emergen en estas reflexiones de Memo un reconocimiento a los impedimentos por “conseguir la conexión correcta” que se derivan de su posición socioeconómica como un jubilado estadounidense en Ajijic. A la luz de estas dinámicas sociales tensas, ciertos objetos de Memo cobran importancia por recalcar el lado personal de sus conexiones con individuos mexicanos locales. Uno de estos objetos es una pintura que Memo presentó como hecha por Leo, “quien ahora es un buen amigo mío”. Más tarde en el *tour* de su casa, indicó una foto que tomó de su compra de la pintura, diciendo: “pensé que sería divertido enmarcarla”. La elección de enmarcar una foto que documenta la compra de la pintura recalca doblemente la conexión con su amigo. En ciertos aspectos, este énfasis sobre su conexión personal con Leo parece similar a la mención de Judy sobre la foto que tenía su “amiga Cecilia” de ella en su casa. Sin embargo, mientras que Memo subraya una conexión personal que él tiene con el artista frente a una situación social ambigua, Judy recalca la conexión recíproca que la artesana tiene con ella, sin mencionar las tensiones que rodean esta relación.

El peligro de ignorar las divisiones y diferencias socioeconómicas que dificultan las “conexiones correctas” es un desconocimiento de los tipos de conexiones que realmente se forman y, hasta cierta medida, la invisibilización del individuo mexicano al otro lado de la relación. Debido a una tendencia de simplificar las divisiones y características internas de la sociedad mexicana, noté que varios jubilados también generalizaban la visión del artesano humilde, aplicándola en sus caracterizaciones de los mexicanos en general y en referencia a amistades que tenían con otros mexicanos con los que replicaban dinámicas asimétricas similares. Aparte de los artesanos que Judy describía como amigos, la mayoría de las relaciones amistosas que mencionó fueron con gente de servicio: la gente de mudanza, su empleada doméstica, etcétera. Y aunque Marianne tiene una amistad cercana con Diana, sugiere que esta última no es una mexicana “típica”;

al enumerar sus conocidos mexicanos, dice: “bueno, [Diana] es una mexicana muy sofisticada, pero, o sea, sigue siendo una mexicana”.

Al no reconocer las diferencias reales que marcan sus relaciones con los mexicanos, los migrantes jubilados de Chapala suelen perpetuar visiones simplistas de los mexicanos como una población humilde y feliz. Esta visión permite a los jubilados estadounidenses desempeñar el papel de benefactores y patronos, sin preocuparse por cómo esta relación asimétrica problematiza la formación de una amistad horizontal. En la relación que se fundamenta en el apoyo voluntario y caritativo, vemos como Marianne y otros encuentran la reciprocidad del artesano en su aprecio y agradecimiento. Esta tentativa de formar conexiones significativas a través del apoyo económico se nota de forma generalizada en las actividades voluntarias en la comunidad extranjera. No es casual que Neill James, filántropa y fundadora de la Lake Chapala Society y su programa de arte para niños, sea una figura central en el relato de origen de Ajijic; descrita por mis entrevistados como “la razón detrás de por qué Ajijic es cómo es” y “amada por los mexicanos”, es caracterizada en periódicos en la comunidad extranjera como “la gran benefactora de su querido pueblo mexicano” (Jonson, 2012).

A pesar de la esperanza de conexión que ofrece la artesanía con el artesano, las circunstancias sociales que enmarcan esta relación –una falta de comunicación y asimetrías sociales– frustran la amistad que los jubilados buscan tener. Vemos en las narrativas sobre su relación social con el artesano un planteamiento similarmente ilusorio y ensimismado de la relación recíproca: un artesano agradecido por el aprecio del migrante jubilado por su artesanía. En estas dos situaciones de conexión –a través del apoyo caritativo y el consumo de la artesanía– la reciprocidad de los mexicanos es caracterizada como reactiva: un agradecimiento por el apoyo que les prestan los jubilados y por la apreciación que los migrantes tienen por su trabajo artesanal. La ausencia de un reconocimiento de la diferencia que caracteriza estas relaciones implica también la ausencia de la voz del mexicano desde su experiencia particular y diferente de aquella del jubilado estadounidense.

CONCLUSIONES

Lejos de ser un rasgo superficial o menor, el gusto por la artesanía mexicana mostró ser una dimensión importante de la adaptación de los jubilados estadounidenses en la región del lago de Chapala. El gusto por la artesanía se manifestó como un ámbito de definición y negociación de diversos aspectos de la posición social de los migrantes que, a su vez, se articuló con varias facetas de su proceso de adaptación. En su conjunto, los hallazgos presentados ofrecen una respuesta compleja a la pregunta central de la investigación: ¿Cómo se relaciona el gusto por la artesanía mexicana con el proceso de adaptación sociocultural de los estadounidenses radicados en la región del lago de Chapala?

Un primer paso que fue tomado para poder evaluar la adaptación de los jubilados fue identificar a cuál comunidad estaban adaptándose e iluminar los contornos sociales de esta. El perfil de Ajijic como una comunidad establecida de jubilados norteamericanos que buscan un lugar económico con un clima agradable fue corroborado por mis observaciones y mis entrevistas. La carencia general de familiaridad y conocimiento anterior de México en la mayoría de los jubilados entrevistados, en combinación con poca o ninguna habilidad con el español, consolida la separación de la comunidad extranjera como un ámbito social particular. La emergencia de la “casa mexicana” en el terreno social particular de la comunidad extranjera refleja con sus definiciones idiosincráticas de mexicanidad estas condiciones sociales, pero también atestigua el deseo de los jubilados de enfatizar su apertura cultural y cercanía a su nuevo lugar de residencia. La adopción de la “casa mexicana” no altera las fronteras socioculturales que dividen a los estadounidenses de los mexicanos en la región del lago de Chapala, ya que se origina dentro de la cultura y la red social exclusivas a la comunidad extranjera y constituye un estilo que solo se reconoce como mexicano entre los norteamericanos. Sin embargo, al representar una manera importante de cumplir la norma reiterada de apertura cultural en la comunidad extranjera, la “casa mexicana” sirve para “encajar” en la comunidad extranjera.

Esta manifestación del gusto por la artesanía en referencia a la “casa mexicana” tiene un parecido con el hallazgo del estudio comparativo de Wallendorf y Reilly (1983) de que los hábitos de alimentación de los sujetos chicanos no correspondían ni a los de su cultura mexicana de origen ni a los de la cultura dominante de su nuevo lugar de residencia. Los autores notan que los hábitos alimentarios de los chicanos representan una exageración de patrones estereotípicos del consumo estadounidense. Esta observación lleva a los autores a conjeturar que en vez de asimilarse al estilo actual de su nuevo lugar de residencia, los chicanos “parecen haberse asimilado a sus propias concepciones internas de la vida estadounidense” (Wallendorf y Reilly, 1983, p. 300). De forma similar, el estilo decorativo que se encuentra en la “casa mexicana” en la comunidad extranjera no se asemeja al estilo decorativo que tenían los jubilados en Estados Unidos ni a un estilo que se encuentre en la sociedad mexicana, sino que refleja una concepción propia que los jubilados crean. Por lo tanto, esta expresión particular del gusto por la artesanía en la “casa mexicana” revela, al igual que la particularidad del consumo alimentario que notan Wallendorf y Reilly, la singularidad de la cultura de esta comunidad extranjera que estriba en su apartamiento social del entorno general de su nuevo país.

Sin embargo, la “casa mexicana” no solo muestra una visión compartida de la mexicanidad; variaciones de la “casa mexicana” también evidencian pertenencias socioeconómicas distintas dentro de la comunidad extranjera. El hallazgo de tres arquetipos de la “casa mexicana” en la comunidad extranjera corresponde en líneas generales a rangos económicos distintos que indican divisiones socioeconómicas internas en la comunidad extranjera. Por lo tanto, la adopción de la “casa mexicana” sirve para encajar en la comunidad extranjera pero de forma estratificada, según los criterios compartidos de cierta clase social.

La naturaleza endógena de la apreciación por la artesanía mexicana que se encuentra en los diferentes estilos de la “casa mexicana” es resaltada al considerar el caso de los *snowbirds*, los residentes jubilados que viven solo parte del año en la comunidad extranjera de Ajijic. La incorporación de objetos artesanales en sus casas en Ajijic o el uso de ropa de estilo mexicano cuando están en México son formas de “representar a México” o encajar en la comunidad extranjera, pero están circunscriptas a este entorno social particular y no son prácticas que integran al regresar a Estados Unidos o Canadá. También encontramos en los casos de jubilados de tiempo completo que no adoptan un gusto por la artesanía alguna evidencia que respalda esta interpretación de la importancia social de la artesanía como un modo de señalar pertenencia a la comunidad extranjera. Las diferentes personas a quienes no les interesaba la artesanía compartían las características de tener incertidumbre acerca de la duración de su residencia

en la región de Chapala y/o de no darle importancia a la decoración de su casa en general (como en el caso de Larry, que no invitaba gente a su casa, o Barbara, que vivía de forma temporal en la casa de alguien más). En estos casos, la falta de interés en la artesanía mexicana o en la adopción de una “casa mexicana” parece coincidir con una necesidad menos pronunciada por sentirse arraigados en Ajijic.

La “casa mexicana” cobra una importancia particular en la comunidad extranjera para señalar una conexión con México que es difícil de producir de otra forma, dada la falta de conocimiento previo e interacción social con la población mexicana. En este sentido, el gusto que se manifiesta con “la casa mexicana” cuadra con la importancia que Bourdieu (1979/1998) asigna al gusto en general como un sistema de clasificación que no solo refleja y sirve al “interés” de las personas “en el sentido ordinario del término”, sino representa “todo su ser social, todo lo que define la idea que se hacen de ellos mismos, el contrato primordial y tácito por el que se definen como ‘nosotros’ con respecto a ‘ellos’” (p. 489). Lo que resulta muy singular en la comunidad extranjera de Chapala es el sistema de organización social bajo el cual el gusto por la “casa mexicana” cobra sentido. Aunque las divisiones internas basadas en estatus socioeconómico siguen en parte vigentes en “la idea que se hacen” los jubilados de sí mismos, la definición de pertenencia en oposición a la figura despreciable del “gringo feo” parece una distinción social igualmente importante. La “casa mexicana” señala la pertenencia de los jubilados a un grupo que se adapta a México y en contra de “esas personas” que desprecian la cultura y comunidad mexicana, a pesar de que la validación y legitimidad de esta adaptación se decide de forma unilateral por la comunidad extranjera, sin involucramiento de mexicanos.

A pesar del aislamiento relativo de la comunidad extranjera, la tensión entre la supuesta adaptación a la cultura mexicana que presume la mayoría de los jubilados entrevistados y la falta de integración real con la población mexicana, junto con las turbulentas dinámicas históricas que enmarcan las relaciones entre estadounidenses y mexicanos, no son aspectos ignorados por los migrantes jubilados. Frente a estas circunstancias espinosas, las pinturas costumbristas figuran como un recurso para definir ventajosamente la relación que los jubilados norteamericanos tienen con la comunidad mexicana local. Aunque tener en sus casas pinturas de trabajadores, personajes locales y escenas de mercado sin duda refuerza para los jubilados norteamericanos un sentido de pertenencia a Ajijic, lo más interesante de este género de pinturas es cómo retrata su relación endeble con los mexicanos. Las representaciones de los vendedores callejeros sonrientes asignan una connotación positiva y significativa a las interacciones principalmente económicas que los jubilados tienen con la comunidad mexi-

cana. La definición visual de esta relación compleja y difícil complementa la definición verbal de la misma a través de los términos “huéspedes” y “vecinos”.

Este uso estratégico de cierta clase de objetos para definir una relación ambigua sale del terreno teórico de Bourdieu y, aunque al principio no lo pareciera, de Douglas e Isherwood también. Respecto de Bourdieu, aunque se podría entender el gusto por las pinturas costumbristas en conexión con la adopción de la “casa mexicana” en el sentido de que ambas cosas reflejan la pertenencia particular de los miembros de la comunidad extranjera al grupo de jubilados que se “adaptan” a México, este género de pinturas costumbristas no solo refleja pertenencia, sino que negocia la definición de su relación con la comunidad mexicana. Los jubilados norteamericanos que poseen estos cuadros no están intentando posicionarse como miembros del otro grupo (la comunidad mexicana local) sino, a través del contenido de estos cuadros, generar una definición más favorable de la frontera social entre la comunidad extranjera y la comunidad mexicana. A primera vista, esta función estratégica parece cuadrar con el argumento de Douglas e Isherwood (1979) de que los bienes representan un medio para las personas para suscitar un consenso y así estabilizar el significado del mundo que les rodea. Sin embargo, Douglas e Isherwood presentan los objetos consumidos como estabilizadores de significado porque marcan y acompañan ciertas prácticas o rituales sociales; aquí, las pinturas costumbristas se exhiben y se ven por otros miembros de la comunidad pero no acompañan actividades sociales particulares. Aunque estas pinturas sirven para estabilizar significados al presentar una interpretación particular de la relación entre la comunidad extranjera y la comunidad mexicana de Chapala, es más bien comparable a una estrategia retórica, que comunica una idea particular que orienta la manera de concebir cierto aspecto de la vida social.

Otra función no prevista del gusto por la artesanía en relación con el proceso de adaptación fue la conexión con el artesano que los consumidores procuran. Se planteó la hipótesis de que la artesanía mexicana desempeñaría una función estratégica al ofrecer un medio de acercamiento cultural a México, pero lo que se observó fue su función como medio de acercamiento concreto y personal a individuos mexicanos. En vez de apuntar un concepto abstracto de México, exotismo o autenticidad, los objetos artesanales fueron valorados por su conexión con la experiencia de ver al artesano trabajar en su taller e interactuar con él al momento de la compra. También su característica singular como un objeto formado por las propias manos del artesano permitió que la conexión con el artesano se extienda a la casa del migrante jubilado, donde al palpar la tersura, lo pesado y las pinceladas minuciosas, se sienten estos elementos “con” el artesano.

Octavio Paz tanto como Jean Baudrillard hablan de esta característica del objeto artesanal de llevar inscritas las condiciones de su creación. Baudrillard (1969) sugiere que por llevar impresa las condiciones de su creación, “no es arbitrario este objeto ligado, impregnado, cargado de connotaciones” (p. 224). Con base en su naturaleza “no arbitraria”, Baudrillard posiciona estos objetos como algo que originalmente no era “consumido” en el sentido de ser asimilado a un sistema que reduce los objetos a meros signos. Sin embargo, sugiere que en la sociedad capitalista contemporánea, este objeto se asimila a un sistema ajeno de significación al estar desvinculado de su proceso de producción.

Para volverse objeto de consumo es preciso que el objeto se vuelva signo, es decir, exterior, de alguna manera, a una relación que no hace más que significar. Por consiguiente, arbitrario y no coherente con esta relación concreta, pero que cobra su coherencia, y por tanto su sentido, en una relación abstracta y sistemática con todos los demás objetos-signo. Entonces se “personaliza”, forma parte de la serie, etc., es consumido, nunca en su materialidad, sino en su diferencia (Baudrillard, 1969, p. 224).

Aunque me parece que hay un terreno intermedio y mayor mezcla entre el objeto “arbitrario” y puro signo y el objeto “cargado de connotaciones” que plantea Baudrillard, esta distinción sirve para llamar la atención hacia lo que se pierde cuando los jubilados magnifican la conexión con el artesano. La importancia agigantada que tienen varios objetos artesanales para los jubilados migrantes por su conexión con el artesano desvía la atención de otras connotaciones de los objetos. Por ejemplo, la artesanía también es un producto hecho para ser vendido y es el sustento del artesano; es un objeto elaborado con una técnica particular; una pieza con un uso histórico y culturalmente atado a su contexto de producción, etcétera. Cabe destacar que observé que muchos de los jubilados aficionados a la artesanía también demostraron un conocimiento y apreciación de aspectos culturales y técnicos de sus objetos artesanales. Sin embargo, en las entrevistas con los migrantes estadounidenses, la característica central de sus objetos artesanales más preciados fue la conexión que permitieron con el artesano, lo cual representa una apreciación idiosincrática de la artesanía mexicana en la comunidad extranjera de Chapala y una que suele eclipsar a las otras connotaciones que conllevan los objetos artesanales. La artesanía mexicana ofrece una manera concreta de conectarse con los artesanos, una conexión importante para los migrantes estadounidenses dadas la asimetría económica y las dificultades comunicacionales que marcan sus interacciones con mexicanos. Pero debido al deseo de formar una relación amistosa a pesar de los

obstáculos económicos, sociales y culturales, la centralidad otorgada a la conexión que brinda la artesanía silencia las características que manifiestan brechas entre los mexicanos y los jubilados estadounidenses. La “historia detrás del arte” a la cual se refieren muchos de los aficionados a la artesanía en la comunidad extranjera suele apuntar a la historia compartida que tienen los consumidores con los artesanos. Marianne ilustra esta interpretación de la “historia detrás” de sus objetos al describir su forma de coleccionar artesanía:

(...) no salgo y digo: “quiero este plato hermoso”. Pero conozco a José Luis Cortez y cuando él me lo da, representa otro objeto maravilloso de arte que puedo añadir a mi colección y cuando lo veo, pienso en él y su esposa y eso es un poco la historia detrás de mucha de mi artesanía.

Este aprecio por el artesano particular coincide con la apreciación por la artesanía que cultiva la Feria Maestros del Arte, donde el trabajo artesanal se presenta estrechamente conectado con el maestro individual. Laura, la diseñadora que tuvo trato con la Feria a través de su trabajo con grupos de artesanos, subrayó un lado problemático de este enfoque centrado en el maestro:

O sea si tu individualizas a que uno es el maestro, pues estás rompiendo con el esquema de la artesanía y del arte popular. El arte popular y la artesanía son colectivos, son comunidades, son muchas personas que meten las manos para hacer un producto, una pieza, no es una sola persona. Entonces si tú individualizas a que este es el maestro y firma la pieza, ¿adónde dejas a toda la demás gente que hizo posible que esa pieza existiera? Desde la mujer que está cocinando en la cocina para darle de comer al maestro alfarero o al maestro alfarero que está en el campo porque la mujer está tejiendo y en fin. El cosechar el algodón, el hilarlo, el teñido, el ir a la montaña a sacar el barro o sea miles de procesos que tienen que ver con muchas personas y no con uno.

Al subrayar la historia personal que comparten los jubilados estadounidenses con artesanos individuales, quedan ausentes las dinámicas sociales que subyacen a la producción artesanal que señala aquí Laura. Además, la insistencia en esta conexión deja fuera consideraciones sobre la relación económica que implica el consumo de artesanía, así dando pie a una visión distorsionada de una supuesta conexión recíproca que ofrecería la artesanía. Vimos esta visión en las narrativas de Marianne y Melody, en las cuales se presentó un escenario en donde el significado central que el objeto artesanal tiene para ellas como un medio de conexión personal era el mismo significado que tenía para el artesano.

En esta revisión de los resultados, vemos tres manifestaciones del gusto por objetos artesanales que se articulan con distintas facetas del proceso de adaptación de los migrantes jubilados en la región del lago de Chapala. A modo de resumen, podemos decir que la adopción de la “casa mexicana” permite encajar y definir una pertenencia a la comunidad extranjera; las pinturas costumbristas sirven para definir la relación ambigua entre la comunidad extranjera y la comunidad mexicana de forma ventajosa, y por último, en la valoración de la artesanía centrada en la conexión con el artesano, se encuentra la tentativa de forjar conexiones recíprocas y significativas con personas mexicanas.

Una característica del gusto particular por la artesanía mexicana en la comunidad extranjera que hermana estos distintos puntos de articulación es su función, junto con las normas y discursos compartidos en la comunidad extranjera, de resolver aspectos ambiguos o problemáticos que marcaban la presencia, posición y relaciones de los migrantes estadounidenses en Chapala. Un desasosiego acerca de los problemas que implica la mera presencia de jubilados norteamericanos en Chapala fue expresado por Eric, un estadounidense en el proceso de decidir si se mudaría a la zona:

Desde el panorama completo, sigo un poco preocupado con la comunidad *expat* y la gentrificación de México, de ciertos rincones chiquitos de México. Y entonces, supongo que intento de alguna forma resolver eso para que no se convierta en un nuevo tipo de colonización.

Vimos esta preocupación acerca de las diferencias y dinámicas asimétricas que marcan la residencia de los jubilados estadounidenses en Chapala también con algunos otros jubilados recién mudados a Chapala: Memo, Chris y Terry. Pero igualmente cuando estos factores no eran explícitamente mencionados, e incluso cuando fueron subestimados o descartados, siempre existían como parte del contexto al cual los jubilados migrantes estaban adaptándose. La figura del “gringo feo”, la “casa mexicana”; los términos “vecinos” y “huéspedes” que brindan una imagen positiva a los jubilados migrantes, disimulando las sombras problemática de “patrón” o “colonizador” que también describen su posición social en Chapala; las pinturas costumbristas de mexicanos locales benévolos; las relaciones que se forman a partir del trabajo voluntario y el consumo de artesanía mexicana; todo esto ofrece una manera de proteger a los jubilados de críticas y dudas en cuanto a puntos controvertidos de su presencia en México.

El énfasis en la cordialidad, hospitalidad y gratitud que caracteriza las representaciones uniformemente positivas de los mexicanos y es el marco de referencia bajo el cual el “gringo feo” es despreciado por su falta de estas cualidades,

escuda a la comunidad extranjera de amenazas y críticas mucho más graves. Por un lado, contrariamente a las descripciones abrumadoramente positivas de los mexicanos, estos evidentemente no conforman una población de santos. Existe inseguridad en México, y en Chapala también, que no suele ser mencionada o, en caso de salir al tema, fue redefinida en términos mucho más positivos: Pat, por ejemplo, describió los robos en México como un “fenómeno Robin Hood” en que “si tienes cosas y no las cuidas y proteges, entonces personas que no tienen cosas asumen que bueno, no te importa mucho y está bien robarlas”. Por el otro lado, contrariamente a lo que sugiere la figura del “gringo feo”, la transgresión más grave que puede cometer un migrante estadounidense no es la grosería. Además de un destino de retiro para estadounidense, México también representa un destino de fuga. Varios reportajes señalan hacia fugitivos estadounidenses hallados en Ajijic por asesinatos, crímenes sexuales y fraude (Bloomberg News, 2010; Palfrey, 2012; Salazar, 2020). Una estadounidense que participó en un fraude de 2.9 mil millones de dólares contaba a otros migrantes estadounidenses en Ajijic que había testificado en contra de delincuentes de cuello blanco, un ejemplo no tanto de la “promoción de frontera” benigna extensamente mencionada en la comunidad extranjera, sino del encubrimiento de un crimen, una mentira mucho más seria. Y, además de la discriminación que experimentó Cristina al ser expulsada del fraccionamiento de extranjeros por ser mexicana, ella misma me contó otra historia que revela incidentes de los que no se habla en la comunidad extranjera: en una disputa entre dos vecinos, uno estadounidense y otro mexicano, en un fraccionamiento en Ajijic, el estadounidense supuestamente se sintió amenazado y mató al mexicano. Cristina dijo: “O sea el gringo mató al mexicano. Y es tan indignante porque el gringo, a la semana salió fuera. Y eso está ahí en Vista Alegre. Sí hay historias así”.

Frente a este panorama, los discursos y la adopción de objetos artesanales adquiere el significado adicional de justificar la residencia de los migrantes extranjeros en México al disipar dudas acerca de sus motivos para estar aquí y las consecuencias negativas de su presencia. La figura del “gringo feo” sirve para contrastar a los migrantes estadounidenses que viven en Chapala movidos por un interés en la cultura y pueblo mexicano con aquellos que vienen por motivos económicos; también sirve para dirigir la conversación sobre los aspectos problemáticos de la comunidad extranjera a un terreno mucho más apacible.

Debido al enfoque de esta investigación sobre el gusto por la artesanía en relación con el proceso de adaptación de los estadounidenses jubilados de la región del lago de Chapala, el retrato de la adaptación sociocultural se centró en los casos de jubilados que “se adaptan bien” a la comunidad extranjera; los jubilados que siguen los preceptos de apertura cultural a México, quienes bus-

can una relación cordial con los mexicanos locales y, en algunos casos, intentan formar relaciones más cercanas y amistades por medio del consumo de artesanía. Sin embargo, la inclusión de otros perfiles de jubilados estadounidenses no abarcados en esta investigación ofrecería un panorama más completo de las trayectorias de adaptación. Existe en la zona una población considerable de veteranos de guerra estadounidenses que no fueron representados en mi muestra, quienes, según sugieren varios entrevistados mexicanos y estadounidenses, batallan con una alta incidencia de alcoholismo y dificultades de salud mental. No entrevisté tampoco a muchos jubilados que viven en fraccionamientos (y a nadie de los fraccionamientos que Cristina señaló como los más discriminatorios) o a quienes pertenecían a clubes que fueron mencionados como los más exclusivos. Por ejemplo, el Lakeside Garden Guild, a diferencia del Lake Chapala Garden Club, requiere cierta certificación como experto en jardinería para ser miembro y fue descrito por varios de mis entrevistados como una asociación para “personas presumidas”. Aunque la diferenciación hallada entre las “casas mexicanas” en función de clase socioeconómica indica divisiones internas importantes, queda mucho más terreno por explorar acerca de la organización interna de la comunidad extranjera y la importancia de estas diferencias socioeconómicas en la adaptación sociocultural de los migrantes.

De forma similar, entrevistar a más residentes que vienen solo durante el invierno (*snowbirds*) o a los que vienen del sur de Estados Unidos u otros lugares calurosos durante el verano (*sweatbirds*) proveería más información acerca del significado social del consumo de artesanía por parte de los residentes de tiempo parcial en comparación con los de tiempo completo. Finalmente, a pesar de haber observado una tendencia entre los migrantes recién llegados a reconocer dinámicas asimétricas que complican su presencia en México, la naturaleza no longitudinal de esta investigación limita las conclusiones que se pueden sacar respecto de la correlación entre el lapso de residencia y la función del gusto por la artesanía.

Sin embargo, a pesar de estas limitaciones, los resultados hallados brindan datos persuasivos sobre la importancia del gusto por la artesanía. La artesanía no solo refleja las dinámicas sociales presentes en el proceso de adaptación migrante en Chapala, sino que interviene directamente en este proceso al menos de tres formas distintas: a) contribuye a formar un sentido de pertenencia en la comunidad extranjera y a construir una narrativa exitosa de adaptación, según la cual los migrantes jubilados tienen un interés cultural en México que va más allá de motivos económicos y climáticos; b) define ventajosamente las relaciones entre migrantes estadounidenses y mexicanos locales, y c) sirve como un medio de conexión con individuos mexicanos particulares.

Como esta investigación demuestra, el gusto y la valoración de objetos brinda información sumamente valiosa sobre la experiencia subjetiva de los migrantes en relación con su contexto social. Al ser una disposición a la vez social y personal, “estructurada y estructurante” como nos señala Bourdieu, el gusto está moldeado por las condiciones concretas que estructuran la posición del migrante en su nuevo país y también por su propia definición y negociación de la misma. El caso límite del migrante pone al descubierto estos dos lados del gusto: por un lado, vemos las condiciones estructurales que definen el gusto y consumo cultural (posiciones sociales consolidadas que derivan de divisiones socioeconómicas), pero también, por el otro lado, apreciamos el grado en que una lógica estratégica guía la formación de estos nuevos gustos, impulsada por los migrantes mismos con el propósito de definir ventajosamente su posición social. El gusto, en este caso, no sirve tanto para perpetuar distinciones preexistentes, como notó Bourdieu en su estudio de la sociedad francesa, sino para instituir la posición y relaciones sociales de los migrantes frente a sus nuevas circunstancias. El gusto por la artesanía nunca se deslinda de estas circunstancias concretas. Sin embargo, el gusto, junto con las narrativas, representan un medio para los migrantes de clasificarse colectiva e individualmente, y así aspirar a “transformar las categorías de percepción y apreciación del mundo social y, de esta forma, el mundo social [en sí mismo]” (Bourdieu, 1979/1998, p. 494). Aunque estas negociaciones de fronteras sociales no son siempre exitosas –las asimetrías económicas y brechas comunicacionales siguen siendo obstáculos reinantes en la comunidad extranjera de Chapala– el gusto por la artesanía sirve como una pieza clave en la nueva construcción de pertenencia y distinción en la comunidad migrante.

Al reconocer la importancia estratégica del gusto en los procesos de adaptación sociocultural, se abren nuevas vías de investigación y análisis. En lugar de simplemente comprobar la integración social exitosa o fallida de los migrantes a un nuevo país, el gusto y el consumo cultural nos ofrecen un acceso íntimo a los marcos interpretativos de los migrantes que encauzan su proceso de adaptación. La filmación de los sujetos resultó ser una técnica particularmente apta para este fin, al revelar la lógica narrativa que estructura la categorización y el valor asignado a objetos y personas por parte de los sujetos. El análisis del consumo de nuevos objetos culturales es algo que suele ser considerado de importancia secundaria en estudios de la adaptación de migrantes. Sin embargo, como ha quedado claro a lo largo de este trabajo, es capaz de brindar acceso a los procesos subterráneos de la asignación de valor y la negociación de relaciones sociales en situaciones de migración.

ANEXOS

Anexo 1. Guía de entrevista

- I Datos personales
 - Nombre completo
 - Lugar y fecha de nacimiento
- II Entorno original en los EEUU
 - Nivel educativo
 - Trabajos anteriores
 - Ingresos
 - Lugares donde vivió
 - Decoración de casa en los EEUU (fotos)
 - Rutinas cotidianas antes de llegar a México
 - Participación en asociaciones voluntarias
- III Narrativa de su trayectoria de los EEUU a México (preguntar de forma abierta –*cuéntame sobre su mudanza aquí*– y después revisar las preguntas más específicas)
 - Manera por la cual se enteró de Chapala
 - Visitas anteriores a México
 - Personas conocidas que vivieron en Chapala
 - Impresión anterior de la cultura mexicana
 - Conocimiento anterior de la artesanía
 - Estatus migratorio
 - Ingresos actuales
 - Decisión de mudarse
 - Impresiones iniciales
 - Primera casa o departamento (narrativa acerca de su transformación en México)
 - Grupos sociales (estadounidenses o mexicanos, dónde se conocieron) y asociaciones filantrópicas

- Descripción de la comunidad y sus divisiones (abierto para que definan que significa comunidad para él/ella)
- Rutinas cotidianas
- Actividades nuevas
- Competencia en español
- Viajes a los EEUU
- Opinión sobre México y los mexicanos

IV Gusto por la artesanía

- Decoración de la casa (cambios en comparación con su casa en los EEUU)
- Cuando empezó a comprar artesanía
- Cómo descubrió la artesanía mexicana
- Primeros objetos artesanales comprados
- Regalos (de y para amigos) de la artesanía mexicana
- Tipos de artesanía preferidos
- Tipos de artesanía despreciados
- Gusto por la artesanía de sus amigos
- Qué considera mal gusto por la artesanía
- Tipo de persona que compra artesanía
- Entornos donde vio artesanía (museos, ferias, tianguis, tiendas, talleres)
- Lugares de compra
- Usos de la artesanía (exhibición o uso, qué uso, cuándo)
- Dónde tiene artesanía en la casa
- Cambios en su gusto por la artesanía
- Objetos más valorados en su posesión
- Lo que asocia con la artesanía

Anexo 2. Guía de observación: Artesanía en el hogar

Técnica	Fotografía	Video	Observación/preguntas
<i>Qué observar/ documentar:</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Documentación de los objetos artesanales más apreciados/valorados por los sujetos • Documentación de patrones en las características estéticas y temáticas que resaltan (esquema de color, de género, de artesano, convivencia con otros géneros de objetos en la casa, una lógica organizacional en función de una de estas características, etcétera) • Tomas que permiten contrastar la decoración en sus casas actuales (en México) con fotos de salas, cuartos u otros espacios de la casa que tenían (o tienen) los sujetos en los EEUU • Retrato fotográfico que mejor representa la vida del sujeto "aquí" (organizada con anticipación de acuerdo con cómo el sujeto quiere representarse a sí mismo y a su casa) 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Tour</i> guiado de las casas de los sujetos por los sujetos (con la indicación de explicar la importancia que la artesanía tiene y su decisión de exhibirla o colocarla en donde la pusieron) 	<ul style="list-style-type: none"> • Usos de objetos artesanales • En qué ocasiones, con qué frecuencia • Organización (lugar de exhibición, visibilidad, relación con otros objetos) • ¿Qué objeto artesanal en su posesión valora más? • ¿Qué lo hace significativo/preciado para usted? • ¿Qué decisiones tomó usted en la decoración de su casa? • ¿Está decorada de manera distinta de su casa en los EEUU?
<i>Observables</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Valoración de la artesanía (a través de su exhibición, el lugar que está asignado en la casa, las cualidades estéticas o genéricas que tienen); transformación del gusto; asociación del gusto por la artesanía con México; representación de su gusto y de sí mismo 	<ul style="list-style-type: none"> • Narrativas sobre la artesanía (indicación de la lógica interna que tiene sentido para el narrador; lo importante y valorado de la artesanía) 	<ul style="list-style-type: none"> • Valoración de la artesanía (cualidades buscadas, uso, exhibición); transformación del gusto

Anexo 3. Guía de observación: Feria Maestros del Arte

Técnica	Fotografía	Video	Observación
<i>Qué observar/ documentar:</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Presentación de los puestos • Tipo de artesanía a la venta 	<ul style="list-style-type: none"> • Actividades y funciones en la feria (serie de charlas, funciones musicales, etcétera) • Compra de artesanía (documentación e interrogación de algunos compradores estadounidenses sobre las piezas que les interesó comprar en la feria, interacciones con vendedores) 	<ul style="list-style-type: none"> • Prácticas sociales asociadas con el consumo de artesanía (si van con amigos, qué buscan comprar) • Entrevistas puntuales con consumidores sobre lo que buscan, su percepción de la feria, de los artesanos y de las personas que van a la feria • Presentación y organización de los puestos • Tipo de consumo que promueve • Agenda de actividades • Experiencia que promueva • Serie de charlas • Composición del público (cantidad de estadounidenses vs. mexicanos), temas abordados, preguntas que hacen) • Establecer contacto con los presentadores para hablar de su percepción del público en Chapala y su forma de valorar la artesanía mexicana
<i>Observables</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Lógica de organización y representación de la artesanía 	<ul style="list-style-type: none"> • Representación de la artesanía y ambiente de consumo; narrativas sobre la artesanía (indicación de la lógica interna que tiene sentido para el narrador; lo importante y valorado de la artesanía); relación con el artesano; valores involucrados en la forma de adquisición 	<ul style="list-style-type: none"> • Valoración de la artesanía (cualidades buscadas, en relación con la forma de adquisición); prácticas sociales en torno al consumo de artesanía; papel asignado al artesano/definición relacional de sí mismos

Anexo 4. Guía de observación: Comité de selección de la Feria Maestros del Arte

Técnica	Fotografía	Observación
<i>Qué observar/ documentar:</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Trabajo de los artesanos seleccionados ▪ Trabajo de los artesanos rechazados (si fue por razones estéticas) 	<ul style="list-style-type: none"> • Macro-estructura del proceso (personas involucradas, organización de la reunión, proceso de deliberación, temas y preocupaciones centrales) • Razones para invitar artesanos (categorías posibles: relación personal; cualidades estéticas; género de artesanía; origen regional; necesidad económica del artesano) • Proceso de consenso <ul style="list-style-type: none"> ▪ Criterios determinantes en el consenso para invitar entre las coordinadoras • Selección inicial (cómo encontraron a los artesanos: a través de Facebook, de conocidos, por visitas a talleres, conocidos anteriormente) • Razones de rechazo
<i>Observables</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Criterios de selección de la institución más importante en la promoción de artesanía en la comunidad extranjera 	<ul style="list-style-type: none"> • Criterios de gusto institucionalmente promovidos; organización institucional de la Feria; cualidades valoradas y despreciadas por la Feria en la artesanía y los artesanos

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, A. (2012). Structural narrative analysis: Understanding experiences of lifestyle migration through two plot typologies. *Qualitative Inquiry*, 19 (3), 232-243.
- Alba, R. y Nee, V. (2003). *Remaking the American mainstream: Assimilation and contemporary immigration*. EE. UU.: Harvard University Press.
- AmeriCorps. (2018). Volunteering in U.S. hits record high: Worth \$167 billion. Recuperado de <https://www.nationalservice.gov/newsroom/press-releases/2018/volunteering-us-hits-record-high-worth-167-billion#:~:text=The%202018%20Volunteering%20in%20America,through%20an%20organization%20last%20year>
- Amin, I. e Ingman, S. R. (2010). *Retiring in a foreign land: How do the American retirees deal with health care issue in Mexico?* Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/228801074_Retiring_in_a_Foreign_Land_How_do_the_American_Retirees_Deal_with_Health_Care_Issues_in_Mexico
- Anheier, H. K. y Salamon, L. M. (1999). Volunteering in cross-national perspective: Initial comparisons. *Law and Contemporary Problems*, 62 (4), 43.
- Anthias, F. (2016). Interconnecting boundaries of identity and belonging and hierarchy-making within transnational mobility studies: Framing inequalities. *Current Sociology*, 64 (2), 172-190.
- Appadurai, A. (1991). Global ethnoscapes. Notes and queries for a transnational anthropology. En R. Fox (ed.), *Recapturing anthropology: Working in the present* (pp. 191-210). EE. UU.: School of American Research.
- Arev, T. (2018). Out of the (ethnic) closet: Consumer practices among Eritrean refugee women. *Journal of Consumer Culture*, 1-19.
- Bakkaer Simonsen, K. (2017). Do they belong?: Host national boundary drawing and immigrants' identificational integration. Tesis doctoral no publicada, Aarhus: University.

- Banks, S. P. (2004). Identity narratives by American and Canadian retiree in México. *Cross-Cultural Gerontology* (19), 361-381.
- Banks, S. P. (2005). Border promotion stories: Identity management among expatriate retirees living in Mexico. *Storytelling, Self, Society*, 2 (1), 32-47.
- Barkan, E. (1995). Race, religion, and nationality in American society: A model of ethnicity – From contact to assimilation. En P. Kivisto (ed.), *Incorporating diversity: Rethinking assimilation in a multicultural age* (pp. 189-212). Londres: Routledge.
- Barth, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of cultural difference*. EE. UU.: Little, Brown, and Company.
- Baudrillard, J. (1969). *El sistema de los objetos* (Trad. por F. G. Aramburu). México: Siglo XXI.
- Bell, C. (2017). The best exotic Marigold Hotel: International retirement migration on film. *Ageing and Society*, 37 (10), 1975-1986.
- Bender, D., Hollstein, T. y Scheppe, C. (2018). International retirement migration revisited: From amenity seeking to precarity migration? *Transnational Social Review*, 8 (1), 98-102.
- Benson, M. (2010). “We are Not Expats; We are Not Migrants; We are Saulia-coise’: Laying claim to belonging in rural France”. En B. Bönisch-Brednich y C. Trundle (eds.), *Local lives: Migration and the politics of place* (pp. 67-98). Londres: Routledge.
- Benson, M. (2012). How culturally significant imaginings are translated into lifestyle migration. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38 (10), 1681-1696.
- Benson, M. (2013). Living the “real” dream in la France profonde?: Lifestyle migration, social distinction, and the authenticities of everyday life. *Anthropological Quarterly*, 86 (2), 501-525.
- Benson, M. (2015). Class, race, privilege: Structuring the lifestyle migrant experience in Boquete, Panama. *Journal of Latin American Geography*, 14 (1).
- Benson, M. y O’Reilly, K. (2009). Migration and the search for a better way of life: A critical exploration of lifestyle migration. *The Sociological Review*, 57 (4), 608-625.
- Benson, M. y Osbaldiston, N. (2016). Toward a critical sociology of lifestyle migration: Reconceptualizing migration and the search for a better way of life. *The Sociological Review*, 64 (3), 407-423.
- Berger, J. (2016). *Modos de ver* (Trad. por J. G. Beramendi). Barcelona: Gustavo Gili. (Trabajo original publicado en 1972).
- Bloomberg News. (2010, 27 de julio). Fugitive who bilked Pimco, others found “living in the lap of luxury”. *Investmentnews*. Recuperado de <https://www.investmentnews.com/fugitive-who-bilked-pimco-others-found-living-in-the-lap-of-luxury-32352>

- Bourdieu, P. (1979). *Algeria 1960: The disenchantment of the world* (Trad. por R. Nice). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto* (Trad. por M. Ruiz de Elvira). Madrid: Taurus. (Trabajo original publicado en 1979).
- Bourdieu, P. (2015). *El sentido social del gusto: elementos para una sociología de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Brickell, K. y Datta, A. (Eds.). (2011). *Translocal geographies: Spaces, places and connections*. Burlington: Ashgate.
- Butcher, J. y Einolf, C. J. (Eds.). (2017). *Perspectives on volunteering: Voices from the South*. Suiza: Springer.
- Çaglar, A. (1997). Hyphenated identities and the limits of “culture”. En T. Modood y P. Werbner (eds.), *The politics of multiculturalism in the new Europe: Racism, identity, and community* (pp. 169-185). Londres/Nueva York: Zed Books.
- Campbell, C. (1995). The sociology of consumption. En D. Miller (ed.), *Acknowledging consumption: A review of new studies* (pp. 95-124). Londres: Routledge.
- Casado-Díaz, M. A., Casado-Díaz, A. B. y Casado-Díaz, J. M. (2014). Linking tourism, retirement migration and social capital. *Tourism Geographies*, 16 (1), 124-140.
- Castles, S. (2002). Migration and community formation under conditions of globalization. *The International Migration Review*, 36 (4), 1143-1168.
- Castro, R. (1996). En busca del significado: supuestos alcances y limitaciones del análisis cualitativo. En I. Szasz y S. Lerner (comps.), *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad* (pp. 57-85). México: El Colegio de México.
- Chapala.com. (s.f.). Non profit organizations at Lake Chapala. Recuperado de <https://www.chapala.com/lake-chapala-towns/non-profit-organizations-at-lake-chapala>
- Clifford, J. (1988). *The predicament of culture: Twentieth-Century ethnography, literature, and art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cohen, E. (1977). Expatriate communities. *Current Sociology*, 24 (3), 5-90.
- Croucher, S. (2009). *The other side of the fence: American migrants in Mexico*. EE. UU.: University of Texas Press.
- Croucher, S. (2018). Rooted in relative privilege: US “expats” in Granada, Nicaragua. *Identities*, 25 (4), 436-455.
- Csikszentmihalyi, M. y Rochberg-Halton, E. (1981). *The meaning of things: Domestic symbols and the self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Certeau, M. (1999). *La invención de lo cotidiano. 2: Habitar, cocinar* (Trad. por A. Pescador). México: Universidad Iberoamericana. (Trabajo original publicado en 1994).

- De Certeau, M. (2005). The practice of everyday life: "Making do": Uses and tactics. En G. Spiegel (ed.), *Practicing history: New directions in historical writing after the linguistic turn* (pp. 213-223). Londres: Routledge.
- DeNavas-Walt, C. y Proctor, B. (2015). U.S. Census Bureau, current population reports, P60-252, income and poverty in the United States: 2014. Washington, DC: U.S. Government Printing Office. Recuperado de <https://www.census.gov/library/publications/2015/demo/p60-252.html>
- De Tocqueville, A. (2005). *La democracia en América* (Trad. por L. R. Cuéllar). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1835).
- Díaz Copado, F. (2013). Shaping multiple Ajijs and development. A Mexican town in the context of the international retirement migration. Tesis doctoral no publicada, Wageningen University. Recuperada de <https://edepot.wur.nl/276373>
- Douglas, M. (1996). *Estilos de pensar ensayos críticos sobre el buen gusto* [Traducido de *Thought styles*]. Barcelona: Gedisa.
- Douglas, M. e Isherwood, B. (1979). *The world of goods: Towards an anthropology of consumption*. Taylor & Francis.
- Du Gay, P., Hall, S., Janes, L., Madsen, A. K., Mackay, H. & Negus, K. (1997). *Doing cultural studies: The story of the Sony Walkman*. Los Ángeles: Sage.
- Ehrkamp, P. (2005). Placing identities: Transnational practices and local attachments of Turkish immigrants in Germany. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31 (2), 345-364.
- Feria Maestros del Arte. (2019, 10 de noviembre). Gracias a todos los que hacen posible la Feria, artesanos, voluntarios, compradores (Imagen). Recuperado de <https://www.facebook.com/MexicoArtShow/>
- Feria Maestros del Arte. (2017). Carta de invitación a la serie de conferencias.
- Feria Maestros del Arte. (s.f.a). Anfitriones. Recuperado de <http://www.feria-maestros.com/spanish-hosting.html>
- Feria Maestros del Arte. (s.f.b). Historia de la Feria. Recuperado de <http://www.feriamaestros.com/spanish-maestrosinfo.html>
- Fielding, T. (1992). Migration and culture. En T. Champion y T. Fielding (eds.), *Migration processes and patterns. Vol. 1: Research progress and prospects* (pp. 201-212). Londres: Belhaven Press.
- Focus on Mexico. (s.f.). Table of contents. *Focus fast-track-to-learning. Resource manual*. Recuperado de https://focusonmexico.com/mp-files/4915.pdf/?force_download=false
- Fonart, Artesanías Mexicanas. (2019a, 14 de noviembre). 68 artesanos de 16 estados presentes en la 6a. Feria Artesanal Navideña UNAM-Fonart 2019. Te esperamos hasta el día de mañana en la Facultad de Contaduría y Adminis-

- tración (Imagen). Recuperado de <https://www.facebook.com/artesanias.fonart/>
- Fonart, Artesanías Mexicanas. (2019b, 2 de diciembre). Admira la maestría de nuestros artesanos mexicanos con la exhibición de las obras del XLIV Gran Premio Nacional de Arte Popular. Más de 1000 piezas de todas las ramas artesanales te esperan en Los Pinos (Imagen). Recuperado de <https://www.facebook.com/artesanias.fonart/>
- Gans, H. (1979). Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America, *Ethnic and Racial Studies*, 2 (1), 1-20.
- Gans, H. (1997). Toward a reconciliation of “Assimilation” and “Pluralism”: The interplay of acculturation and ethnic retention. En P. Kivisto (ed.), *Incorporating diversity: Rethinking assimilation in a multicultural age* (pp. 138-153). Londres: Routledge.
- Gans, H. (1999). *Popular culture and high culture: An analysis and evaluation of taste*. Nueva York: Basic Books. (Trabajo original publicado en 1974).
- García Canclini, N. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Nueva Imagen.
- García Canclini, N. (1989). *Las culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García Jiménez, M. y Schriewer, K. (Eds.). (2008). *Ni turistas ni migrantes. Movilidad residencial europea en España*. Murcia: Ediciones Isabor.
- Geertz, C. (1976). Art as a cultural system. *Comparative Literature*, 91 (6), 1473-1499.
- Geismar, H. y Horst, H. A. (2004). Materializing ethnography. *Journal of Material Culture*, 9 (1), 5-10.
- Glick Schiller, N., Basch, L. y Szanton, C. B. (1995). From immigrant to transmigrant: Theorizing transnational migration. *Anthropological Quarterly*, 68 (1), 48.
- Goffman, E. (1972). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González, A. y Aikin, O. (2019, junio). Estadounidenses en la ribera de Chapala: perfiles, patrones migratorios e impactos en el entorno. (Manuscrito presentado para su publicación).
- Gordon, M. (1964). The nature of assimilation. En P. Kivisto (ed.), *Incorporating diversity: Rethinking assimilation in a multicultural age* (pp. 95-112). Londres: Routledge.
- Graburn, N. (1976). *Ethnic and tourist arts: Cultural expressions from the fourth world*. California: University of California Press.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Ciudad de México: Siglo XXI.

- Gustafson, P. (2001). Retirement migration and transnational lifestyles. *Ageing and Society*, 21 (04), 371-394.
- Haas, H. (2013). Volunteering in retirement migration: Meanings and functions of charitable activities for older British residents in Spain. *Ageing and Society*, 33 (08), 1374-1400.
- Hadjiyanni, T. (2009). Aesthetics in displacement – Hmong, Somali and Mexican home-making practices in Minnesota. *International Journal of Consumer Studies*, 33 (5), 541-549.
- Halle, D. (1993). *Inside culture: Art and class in the American home*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hayes, M. (2015). Moving South: The economic motives and structural context of North America's emigrants in Cuenca, Ecuador. *Mobilities*, 10 (2), 267-284.
- Hayes, M. (2018). The gringos of Cuenca: How retirement migrants perceive their impact on lower income communities. *Area*, 50 (4), 467-475.
- Hayes, M. y Carlson, J. (2017). Good guests and obnoxious gringos: Cosmopolitan ideals among North American migrants to Cuenca, Ecuador. *American Journal of Cultural Sociology*, 6 (1), 189-211.
- Hiernaux, D. (2011, 23-25 de marzo). *Migrations and imaginary lifestyle in Mexico*. 2nd Internacional Workshop of Lifestyle and Residential Tourism in Madrid. Recuperado de <http://www.congresos.cchs.csic.es/lifestyle-migration/sites/congresos.cchs.csic.es.lifestyle-migration/files/Paper%20Daniel%20Hiernaux.pdf>
- Houck, A. (2019, mayo). Hosting for the Feria. *Feria Maestros del Arte Newsletter*.
- Huete, R., Mantecón, A. y Estévez, J. (2013). Challenges in lifestyle migration research: Reflections and findings about the Spanish crisis. *Mobilities*, 8 (3), 331-348.
- Itzigsohn, J. y Saucedo, S. G. (2002). Immigrant incorporation and sociocultural transnationalism. *International Migration Review*, 36 (3), 766-798.
- Jonson, T. (2012, septiembre). Neill James - Ajijic's woman of the century! *El Ojo del Lago*, 29 (1), 8-9. Recuperado de <https://issuu.com/ojodellago/docs/september2012>.
- King, R. (2012). *Theories and typologies of migration: An overview and a primer*. Willy Brandt Series of Working Papers in International Migration and Ethnic Relations. Malmö: Malmö Institute for Studies of Migration, Diversity and Welfare.
- King, R. (2013). Sunset migration. En M. Martiniello y J. Rath (eds.), *An introduction to international migration studies* (pp. 281-304). Amsterdam: Amsterdam University Press.

- King, R., Warnes, A. M. y Williams, A. M. (1998). International retirement migration in Europe. *International Journal of Population Geography*, 4 (2), 91-111.
- Kivisto, P. (2001). Theorizing transnational immigration: A critical review of current efforts. *Ethnic and Racial Studies*, 24 (4), 549-577.
- Kivisto, P. (Ed.). (2005). *Incorporating diversity: Rethinking assimilation in a multicultural age*. Londres: Routledge.
- Kiy, R. y McEnany, A. (2010). *Civic engagement, volunteerism and charitable giving: Americans retiring in Mexico's coastal communities* (pp. 1-21). International Community Foundation.
- Komp, K., Van Tilburg, T. y Van Groenou, M. B. (2012). Age, retirement, and health as factors in volunteering in later life. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 41 (2), 280-299.
- Kraidy, M. (2005). *Hybridity, or the cultural logic of globalization*. Filadelfia: Temple University Press.
- Lamont, M. y Fournier, M. (Eds.). (1992). *Cultivating differences: Symbolic boundaries and the making of inequality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lamont, M. y Molnár, V. (2002). The study of boundaries in the social sciences. *Annual Review of Sociology*, 28 (1), 167-195.
- Lancee, B. y Radl, J. (2014). Volunteering over the life course. *Social Forces*, 93 (2), 833-862.
- Lardiés-Bosque, R., Guillén, J. C. y Montes de Oca, V. (2016). Retirement migration and transnationalism in northern Mexico. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 42 (5), 816-833.
- Lardiés-Bosque, R. y Montes de Oca, V. (2014). Migración internacional de jubilados en España y México. En V. Montes de Oca (coord.), *Vejez, salud y sociedad en México: aproximaciones disciplinarias desde perspectivas cuantitativas y cualitativas* (pp. 365-415). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lawson, M. (2017). Negotiating an agentive identity in a British lifestyle migration context: A narrative positioning analysis. *Journal of Sociolinguistics*, 21 (5), 650-671.
- Levitt, P. (2005). Immigration. En H. Ebaugh (ed.), *Handbook of religion and social institutions* (pp. 391-410). Boston: Springer.
- Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2006). Conceptualizing simultaneity: A transnational social field perspective on society. *International Migration Review*, 38 (3), 1002-1039.
- Lizárraga, O. (2008). La inmigración de jubilados estadounidenses en México y sus prácticas transnacionales. Estudio de caso en Mazatlán, Sinaloa y Cabo San Lucas, Baja California Sur. *Migración y Desarrollo* (11) 97-117.

- Lizárraga, O., Mantecón, A. y Huete, R. (2015). Transnationality and social integration within lifestyle migration. A comparative study of two cases in Mexico and Spain. *Journal of Latin American Geography*, 14 (1), 139-159.
- Lundström, C. (2018). Creating “international communities” in Southern Spain: Self-segregation and “institutional whiteness” in Swedish lifestyle migration. *European Journal of Cultural Studies*.
- MacCannell, D. (1999). *The tourist: A new theory of the leisure class*. California: University of California Press.
- MacIntyre, A. (2007). *After virtue*. París: University of Notre Dame. (Trabajo original publicado en 1981).
- Mauss, M. (1979). Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. En T. R. de Martin Retrotillo (trad.), *Sociología y Antropología* (pp. 155-263). Madrid: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1925).
- May 2019 Newsletter. (2019, mayo). *Feria Maestros del Arte Newsletter*.
- Mazumdar, S. y Mazumdar, S. (2016). Interiors and homemaking in displacement: A study of Vietnamese Americans in Southern California: Interiors and homemaking in displacement. *Journal of Interior Design*, 41 (2), 23-37.
- Mead, G. H. (1953). *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social* (Trad. por F. Mazía). Barcelona: Paidós.
- Meet Mexico in three days at Feria Maestros del Arte. (2018, octubre). *El Ojo del Lago*, 35 (2), 40. Recuperado de <https://issuu.com/ojodellago/docs/october-2018>.
- Mehta, R. y Belk, R. W. (1991). Artifacts, identity, and transition: Favorite possessions of Indians and Indian immigrants to the United States. *Journal of Consumer Research*, 17 (4), 398-411.
- Mendoza, C. y Morén-Alegret, R. (2013). Exploring methods and techniques for the analysis of senses of place and migration. *Progress in Human Geography*, 37 (6), 762-785.
- Migration Policy Institute. (2006). *America's emigrants: US retirement migration to Mexico and Panama*. EE. UU.: Migration Policy Institute. Recuperado de <https://www.migrationpolicy.org/sites/default/files/publications/america-emigrants.pdf>
- Miller, D. (1998). Why some things matter. En D. Miller (ed.), *Material cultures: Why some things matter* (pp. 3-24). Londres: UCL Press.
- Miller, D. (2006). Consumption. En C. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. Rowlands y P. Spyer (eds.), *Handbook of material culture* (pp. 341-354). Londres: Sage.
- Morawska, E. (1994). In defense of assimilation. En P. Kivisto (ed.), *Incorporating diversity: Rethinking assimilation in a multicultural age* (pp. 128-137). Londres: Routledge.

- Nelson, R. (2019, 19 de marzo). Celebrating the artisans of Mexico. Expats in Mexico. Recuperado de <https://www.expatsinmexico.com/celebrating-the-artisans-of-mexico/>
- Observatorio Laboral. (s.f.) *Panorama profesional por estados*. Recuperado el 23 de enero de 2021, de https://www.observatoriolaboral.gob.mx/static/estudios-publicaciones/Panorama_profesional_estados.html
- O’Heffernan, P. (2020, 24 de marzo). Are expats fleeing lakeside because of Coronavirus? We talk with the executive director of Lake Chapala Society. *Laguna*. Recuperado de <http://semanariolaguna.com/49784/>
- Oliver, C. (2011). Pastures new or old? Migration, narrative and change. *Anthropologica*, 53 (1), pp. 67-77.
- Oliver, C. y O’Reilly, K. (2010). A bourdieusian analysis of class and migration: Habitus and the individualizing process. *Sociology*, 44 (1), 49-66.
- Oslon, S. (2019, septiembre). Lakeside living. *El Ojo del Lago*, 36 (1), 32. Recuperado de <https://issuu.com/ojodellago/docs/september2019>
- O’Reilly, K. (2007). Intra-European migration and the mobility – Enclosure dialectic. *Sociology*, 41 (2), 277-293.
- O’Reilly, K. (2014). The role of the social imaginary in lifestyle migration: Employing the ontology of practice theory. En M. Benson y N. Osbaldiston (eds.), *Understanding lifestyle migration: Theoretical approaches to migration and the quest for a better way of life* (pp. 211-234). Londres: Palgrave Macmillan.
- Østergaard-Nielsen, E. (2012). Transnational migration. En M. Martiniello y J. Rath (eds.), *An introduction to international migration studies: European perspectives* (pp. 107-129). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Pachucki, M. A., Pendergrass, S. y Lamont, M. (2007). Boundary processes: Recent theoretical developments and new contributions. *Poetics*, 35 (6), 331-351.
- Palfrey, D. H. (2012, 24 de agosto). U.S. fugitive nabbed in Chapala. *The Guadalajara Reporter*. Recuperado de <https://theguadalajarareporter.net/index.php/news/news/lake-chapala/31614-us-fugitive-nabbed-in-chapala>
- Pat the Expat. (2017a, 2 de enero). A brief introduction. Recuperado de <http://pat-the-expat.com/2017/01/02/a-brief-introduction/>
- Pat the Expat. (2017b, 21 de septiembre). I don’t think that word means what you think it means. Recuperado de <http://pat-the-expat.com/2017/09/21/i-dont-think-that-word-means-what-you-think-it-means/>
- Pat the Expat. (2017c, 16 de noviembre). Feria Maestros del Arte. Recuperado de <http://pat-the-expat.com/2017/11/16/feria-maestros-del-arte/>
- Paz, O. (1994). El uso y la contemplación. En O. Paz, *Los privilegios de la vista: Arte moderno universal* (pp. 63-74). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1973).

- Pedroza, L. N. (2013, 29 de julio). Building a house in San Antonio (Imagen). Facebook. Recuperado de <https://www.facebook.com/louisenealpedroza-paintingsontinwithgouache/photos/a.491034274312008/491040650978037/?type=3&theater>
- Pedroza, L. N. (2018, 21 de junio). Lady selling corn husk flowers (Imagen). Facebook. Recuperado de <https://www.facebook.com/louisenealpedroza-paintingsontinwithgouache/photos/a.491034274312008/1757809477634475/?type=3&theater>
- Pedroza, L. N. (2019, 28 de julio) Maria Margarita Martinez de Moya (Imagen). Facebook. Recuperado de <https://www.facebook.com/louisenealpedroza-paintingsontinwithgouache/photos/a.2336811876400896/2336813556400728/?type=3&theater>
- Pereda, C. (2008). *Los aprendizajes del exilio*. México: Siglo XXI.
- Phillips, D. y Robinson, D. (2015). Reflections on migration, community, and place: Reflections on migration, community, and place. *Population, Space and Place*, 21 (5), 409-420.
- Pisarevskay, A., Levy, N., Scholten, P. y Jansen, J. (2019). Mapping migration studies: An empirical analysis of the coming of age of a research field. *Migration Studies*, 1-27.
- Ramírez, L. (2019, 7 de abril). Éste es el verdadero origen de la palabra “gringo”. *Milenio*. Recuperado de <https://www.milenio.com/cultura/gringo-origen-y-significado-de-la-palabra>
- Rojas, V., Leblanc, H. P. y Sunil, T. S. (2014). US retirement migration to Mexico: Understanding issues of adaptation, networking, and social integration. *Journal of International Migration and Integration*, 15 (2), 257-273.
- Ronan, C. (1959). ¿Qué significa gringo? *Historia Mexicana*, 8 (4), 549-556.
- Rosales, M. V. (2017). Materiality, migration and cultural diversity. En M. Keller, B. Halkier, T. A. Wilksay M. Truninger (eds.), *Routledge Handbook on Consumption* (pp. 282-291). Londres: Routledge.
- Rumbaut, R. (2005). The melting and the pot: Assimilation and variety in American life. En P. Kivisto (ed.), *Incorporating diversity: Rethinking assimilation in a multicultural age* (pp. 154-173). Londres: Routledge.
- Salazar, A. (2020, 27 de enero). John, Adam & Amanda, los fugitivos gringos que entraron a México con todo y casas. La Lupa.com. Recuperado de <https://www.enlalupa.com/2020/01/27/john-adam-amanda-los-fugitivos-gringos-que-entraron-a-mexico-con-todo-y-casas-amilcar-salazar/>
- Sassen, S. (1997, agosto). Cracked casings: Notes towards an analytics for studying transnational processes. Trabajo presentado en Millennial Milestone: The Heritage and Future of Sociology, ASA/ISA North American Conference, Toronto, Canada.

- Savaş, Ö. (2008). Taste diaspora: The aesthetic and material practice of belonging. Tesis doctoral no publicada, University of Applied Arts, Viena.
- Savaş, Ö. (2014). Taste diaspora: The aesthetic and material practice of belonging. *Journal of Material Culture*, 19 (2), 185-208.
- Schafran, A. y Monkkonen, P. (2011). Beyond Chapala and Cancún: Grappling with the impact of American migration to Mexico. *Migraciones Internacionales*, 6 (2), 223-258.
- Schiller, N. G., Basch, L. y Blanc-Szanton, C. (1992). Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645 (1), 1-24.
- Schiller, N. G. y Çağlar, A. (2009). Towards a comparative theory of locality in migration studies: Migrant incorporation and city scale. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35 (2), 177-202.
- Secretaría de Cultura. (2019). VI Edición del Concurso Nacional Grandes Maestros del Patrimonio Artesanal de México 2019. Recuperado de https://www.cultura.gob.mx/recursos/convocatorias/201907/grandes_maestros_del_patrimonio_artesanal_de_mexico.pdf
- Sheller, M. y Urry, J. (2006). The new mobilities paradigm. *Environment and Planning A. Economy and Space*, 38 (2), 207-226.
- Shibutani, T. y Kwan, K. (1965). Assimilation into the larger society. En P. Kivisto (ed.), *Incorporating diversity: Rethinking assimilation in a multicultural age* (pp. 46-61). Londres: Routledge.
- Simó, C. X. N., Herzog, B. y Flerackers, J. (2013). Forms of social capital among European retirement migrants in the Valencian community. *Migraciones Internacionales*, 7 (1), 131-163.
- Social Security Administration. (2020). Fact Sheet. Recuperado de <https://www.ssa.gov/news/press/factsheets/basicfact-alt.pdf>
- Sperlking Smokoski, J. (2014). Social context and perceived belonging: A comparative study of children and immigrants in New York and Madrid. Tesis doctoral no publicada, City University of New York. Recuperado de https://academicworks.cuny.edu/gc_etds/289/
- Stokes, E. M. (1981). La Colonia Extranjero: An American Retirement Community in Ajijic, Mexico. Tesis doctoral no publicada, State University of New York at Stony Brook. Recuperado de <http://search.proquest.com/docview/303201222/abstract/F625198DB84FBEPQ/20>.
- Suárez Orozco, M. M. (2002). Everything you ever wanted to know about assimilation but were afraid to ask. En R. A. Schweder, M. Minow y H. R. Marcus (eds.), *Engaging cultural differences: The multicultural challenge to liberal democracies* (pp. 19-42). Nueva York: Sage.

- Sunil, T., Rojas, V. y Bradley, D. E. (2007). United States' international retirement migration: The reasons for retiring to the environs of Lake Chapala, Mexico. *Aging and Society*, 27 (4), 489-510.
- Taylor, P. J. (1994). The state as container: Territoriality in the modern world-system. *Progress in Human Geography*, 18 (2), 151-162.
- Thang, L. L., Sone, S. y Toyota, M. (2012). Freedom found? The later-life transnational migration of Japanese women to Western Australia and Thailand. *Asian and Pacific Migration Journal*, 21 (2), 239-262.
- Tilley, C. (2006). Objectification. En C. Tilley, W. Keane, S. Kùchler, M. Rowlands y P. Spyer (eds.), *Handbook of material culture* (pp. 60-73). Londres: Sage.
- Tilley, C., Keane, W., Kùchler, S., Rowlands, M. y Spyer, P. (Eds.). (2006). *Handbook of material culture*. Londres: Sage.
- Torkington, K. (2012). Place and lifestyle migration: The discursive construction of "glocal" place-identity. *Mobilities*, 7 (1), 71-92.
- Truly, D. (2001). International retirement migration: A case study of the Lake Chapala Riviera in Jalisco, Mexico. Tesis doctoral no publicada, University of South Carolina. Recuperado de <http://search.proquest.com/docview/304719859/abstract/F625198DB84FBEPQ/12>
- Truly, D. (2002). International retirement migration and tourism along the Lake Chapala Riviera: Developing a matrix of retirement and retirement migration behavior. *Tourism Geographies*, 4 (23), 261-281.
- Truly, D. (2006). The Lake Chapala Riviera: The evolution of a not so American foreign community. En N. D. Bloom (ed.), *Adventures into Mexico: American tourism beyond the border* (pp. 167-190). Lanham: Rowan & Littlefield.
- Turok, M. (1988). *Cómo acercarse a la artesanía*. México: Plaza y Valdés.
- Van Laar, S., Cottyn, I., Donaldson, R., Zoomers, A. y Ferreira, S. (2014). Living apart together in Franschoek, South Africa. En M. Janoschka y H. Haas (eds.), *Contested spatialities, lifestyle migration and residential tourism* (pp. 190-203). Londres: Routledge.
- Veblen, T. (1994). *The theory of the leisure class*. Nueva York: Penguin Books. (Trabajo original publicado en 1899).
- Vertovec, S. (1999). Conceiving and researching transnationalism. *Ethnic and Racial Studies*, 22 (2), 447-462.
- Vertovec, S. (2007). Migrant transnationalism and the modes of transformation. En A. Portes (Ed.), *Rethinking migration: New theoretical and empirical perspectives* (pp. 149-179). Nueva York: Berghan.
- Wacquant, L. (2018). Cuatro principios transversales para poner a trabajar a Bourdieu. *Estudios Sociológicos*, 36 (106), 3-23.

- Wallerstein, I. (1983). Ethnic migration, assimilation, and consumption. *The Journal of Consumer Research*, 10 (3), 292-302.
- Wang, C. (2016). Introduction: The “material turn” in migration studies. *Modern Languages Open*.
- Warnes, T. (2009). International retirement migration. En P. Uhlenberg (ed.), *International handbook of population aging* (pp. 341-364). Dordrecht: Springer.
- Wilson, J. (2000). Volunteering. *Annual Review of Sociology*, 26, 215-240.
- Wimmer, A. (2013). *Ethnic boundary making: Institutions, power, networks*. Nueva York: Oxford University Press.
- Wimmer, A. y Glick Schiller, N. (2002). Methodological nationalism and beyond: Nation-state building, migration, and the social sciences. *Global Networks* 2 (4), 301-334.
- Yinger, M. (1994). Assimilation and dissimilation. En P. Kivisto (ed.), *Incorporating diversity: Rethinking assimilation in a multicultural age* (pp. 174-188). Londres: Routledge.
- Zechner, M. (2017). Transnational habitus at the time of retirement. *Identities*, 24 (5), 573-589.
- Zolberg, A. y Long, W. (1999). Why is Islam like Spanish: Cultural incorporation in Europe and the United States. *Politics & Society*, 27 (1), 5-38.

*Un gusto adquirido:
la artesanía mexicana y la adaptación sociocultural
de los migrantes estadounidenses en Chapala*
Volumen 2

Se terminó de editar en marzo de 2021
en Epígrafe, diseño editorial
Verónica Segovia González
Niños Héroe 3045-A1, Colonia Jardines del Bosque
Guadalajara, Jalisco, México
La edición consta de 1 ejemplar