



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DOCTORADO EN HUMANIDADES

**ETNI/CITY
MIGRACIÓN ESTADOUNIDENSE, FRONTERAS URBANAS Y “RAZA”
EN UNA CIUDAD MEXICANA**

TESIS

PARA OPTAR POR EL GRADO DE

DOCTOR EN HUMANIDADES

Línea de Investigación en Estudios Culturales Y Crítica Poscolonial

P R E S E N T A

JUAN PABLO PINTO VACA

DIRECTOR DE TESIS: DR. MARIO RUFER

COMITÉ TUTORAL: DRA. ALEJANDRA LEAL

DR. RODRIGO PARRINI

CIUDAD DE MÉXICO

FEBRERO 2022

RESUMEN

A partir del análisis genealógico y etnográfico de la inmigración estadounidense en una ciudad mexicana, esta investigación estudia los procesos que, tanto en el siglo XX como en el XXI, han provocado que algunas urbes latinoamericanas se conviertan en zonas de contacto global, donde han confluído poblaciones que estaban geográficamente dispersas. Se argumenta que, debido a las asimetrías de poder que definen las relaciones entre actores estadounidenses y mexicanos, se han configurado procesos multiescalares de fronterización y desigualdad –social, simbólica, urbana, económica, racial, migratoria– que han estado espacialmente constituidos.

Esta investigación muestra que la migración “norte-sur” de estadounidenses está lejos de ser un proceso novedoso y contemporáneo. Por el contrario, a pesar de su invisibilización, esta movilidad se ha mostrado como una expresión sintomática de los permanentes procesos histórico-estructurales de desposesión que se han articulado en Estados Unidos a lo largo del siglo XX y XXI, pero también como un epifenómeno mediante el cual se ha manifestado y construido una llamada –y escasamente estudiada– forma de externalización de la frontera estadounidense que, tanto en el siglo XX como en el XXI, ha operado de diversas formas, en múltiples escalas y en distintos ámbitos de la vida social.

El trabajo plantea que la frontera mexicano-estadounidense –símbolo global de un conjunto de desigualdades y ventajas sistémicas– se encuentra de forma refractada en las ciudades latinoamericanas donde se han reubicado los expatriados americanos. Dicha externalización ha operado y se ha edificado en múltiples grados espaciales que oscilan desde lo molar hasta lo molecular, desde lo geopolítico hasta lo urbano y cotidiano. Se argumenta que dicha externalización ha recurrido a políticas gubernamentales y acuerdos binacionales, pero también ha operado de forma autónoma a través de distintos dispositivos, estrategias y técnicas de fronterización, como los imaginarios geográficos racialmente estructurados, la fabricación de “estilos de vida” occidentalistas, la protección diferenciada de la vida ante la violencia criminal en dichas ciudades, las brechas en materia de ingresos económicos, la filantropía paternalista y sus retóricas morales, la inscripción de semánticas de desigualdad (expatriados vs migrantes), las (des)ventajas sistémicas dentro del régimen global de control migratorio, así como la creación de “burbujas ambientales” a nivel urbano.

Palabras clave: migración, ciudad, fronteras urbanas, racismo, imaginarios geográficos



Dr. Mario Rufer
Director de Tesis

AGRADECIMIENTOS

Muchas personas e instituciones han contribuido para que esta investigación se lleve a cabo. Por ello, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (CONACYT) y a la Universidad Autónoma Metropolitana por otorgarme becas de estudios de posgrado que me permitieron acceder a una formación académica de excelencia en la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM Xochimilco.

La comunidad académica del Doctorado en Humanidades, especialmente las y los docentes de la línea de investigación en Estudios Culturales y Crítica Poscolonial, me brindaron un apoyo imprescindible. Ellos y ellas, hace más de cuatro años, sumaron esfuerzos para crear y sostener un programa académico necesario en América Latina, que de a poco se va convirtiendo en un referente dentro y fuera de México. He procurado que esta investigación sea una heredera contenciosa de sus enseñanzas y legados.

También quiero agradecer al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) porque, desde 2014, se ha convertido para mí en un espacio de formación continua y paralela que me ha brindado valiosas herramientas teóricas y metodológicas que han iluminado mi camino en el campo de la investigación social. Un especial reconocimiento a los coordinadores de los seminarios “Alteridades, configuraciones culturales y política”, “Nuevas dimensiones de la desigualdad en el urbanismo periférico”, “La dimensión territorial de las desigualdades en América Latina”, “Globalización, nación y migraciones transnacionales”, “Migraciones contemporáneas en América latina”, “Memorias Migrantes”, “Stuart Hall: aportes e inspiraciones”, así como a las especializaciones en “Epistemologías del Sur” y en “Memorias colectivas, Derechos Humanos y resistencias”. En distintos momentos estos espacios me han ayudado a dar una mejor textura y una mayor solidez a algunas intuiciones académicas, pero también han sido el escenario ideal para presentar versiones preliminares de los argumentos y las problematizaciones que estructuran los capítulos. Por la retroalimentación rigurosa, crítica y generosa que he recibido en estos espacios intelectuales estaré siempre agradecido.

En uno de los seminarios de CLACSO, dirigido por Valeria Añón y Mario Rufer en 2016, me identifiqué con ciertas preocupaciones intelectuales. Lejos estaba de imaginar que, años después, Mario, con su particular sensibilidad académica y literaria, sería el

director de esta investigación. Desde un inicio confió en este trabajo y sus comentarios han sido estimulantes para perseverar creativamente en la exploración de los procesos que he buscado analizar. Más allá de su capacidad para encauzar interrogantes y delinear de mejor manera algunos argumentos, Mario merece un reconocimiento especial porque ha sabido transmitir algo que no se enseña ni se aprende con facilidad en las aulas, me refiero a un “modo de leer” que habita problemáticamente las contradicciones, que persevera agónicamente en las dudas y aporías, que elogia la productividad del desvío y que hace de la no-comprensión una potencia.

Agradezco a Alejandra Leal y a Rodrigo Parrini por sus comentarios puntuales e incisivos en distintos momentos de la investigación. La lectura minuciosa que realizaron de mi trabajo me enseñó, como nunca antes, el valor de dejarse habitar por la crítica.

Fernando Carrión, desde el Departamento de Estudios Políticos de FLACSO Ecuador, ha sido un maestro y un amigo durante los últimos años. A través del proyecto “La economía política de la violencia en las fronteras de América Latina”, Fernando me brindó la posibilidad de formar parte de un equipo transdisciplinar de investigadores de ocho países del continente. Junto a él comencé a estudiar metódicamente algunos procesos urbanos ecuatorianos y latinoamericanos, y empecé a reflexionar sobre las múltiples dimensiones y escalas en que operan las fronteras. Esto me permitió forjar, lentamente, algunas interrogantes y argumentos que articulan este trabajo.

Patricia Vallejo, Directora del Museo Histórico de San Miguel de Allende, me brindó su palabra iluminadora y me abrió algunas “puertas” en la ciudad. De igual forma, “Robert”, uno de los miles de expatriados estadounidenses que residen en San Miguel, con su sensibilidad crítica e implacable lucidez me ayudó a reformular algunas ideas. Agradezco a “Daniel” por su paciencia para fotocopiar las miles de páginas que me permitieron dar forma a este trabajo, y a todas y todos los jubilados estadounidenses y residentes mexicanos de la ciudad que me concedieron su tiempo, su palabra y sus espacios.

A Moshe, a Mara y a mí pequeño sobrino, Elías, les debo más de lo que imaginan. Me apoyaron siempre, de todas las formas posibles, y me/nos hicieron sentir en familia en México. La deuda es impagable y su amistad la llevo debajo del pellejo.

Finalmente, quiero agradecer la generosidad intelectual y afectiva de Monserrath Falconí. Este trabajo lleva mi nombre, pero es producto de la conversación infinita que

hemos sostenido durante los últimos años, pues no hubiera sido posible sin las innumerables lecturas, discusiones, polémicas, viajes y desplazamientos que hemos compartido. Con ella he aprendido el uso escéptico de los conceptos, he asumido como propio lo intransferible de sus experiencias, he entendido la necesidad de politizar la teoría y he asimilado las implicaciones éticas, afectivas y políticas de la escucha. En incontables ocasiones leyó distintas versiones de los capítulos, y lo hizo con la generosidad de quien conoce lo que se pone en juego en la escritura, de quien sabe el temor que supone enfrentarse a una página en blanco. Esta complicidad intelectual y afectiva, tan difícil de construir en los competitivos ámbitos académicos, hace que todo lo que pudiera decir sobre ella sea injusto, porque simplificaría su sorprendente generosidad. Sin embargo, en ciertos momentos del día, cuando la veo leer, trabajar y discutir sin perder el espíritu amateur e indómito que la define, recuerdo por qué hago lo que hago.

En México he encontrado un estimulante clima intelectual. Espero que esta investigación sea el inicio de nuevas conversaciones, discusiones y proyectos.

Ciudad de México / Quito. Febrero de 2022.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
Espacio, cultura y poder	9
El corazón de México	18
La frontera como método.....	24
Ruta de lectura	35
CAPÍTULO 1	39
La ciudad mestiza: espacio, población y poder en San Miguel de Allende	39
1.1.- <i>Ghost town</i> : el <i>horror vacui</i> y la conjuración de los muertos	45
1.2.- La ciudad mestiza	49
1.2.1.- El dispositivo patrimonial	49
1.2.2.- Eugénica estética y tutelaje indígena	55
1.2.3.- La nueva <i>polis</i> de la raza cósmica.....	58
1.3.- Ascenso imperial y “solución espacial”	65
1.3.1.- Migración estadounidense a San Miguel en la primera mitad del siglo XX	65
1.3.2.- Migración estadounidense a San Miguel en el siglo XXI.....	70
1.3.2.1.- James, Chase y Lani al sur de la frontera.....	71
1.3.2.2.- Desposesión y “solución espacial”	74
1.4.- Zona de contacto global y eugénica espacial	78
1.4.1.- Población regenerativa y espacio urbano a mediados del siglo XX	79
1.4.2.- La “fiebre del sur” en el siglo XXI	88
CAPÍTULO 2	94
La travesía retrospectiva. Imaginarios geográficos “americanos” sobre México y San Miguel	94
2.1.- El “umbral mágico”: la frontera y sus figuraciones	102
2.1.1. ‘Vivir como la realeza en México’: descenso geográfico, ascenso económico	107
2.1.2.- Shock racial, shock creativo: arte y racialización	111
2.1.3.- La frontera como corpo/tempo/grafía	118

2.2.- “ <i>Our Maria</i> ”: el lugar del “otro” en el “estilo de vida” americano	122
2.3.- “Ustedes están aquí para servirme a mí”: apuntes sobre una “actitud colonial”	132
CAPÍTULO 3	141
Fractales de frontera y estructura cotidiana de la desigualdad	141
3.1.- Las voces	146
3.2.- Racismo, paternalismo benefactor y pedagogías de sumisión	153
3.3.- La movilidad ‘norte-sur’ como acontecimiento filantrópico.....	158
3.3.1.- ¿Todos somos migrantes?	159
3.3.2.- La ciudad como “obra” americana.....	162
3.3.3.- Etnicidades diferenciadas.....	166
3.4.- Una economía que se ha adaptado para servir.....	168
3.5.- Don, (des)posesión y extranjerización	173
3.5.1.- ¿Establecidos y marginados?	175
3.5.2. ¿Quién es el “otro”? La “extranjerización” del “nativo”	182
CONCLUSIONES	191
BIBLIOGRAFÍA	205

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1.- Fotografía del reportaje “GI Paradise” (1948)	10
Imagen 4.- Libros escritos por expatriados americanos desde/sobre San Miguel.....	32
Imagen 5.- San Miguel de Allende (30’s - 40’s)	46
Imagen 6.- Propaganda de la EUBA (1940).....	57
Imagen 7.- Estudiantes estadounidenses en San Miguel	61
Imagen 8.- Desfile por la Independencia de México en San Miguel (1949).....	67
Imagen 9.- Escena cotidiana en el centro de la ciudad (1963)	84
Imagen 10.- Amurallamiento y gentrificación en la Colonia San Antonio	92
Imagen 11.- Ilustración de Mexican Odissey (1935)	104

Imagen 12.- Portada del libro “The Monarchs” (2013).....	110
Imagen 13 y 14.- The Dead Child y Confrontation, San Miguel de Allende (1948)	113
Imagen 15.- Loretta Hardesty en el cementerio de San Miguel de Allende (1948).....	115
Imagen 16.- “La gente”, Peter Levitan (2019)	117
Imagen 17.- Fragmento del artículo GI Paradise, Revista Life (1948)	123
Imagen 18 y 19. Días en el Jardín Principal de San Miguel 1963 (izq) y 2019 (der)	126
Imagen 20.- Ilustración del libro “At Home in Mexico” (1957).....	129
Imagen 21.- Las “Conversaciones” en la “biblioteca de los gringos”.....	147
Imagen 22.- Imagen especular de la “cultura” y el “altruismo”.....	164
Imagen 23.- <i>Gated communities</i> en la ciudad.....	177
Imagen 24.- Transnacionalismo político estadounidense en Juan’s Café	179
Imagen 25.- Prohibición de “anuncios” en San Miguel de Allende.....	184
Imagen 26.- Habitantes locales intentan visibilizar la muerte de Ximena y Elena	189

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1.- Ubicación geográfica de San Miguel de Allende en México.....	13
Mapa 2.- Perímetro urbano patrimonial de San Miguel de Allende (2008)	53
Mapa 3.- Cartografía urbana del centro de San Miguel (50’s - 60’s).....	81
Mapa 4.- Lugares de residencia de retirados estadounidenses en San Miguel (2019)	90

ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráfico 1.- Población ocupada por sectores económicos en San Miguel.....	170
Gráfico 2.- Defunciones por homicidio en San Miguel de Allende 1990 - 2019.....	187

*“Nosotros no cruzamos la frontera,
la frontera nos cruzó a nosotros”*

Consigna utilizada por la comunidad
latina en Estados Unidos

*“Los cruces en la otra dirección, de los Estados
Unidos a México, también tenían su hechizo: la
varita mágica de la frontera prácticamente
transformaba a cualquier norteamericano blanco
en una especie de aristócrata”*

Claudio Lomnitz (2011, 157)

*“La raza satura la tierra y divide
su generosidad material”*

Joshua Lund (2017, 21)

INTRODUCCIÓN

Espacio, cultura y poder

En 1948 la Revista Life publicó el reportaje “*GI Paradise. Veterans go to Mexico to study art, live cheaply and have a good time*”. En apenas tres hojas, la publicación buscaba persuadir a los veteranos de guerra estadounidenses para que renunciaran a las precarias condiciones de vida que enfrentaban en el Estados Unidos de posguerra y se reubicasen residencialmente en una pequeña ciudad mexicana. Con la exigua pensión mensual de \$ 65 dólares que recibían del GI Bill –un programa estatal americano¹ orientado a la reinserción social de los excombatientes–, allí podrían estudiar bellas artes y adoptar un estilo de vida cómodo, bohemio y aventurero, pues los departamentos y los sirvientes, al igual que el ron, el brandy y los cigarrillos, eran considerablemente más baratos que en su país de origen. Aquel pueblo perdido en el inmenso mapa mexicano simbolizaba, desde la perspectiva americana, un espacio otro, diferente, una utopía localizada al otro lado de la frontera.

Varias fotografías acompañan al reportaje. Se trata de imágenes que, de un modo muy particular, se vinculan a la guerra, pero desde un ángulo contrario. Las fotografías, claro está, no muestran a los vencidos ni las tierras arrasadas por donde transitaron las tropas y los bombarderos, sino que exhiben el estilo de vida posbélico y transnacional de los vencedores. Las imágenes no hacen alarde de las osamentas de los enemigos ni dan cuenta del fuego de la destrucción. En ellas, más bien, lo festivo y lo artístico se confunden con lo cotidiano: son seducciones escenificadas en las que aparecen los veteranos de guerra estadounidenses llevando una vida paradisiaca en México.

De todas las fotografías, una llamó mi atención y me ha acompañado, como una sombra, durante años. En ella aparece, en primer plano, la figura de una mujer blanca, desnuda, que está recostada pasivamente sobre una “alfombra nativa” (**Ver Imagen 1**). La posición oblicua de su cuerpo impide identificar su rostro. Se trata, por ello, de un cuerpo femenino anónimo, nudo y misterioso, expuesto en el centro de una escena cuidadosamente armada.

¹ A pesar de su imprecisión geográfica y de sus connotaciones imperiales, geopolíticas y raciales, emplearé el gentilicio ‘americano’ para referirme a las y los ciudadanos de Estados Unidos. Esto obedece a que dicho apelativo forma parte del habla coloquial de ciudadanos estadounidenses y mexicanos. En esta investigación también emplearé otras denominaciones que se usan de manera común en México, como “gringo”, “norteamericano”, “gabacho” y, en menor medida, “expatriado”.

Frente a la mujer, luego de atravesar con la mirada la densa espesura de una floresta virgen, emerge un pueblo o una pequeña ciudad. Podría ser cualquiera, pero el pie de la imagen indica que es San Miguel de Allende, una localidad del Bajío mexicano, ubicada en el estado de Guanajuato. De la urbe sobresalen algunas cúpulas de iglesias y otras edificaciones levantadas en un perímetro reducido. La pequeña ciudad conventual parece desolada, desértica, “como un piso todavía sin inquilinos”, diría Walter Benjamin ([1931] 2018, 84). La ciudad está “desnuda”, como el cuerpo mismo de la mujer sin nombre.

La imagen tiende a desdoblarse. Es como un juego de espejos donde cada uno proyecta, de forma refractada, distintas modalidades y variaciones de una misma fijación. Así, detrás del minúsculo casco urbano aparece, como telón de fondo, una llanura extensa y deshabitada. Se trata, si se quiere, de un desierto infinito, de un “espacio vacío” que se dilata hacia el horizonte. Es una frontera en permanente retirada que atraviesa, crece y se expande en torno a la ciudad.

Imagen 1.- Fotografía del reportaje “GI Paradise” (1948)



Fuente: Revista Life, 1948, p. 57

Sentados en la comodidad de una azotea, un par de hombres rompen con el quietismo de la escena. Ellos contemplan, inscriben y rehacen con sus trazos a la mujer desnuda, a la ciudad desierta y a ese inabarcable “espacio vacío”. Capturan, pero también son capturados por la mirada panorámica del fotógrafo. Cazadores cazados, además, por un lector/espectador americano, blanco y pauperizado: ese otro, soberano y abstracto, al que está destinada la escena y a quien se busca transmitir una experiencia novedosa y exótica. El epígrafe de la imagen indica que son dos excombatientes estadounidenses y que la mujer recostada, de cuerpo mineralizado, también es americana. Es una curiosa escena endogámica en tierras mexicanas.

La imagen tiene cierto carácter geo-pedagógico y un valor exhibitorio. Muestra una clase en vivo, representa una clase de vida y promete una vida con clase. A su manera, parece retomar la tesis turneriana de la externalización de la frontera estadounidense², para así instituir un ‘nuevo/viejo oeste americano’, pero en México. ¿O acaso no da cuenta de la apertura de un nuevo campo de posibilidades, de un “espacio vacío” promisorio y seductor, predispuesto a ser ocupado, en el cual se podría articular el sueño americano blanco, pero esta vez de forma extraterritorial?

He llegado a pensar que, mediante una cadena de equivalencias entre desnudez/desierto/frontera, la imagen plantea una feminización metafórica de la ciudad: *terra incognita* y yerma por descubrir y conquistar; lugar en el que pueden inscribirse, una y otra vez, deseos y fantasías de todo tipo; contra-espacio “vacío” que se va colmando de promesas, palabras, signos e ilusiones.

Si se la piensa en términos de larga duración, quizá esta imagen forme parte de esa estela de figuraciones a través de las cuales distintos regímenes imperiales buscaron simbolizar el (re)descubrimiento de sus (ex)colonias: siempre mediante la forma de un cuerpo femenino, tal como lo ha mostrado Deborah Poole (2000, 111). Lo llamativo, en

² Casi al finalizar el siglo XIX, el historiador estadounidense Frederick Jackson Turner concibió la frontera como una región desconocida, no dominada y “salvaje”, sujeta a ser conquistada, colonizada y civilizada. Turner asoció la frontera con una visión desarrollista y expansiva de la nación norteamericana, pues ella era la clave de su “alejamiento de la influencia de Europa [...] y el paso en cada zona de unas condiciones económicas y políticas primitivas a las complejidades de la vida ciudadana” (Turner, 1987, 189). Como ha señalado Lawrence Taylor (2007:245), Turner complejizó la noción de frontera al entenderla como algo que excede lo geográfico, pues ella también condensa los valores que sostienen a una nación y define la emergencia de sociedades caracterizadas por una política exterior tendiente a expandir el territorio.

este caso, no es que el “encuentro” entre los estadounidenses y San Miguel se haya plasmado en una iconología urbana feminizada, sino que, en lugar de una mujer lugareña – tal como lo marcaba cierta tradición imperial–, el cuerpo femenino está desnudo y corresponde a una misteriosa mujer blanca estadounidense, de belleza apolínea y carácter dionisiaco.

La imagen habita una época y la época está en la imagen. Es una fotografía de una ciudad que no revela casi nada de la ciudad misma. Por esta razón, quizá sea más adecuado entenderla como un vestigio visual que remite a la producción social de un deseo, espacialmente constituido, en el momento mismo del despliegue imperial estadounidense tras la segunda guerra mundial. ¿Es posible identificar en ella, siguiendo los términos de Michel-Rolph Trouillot ([2003] 2011), una novedosa geografía de la imaginación que está atada a una geografía global de la administración de las poblaciones y de los espacios? ¿Es la imagen, en sí misma, un agujero, un destello, que, de forma intempestiva, muestra la arqueología del porvenir?

Encontré el fotorreportaje de la Revista Life setenta años después de que se publicara y circulara en los Estados Unidos. Di con él en los primeros meses de 2019, unas semanas después de instalarme, junto a mi pareja, en un pequeño departamento de la Colonia San Rafael de San Miguel de Allende, una de las colonias más estigmatizadas por la creciente e inusitada violencia –expresada, en términos tecnocráticos, en el ascenso de la tasa de homicidios³– que se registraba por entonces en la localidad.

Llegué a la ciudad porque me interesaba investigar la creciente migración de jubilados estadounidenses a distintas ciudades latinoamericanas. Me habían dicho que en San Miguel –esa pequeña ciudad patrimonial ubicada en el sur del altiplano central de México (**Ver Mapa 1**), a poco más de tres horas de la capital del país y que hoy supera los ciento setenta mil habitantes– residía una colonia de estadounidenses. Me lo dijeron algunos profesores y colegas. No dejes de ir a visitarla, me recomendaron. La ciudad es de este modo y de este otro. Y yo les hice caso.

³ Guanajuato fue el estado mexicano más violento en 2019, al registrar una tasa de 61 homicidios por cada 100 mil habitantes. En este contexto, el municipio de San Miguel de Allende sobrepasó la media estatal al registrar una tasa de 64 asesinatos por cada 100 mil habitantes (INEGI, 2020).

Mapa 1.- Ubicación geográfica de San Miguel de Allende en México



Fuente: Municipio de San Miguel de Allende, 2019.

Desde una perspectiva personal y política, pensaba que investigar la migración “norte-sur” me permitiría aproximarme, siguiendo la lúcida formulación de Philippe Bourgois (2010), al talón de Aquiles de una de las naciones más ricas y poderosas del mundo, Estados Unidos. Este talón de Aquiles era para mí visible en la marginación económica y espacial que imponía a tantos ciudadanos estadounidenses, que no eran, esta vez, afronorteamericanos ni latinos, tal como estudió Bourgois, sino hombres y mujeres adultos mayores, pertenecientes a una clase media, blanca y en declive, quienes por distintas razones debían marcharse de su país, de sus comunidades y de sus ciudades.

Entendía a esta migración como un síntoma de un cambio estructural profundo, lento e invisibilizado, que estaba teniendo efectos espaciales globales. A mis ojos, además, era un fenómeno que descentraba las categorías geohistóricas que con frecuencia regulan nuestras reflexiones –“norte” y “sur” son coordenadas geográficas, económicas, raciales y políticas que ahora no tienen ningún sentido si no se usan entre comillas–, sin que por ello dejara de estar sobredeterminado por las relaciones asimétricas de poder entre Estados Unidos y “el resto”.

Al contrario de la migración “sur-norte” –me refiero, por ejemplo, al desplazamiento de migrantes latinoamericanos que van hacia Estados Unidos y que, con

frecuencia, llevan grabado en el cuerpo (individual y colectivo) estigmas que condensan figuraciones de aquello considerado ominoso—, me parecía que la reubicación residencial de jubilados norteamericanos al sur de la “frontera de fronteras” había sido escasamente estudiada.

De hecho, la migración “norte-sur”, sobre todo de los *baby boomers*, suele ser considerada como un fenómeno relativamente novedoso, al menos así lo indica la mayoría de estudios sobre el tema. A pesar de las diversas formas en que ha sido conceptualizada – migración residencial, turismo residencial, migración de amenidad, gerontomigración o migración por estilo de vida—, los trabajos que se han propuesto examinarla hablan, casi cacofónicamente, de su marcado carácter “contemporáneo”. Al llegar a San Miguel, en mí también habitaba esa forma de arrogancia que, como ha señalado con ironía Trouillot ([2003] 2011, 79), tiende a exagerar la singularidad de nuestros tiempos. Yo llevaba en mi cabeza un tipo de ciudad, pero era claro, como me mostraba sintomáticamente el fotorreportaje de la Revista Life, que los procesos que buscaba analizar tenían densidad histórica.

Había, entonces, que apagar las velas encendidas a la teoría para hacerla pasar por el filtro de la historia. Los procesos condensados en aquella imagen paradigmática de la ciudad desierta y la mujer desnuda, ¿aún proyectaban su larga sombra en el “mundo contemporáneo”? ¿Cuáles eran las continuidades históricas profundas y los procesos sedimentados sobre los que se “montaba” la creciente migración de retirados americanos? Y, a su vez, ¿cuáles eran las especificidades “contemporáneas” que se “montaban” sobre procesos que, evidentemente, tenían una prolongada duración?

Desde un inicio, me propuse que la investigación no hablara exclusivamente sobre migración. Buscaba estudiar las experiencias y los desplazamientos transnacionales de los retirados, sí, pero también quería explorar la articulación de “nuevas” desigualdades globales y locales. Sobre todo, desde una perspectiva teórica, me interesaba investigar el rol de la “raza” y del espacio en la configuración de estos procesos.

Este interés no nació de forma espontánea. Algunos trabajos realizados por latinoamericanistas apuntaban que la migración “norte-sur” de jubilados podía “implicar una actitud neocolonial por parte de los migrantes, interesados en crear y dominar de forma artificial el espacio” (Janoschka, 2011, 94), mientras que otros estudios sugerían explorar

“los impactos económicos, los imaginarios raciales y étnicos, y el poder desigual de representación identitaria, así como también sobre los derechos, privilegios y poder que los migrantes del norte pueden reclamar en los países de destino” (Hayes, 2013, 3). Asumiendo estos puntos ciegos, concebí a la migración como una ventana que me permitiría problematizar las múltiples dimensiones y las complejas relaciones de la “raza”, el espacio, la movilidad y el poder.

Esto me condujo a revisar con una óptica crítica algunos debates, sobre todo latinoamericanos, respecto a la construcción multiescalar de fronteras urbanas ante grupos e individuos definidos como “otros”, sobre todo inmigrantes.

Con una frecuencia llamativa, algunos trabajos que se han preocupado por estudiar la espacialización de las migraciones entienden que los grupos establecidos históricamente en un determinado espacio cerrarían filas ante un grupo más nuevo, lo que haría que los recién llegados enfrenten lógicas de estigmatización social y marginación económica y espacial. ¿Qué pasaba, entonces, con los estigmas y la marginación cuando la movilidad iba de “norte” a “sur”? ¿Cómo operaban las xenofobias y xenofobias estatales y subnacionales cuando la dirección tradicional del flujo migratorio se invertía? ¿De qué manera se construían las fronteras raciales, económicas y espaciales en estos escenarios? ¿Era posible que los “desposeídos” de una de las naciones más ricas del mundo, al trasladarse a un país “menos desarrollado”, se convirtieran, tanto por las características de sus actores – nacionalidad, estatus migratorio, capital económico, cultural y racial –, como por las asimetrías estructurales entre Estados Unidos y “el resto”, en una suerte de élites locales?

La noción de fronteras urbanas, lejos de pensar a la ciudad como un mosaico de grupos socioculturales –tesis formulada a inicios del siglo XX en el seno de la Escuela de Sociología Urbana de Chicago, que ha tenido profundos ecos en los estudios latinoamericanos sobre segregación, marginalidad, informalidad, fragmentación y gentrificación–, permite desestabilizar cierta *doxa* académica que, limitándose a inventariar la desigual distribución de los grupos en el espacio, plantea un “modelo ecológico” que supone la (re)producción de mundos urbanos separados entre grupos sociales “establecidos” y “recién llegados”.

En este marco, consideraba, siguiendo a Sergio Caggiano y Ramiro Segura (2014; 2012), que más allá de la reubicación espacial o residencial de los estadounidenses en la

urbe, había que prestar atención a la circulación (transnacional y urbana) de personas, a la economía política de las representaciones e imaginarios, así como a las interacciones sociales que se tejen diariamente en la ciudad. Al analizar estas intersecciones –cotidianas, pero también históricas– podría adentrarme en los modos en que se han (re)producido, reforzado, consentido o impugnado las fronteras –espaciales, raciales, simbólicas e intersubjetivas– que estructuran la vida urbana⁴. Se trataba, por ello, de pensar los intersticios, las fronteras y las relaciones, más que replegarse en categorías analíticas fijas y extáticas.

Por otro lado, pensar las fronteras, como han mostrado, entre otros, Natalia Cosacov (2017), Edward Said ([1978] (2014), Martín Boy y Mariano Perelman (2017), me permitiría aproximarme a los procesos de producción de alteridades, espacialmente constituidos, tanto a nivel macrosocial –la fabricación de imaginarios, estereotipos y capitales simbólicos colectivos sobre ciertas ciudades y poblaciones–, como a nivel cotidiano y microsocioal –las prácticas y narrativas que los grupos despliegan para distanciarse de o aproximarse a otros grupos en ámbitos morales, temporales, raciales, culturales, geográficos, económicos, higienistas, meritocráticos, entre otros.

Dentro de la problematización planteada, me interesaba poner a prueba dos hipótesis de trabajo que, a mi modo de ver, son complementarias.

Por un lado, sostengo que la frontera mexicano-estadounidense –símbolo global de un conjunto de desigualdades y ventajas sistémicas– se encuentra de forma refractada en las ciudades donde se han reubicado los jubilados americanos, específicamente en San Miguel de Allende. En este sentido, intentaré mostrar que la migración “norte-sur” es un síntoma de una “novedosa” externalización de la “frontera de fronteras” que, tanto en el siglo XX como en el XXI, ha operado de diversas formas, en múltiples escalas y en distintos ámbitos de la vida social.

⁴ En palabras de Sergio Caggiano y Ramiro Segura (2014, 30), “La ciudad no es un mosaico de mundos homogéneos (raciales, étnicos o de clase) que entran en relación más o menos conflictiva, sino que la producción de diferencias, desigualdades y alteridades en el espacio urbano resulta de una dinámica de intercambios, encuentros y trayectos más o menos conflictivos”

Por otro lado, en el marco de la creciente desracialización de los estudios urbanos latinoamericanos⁵, sostengo que hay una mutua constitución –histórica, política, institucional y socialmente específica– entre los regímenes de racialización/alterización y los regímenes socioespaciales. En otras palabras, me interesa exponer que el espacio en sus múltiples dimensiones (físicas, históricas, imaginarias y relacionales), más que un espejo social de las etnicidades jerarquizadas, es un mecanismo constitutivo y constituyente de la producción de diferenciaciones raciales, sin el cual las fantasías de superioridad e inferioridad entre grupos sociales no podrían articularse. Esto, obviamente, no implica dejar de lado otras variables, como la “cuestión económica”. Sería absurdo hacerlo en un mundo marcado por la hegemonía global del capitalismo de casino, como igual de desatinado sería persistir en comprender las dinámicas económicas desde una perspectiva economicista.

Sostengo que las dimensiones raciales del capitalismo pueden ser rastreadas mediante las “nuevas” relaciones espaciales que va construyendo en medio de su permanente reorganización, pero también afirmo que indagar en las políticas, las poéticas y las relaciones de la raza y del espacio puede conducir a mostrar los límites de las críticas liberales al racismo, frecuentemente preocupadas por las crecientes apropiaciones culturales o la proliferación de manifestaciones “políticamente incorrectas”. Desde mi perspectiva, problematizar los vínculos entre raza y espacio supone volver a una cuestión básica y quizá considerada anacrónica, me refiero al problema de la tierra. En última instancia, al estar sobredeterminada por ficciones reguladoras de supremacía y subordinación, “la raza

⁵ Me refiero a la significativa desracialización de los estudios sobre segregación socioespacial en América Latina. Como ha mostrado Francisco Sabatini, hay diferenciaciones raciales y étnicas que se manifiestan en y se construyen mediante el espacio, pero que “han estado prácticamente ausentes de la investigación social” (Sabatini, 2006, 5). Esto obedece, por un lado, al predominio analítico de las dimensiones cuantitativas del fenómeno, pero también a la hegemonía de los clivajes de clase, como si toda espacialización de la diferencia se tejiera con las mismas fibras en todos los contextos, como si el espacio reflejara de forma mecánica las dinámicas de desigualdad dentro del capitalismo posfordista. Existen notables excepciones en este campo. Por ejemplo, Teresa Caldeira (2007) y Franca (2018) analizan la marginación espacial y racial en ciudades brasileñas, donde la “línea de color” de la segregación a los afrobrasileños es más explícita. Desde Quito, Eduardo Kingman (2006) y Alfredo Santillán (2019) han concebido al espacio como un elemento de dominación clasista y racista, ya que en él se despliegan dispositivos –higienismo, ornato y policía- y prácticas discursivas –imaginarios urbanos– que construyen a los “otros” de la ciudad. En México, Alejandra Leal (2016) ha estudiado la racialización de los sectores populares en la renovación urbana de la Ciudad de México, mientras que Eugenia Iturriaga (2016) ha dado importancia al espacio como mecanismo de distinción racial. En Argentina, los trabajos de Ramiro Segura, Neiva Vieira y María Carman (2013) han contribuido decisivamente al debate poniendo en interrelación criterios económicos, raciales, migratorios y étnicos.

siempre regresa a la segregación” (Lund, 2017, 13) y a la desposesión espacial, una y otra vez.

A partir del análisis genealógico y etnográfico de la inmigración estadounidense en San Miguel de Allende (Guanajuato-México), esta investigación estudia los procesos que, tanto en el siglo XX como en el XXI, han provocado que algunas ciudades latinoamericanas se conviertan en zonas de contacto global⁶, donde han confluído poblaciones que estaban geográficamente dispersas. Se argumenta que, debido a las asimetrías de poder que definen las relaciones entre actores estadounidenses y mexicanos, se han configurado procesos multiescalares de fronterización y desigualdad –social, simbólica, urbana, racial, migratoria– que han estado espacialmente constituidos.

Es evidente, como se ha visto, que una de las apuestas de esta investigación ha sido moverse en los márgenes de distintas disciplinas y de diversos campos de discusión, pero también, siguiendo la propuesta de Stuart Hall (2011), ha sido repensar los conceptos y los procesos bajo tachadura.

En este contexto, San Miguel de Allende se fue revelando como un *locus* en el que las relaciones que buscaba analizar presentaban una sorprendente densidad histórica. Además, su aparente insularidad geográfica contrastaba con la asombrosa centralidad que ha tenido en la historia de/entre México y Estados Unidos. A mis ojos se fue posicionando como un punto de mira privilegiado para captar el ensamblaje de dinámicas locales, nacionales y globales.

El corazón de México

San Miguel de Allende tiene esa estética uniforme que distingue y a la vez indiferencia a toda ciudad mexicana que se precie de ser patrimonial. Las fachadas de la urbe están teñidas por las mismas totalidades de amarillo y rojo que, amalgamados, homogeneizan cromáticamente a los espacios residenciales más prestigiosos, contiguos al hipercentro urbano, pero también a las colonias más periféricas y a las barriadas más populares.

⁶ La zona de contacto, siguiendo a Mary Louise Pratt, es entendida como un espacio “donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación [...]” (Pratt, 2010, 32).

Esta uniformidad es una clara muestra de cierta pulsión por conservar su “imagen virreinal” (Ver **Imágenes 2 y 3**). Incluso en la Colonia San Rafael, donde residí entre marzo y diciembre de 2019, es visible esta forma de condena, donde la ciudad es obligada a parecerse a sí misma. Es como si se hubiese cultivado, día a día, durante décadas, la imagen de una ciudad que se ha detenido en el tiempo, aunque, a ras de suelo, todo esté cambiando.

Imagen 2 y 3.- Remozamiento de la imagen urbana colonial, 2008 (izq.) y 2019 (der.)



Fuente: Camie Sands y Lander Rodríguez, 2008 (izq.); Juan Pablo Pinto, 2019 (der.)

Ese aire de “pequeño pueblo mexicano” contrasta con cierta forma de cosmopolitismo local. A pesar del tamaño reducido de su población y de que las estadísticas de pobreza en el municipio sean alarmantes⁷, la ciudad está movida por una bullente economía de servicios que ha hecho de las actividades turísticas su pilar principal. Adornados con un decorado colonial, en la ciudad proliferan los hoteles-boutique, los restaurantes de autor, los campos de golf, los viñedos, las convenciones de negocios, las bodas “Triple A”, las galerías de arte y los eventos de alta cultura.

⁷ Según el ‘Informe anual sobre situación de pobreza y rezago social 2021’, el 44.3% de la población municipal enfrenta condiciones de pobreza moderada, el 4.3% está en la pobreza extrema, el 39.9% es vulnerable por carencias y el 3.6 % es vulnerable por ingresos. Solo el 7.9% es “no pobre y no vulnerable”.

Si bien la ciudad se ha convertido en un polo de atracción poblacional para personas de otros estados del país⁸, en ella también cohabitan 63 nacionalidades, siendo la comunidad de expatriados estadounidenses la más importante.

Aunque no haya un consenso, algunos datos indican que el número de estadounidenses residentes en la ciudad asciende a 3.500 personas (INEGI, 2020), mientras que otros señalan que el número de expatriados oscila entre los 8.000 y 11.000 (Flores y Guerra, 2016, 188)⁹. Independientemente de ello, los americanos forman parte del paisaje urbano. El verbo “gringear”, que hasta hace unos años se empleaba localmente para denotar el fascinante espectáculo de “ir a ver gringos”, ha caído prácticamente en desuso. Ahora los americanos están diseminados por todas las colonias urbanas y se los ve caminar, lentamente, por las calles empedradas de la ciudad.

En lo que sí hay un consenso –tanto por parte de las autoridades, como por los residentes mexicanos y estadounidenses-, es en el perfil de los expatriados americanos que en las últimas décadas han llegado a San Miguel. Se trata de una migración mayoritariamente adulta mayor, femenina y calificada¹⁰.

Sofía¹¹, precisamente, es una de los miles de ciudadanos estadounidenses que residen en la urbe. En junio de 2019, luego de vivir en Manhattan por cuarenta años y de trabajar durante toda su vida en el mundo del diseño de moda, decidió mudarse a San Miguel. La conocí una tarde de agosto, dos meses después de su arribo, en la Biblioteca Pública A.C., conocida localmente como “la biblioteca de los gringos”, un lugar medular de la comunidad americana en la urbe. Mientras me enseñaba las fotos de un desfile de modas

⁸ Según datos del INEGI (2020), las personas nacidas en Ciudad de México y en el Estado de México representan los dos principales grupos que, a nivel nacional, se han trasladado a San Miguel, con 3543 personas el primero y 1674 personas el segundo.

⁹ Otras cifras alimentan esta confusión. En 2006 se estimó que los residentes estadounidenses permanentes o semipermanentes en la ciudad ascendían a 5.000 (Virtue, 2006). En 2012, el Municipio indicó que la población nacida en los Estados Unidos radicada en San Miguel era de 2.500 personas (PGM, 2012, 99). Asimismo, el Consejo Turístico de la ciudad señaló en 2019 que los estadounidenses que residen en la ciudad oscilan entre las 8.000 y 11.000 personas.

¹⁰ Según Sloane y Zimmerman (2019), el 78% de las y los migrantes estadounidenses que residen en San Miguel tiene más de 65 años, el 58% son mujeres y el 56% ha realizado estudios postuniversitarios.

¹¹ La conversación informal con Sofía se dio el 15 de agosto de 2019. A lo largo de la investigación, he modificado todos los nombres de mis interlocutores para preservar su identidad.

que había captado con la cámara de su celular, me habló de su admiración por el talento de los diseñadores que había encontrado en la ciudad.

La decisión de Sofía de reubicarse en la pequeña localidad del Bajío, situada a 1910 metros sobre el nivel del mar, estuvo motivada por una razón económica. “Nueva York es una ciudad muy cara. Y si eres viejo, necesitas mucho dinero”. En San Miguel, con la pensión mensual que recibe de su seguridad social, renta un departamento en la Colonia Guadiana –uno de los espacios urbanos con mayor plusvalía-, cena donde quiere, no tiene que trabajar durante sus años de retiro para cubrir sus gastos básicos, asiste a talleres y planifica viajar por México y el mundo.

Con su carácter sociable y extrovertido, y mientras pasaba su mano por su cabello prácticamente encanecido, me contó que trasladarse a San Miguel representó un shock de vitalidad en su vida, pues el panorama sobre su futuro había dado un giro radical.

Sofía se divorció hace unos años, no tiene hijos y no habla español, aunque está interesada en aprenderlo. Además de los círculos de moda, resaltó la amabilidad de los mexicanos y el clima de la ciudad. Poco antes de despedirnos, me dijo que en San Miguel había encontrado un grupo acogedor de expatriados americanos que eran como ella, es decir, personas que con frecuencia se autodefinen como de “clase media”.

Al igual que otros americanos, Sofía pertenece, en términos de ingresos, a una clase media blanca estadounidense¹² que ha arribado en las últimas décadas a la ciudad. Si damos por ciertas las cifras de Sloane y Zimmerman (2019), el 57.7% de los jubilados americanos residentes en San Miguel recibe un monto superior a los \$ 3000 dólares mensuales, el 38.1% recibe entre \$ 1000 y \$ 3000 dólares, mientras que el 4.2% restante recibe hasta \$ 1000 dólares mensuales. Esto, claramente, excluye al círculo más rico de americanos que vive en la ciudad, sobre los que esta investigación no se ocupará.

Al reubicarse transnacionalmente en un país “menos desarrollado”, esta clase media blanca estadounidense, a la cual pertenece Sofía, suele tener una movilidad social ascendente o por lo menos logra estabilizar su estatus económico. Esto se hace evidente si se comparan las condiciones de vida que tenían en Estados Unidos y las que consiguen en México. Pero también se hace manifiesta si se contempla que la media del Ingreso

¹² Según parámetros de la OCDE (2019), en Estados Unidos son considerados de clase media las personas que captan ingresos de entre \$ 23.420 a \$ 62.442 dólares al año.

Doméstico Mensual en San Miguel es de 340 dólares (Comisión de Vivienda del Estado de Guanajuato, 2011, 144). Dentro de los circuitos internacionales de turismo y en los mercados globales de estilo de vida, San Miguel es conocida como el “corazón de México”. Es claro que en la ciudad late con fuerza un complejo fenómeno de desigualdad global que se ha “montado” sobre desigualdades precedentes.

Y es que, desde hace más de cuatro décadas, las condiciones de vida de millones de jubilados estadounidenses, pertenecientes a una clase media blanca en declive, no han sido las mejores. Esto ha obedecido a múltiples procesos, sin embargo, quizá el más importante de ellos ha sido la privatización del sistema de pensiones estadounidense y su oscilación estructural hacia un esquema individual, empresarial y especulativo. Esto ha provocado que, hasta antes de la pandemia, no se garanticen las condiciones materiales de existencia de más de un 25% de las y los estadounidenses en edad de retiro. Por ello, cientos de miles de adultos mayores desfavorecidos por este “sistema de reparto” han desplegado distintas estrategias, como la reubicación residencial en países “menos ricos”, como México, Ecuador, Colombia, Guatemala, Perú, entre otros. Allí su calidad de vida se estabiliza o mejora. En este escenario, ¿por qué San Miguel se convierte en un *locus* analítico clave?

Regularmente presentamos nuestras investigaciones como productos acabados, donde los errores son puestos bajo llave. Sin embargo, el proceso de investigación suele estar marcado por contingencias, renunciadas, encuentros azarosos y prejuicios académicos.

Dentro del diseño inicial de mi investigación, San Miguel era una de las dos ciudades latinoamericanas donde estudiaría los procesos mencionados. La otra sería Cotacachi, una pequeña urbe ubicada en la sierra norte de Ecuador que, al igual que San Miguel, registraba una creciente inmigración de jubilados americanos desde inicios del siglo XXI. Me había propuesto estudiar cómo el mismo fenómeno –la migración “norte-sur”– estaba tejido con distintas fibras en dos ciudades que, a mis ojos, guardaban similitudes estructurales. Además, ambas ciudades pertenecían a dos países que, en 2018, fueron considerados como los principales destinos continentales para los “expats” debido a que permitían mantener un bajo costo de vida, un mayor acceso a servicios de salud y cambiar de estilo de vida (InterNations, 2018). Me movía, quizá, cierta pretensión de “universalidad”, aun sabiendo que esa pretensión había expirado.

Luego de realizar trabajo de campo y archivo por cerca de un año en San Miguel, me trasladé a inicios de 2020 a Ecuador, sin embargo, debido a la Pandemia de COVID-19, esta investigación redefinió sus alcances, sobre todo en sus aspiraciones comparativas. Así, un evento contingente marcó un giro decisivo en la investigación. La aparente pérdida de amplitud implicó ganar profundidad y, sobre todo, me permitió construir, lentamente y más allá del tema concreto, un modo particular de leer y de investigar.

La “elección” de San Miguel como único *locus* de investigación tuvo algo de contingente, pero no de arbitrario. De hecho, este trabajo propone que la ciudad y los procesos que allí se han articulado constituyen un *caso paradigmático*. Esta consideración se justifica por varias razones que resumiré a continuación de forma esquemática.

En primer lugar, por la densidad histórica de los procesos que buscan ser analizados. Aunque suene repetitivo, los procesos migratorios, espaciales y simbólicos a los que me he aproximado en esta investigación se han registrado en la ciudad desde finales de los años treinta del siglo pasado. De aquí que, por su “valor prototípico” (Flyvbjerg, 2004, 47), es decir, porque prefigura procesos usualmente concebidos como “contemporáneos”, San Miguel constituya un caso paradigmático.

En segundo lugar, porque su carácter de “constelación ejemplar” (Agamben, 2010, 41) reside no tanto en mostrar el origen de fenómenos ahora extendidos, sino en hacer inteligible las articulaciones existentes entre procesos sedimentados y procesos contingentes que, de un modo u otro, están emparentados. En este cruce entre lo diacrónico y lo sincrónico –donde se expone y a la vez se suspende su pertenencia a un conjunto más amplio de casos– radica “la historicidad del paradigma” (Agamben, 2010, 41).

En tercer lugar, San Miguel puede ser considerada como un caso paradigmático en la medida en que posee un “valor metafórico” (Flyvbjerg, 2004, 47), es decir, porque, como se verá, pone de relieve y condensa parte de la historia de/entre México y Estados Unidos durante el siglo XX y XXI. A pesar de ser una localidad pequeña y periférica, la ciudad tuvo un rol protagónico en el ascenso y consolidación del Estado Mestizo mexicano, ya que buscó posicionarse, atrayendo a todas las “razas” del mundo, como un laboratorio racial urbano, como la nueva *polis* donde se forjaría la “raza cósmica”, el mestizo. Del lado estadounidense, sostengo que San Miguel ha representado, en distintas coyunturas, el reverso constitutivo del fulgurante ascenso imperial del país del norte. En otras palabras, la

ciudad es un microcosmos que permite ver cómo dinámicas globales y nacionales, pasadas y presentes, operan en y se construyen desde contextos locales.

En cuarto lugar, San Miguel es entendida como un paradigma empírico porque México, como ha mostrado Pedro San Miguel (2016), ha sido determinante para modelar ciertas concepciones “occidentalistas” sobre América Latina que se han construido dentro del “mundo letrado” y de la “cultura popular” de Estados Unidos. De aquí que el estudio de las relaciones migratorias, espaciales y simbólicas gestadas históricamente en/desde la ciudad pueda derivar en generalizaciones analíticas con un significativo valor analógico.

Por último, el carácter paradigmático del caso sanmiguelense también reside en que muestra el despliegue de una novedosa –y escasamente analizada– forma de externalización de la frontera mexicano-estadounidense. Sostengo que, mediante esta externalización, paralela a la trazada con fines securitarios durante el siglo XX y XXI (Varela, 2015), se ha buscado reubicar y expulsar vidas americanas consideradas “problemáticas” y, hasta cierto punto, “excedentarias”. Sin embargo, la flexibilidad expansiva de esta frontera también se ha cristalizado en la ciudad misma y en los trabajos de fronterización entre “americanos” y “mexicanos” que se ramifican en múltiples esferas y escalas de la vida social.

Como se puede ver, este estudio de un caso paradigmático se ha interesado por la intersección de estructuras de poder molares y moleculares, diacrónicas y sincrónicas. Para desarrollar dicha inquietud propongo que tanto las formaciones de poder amplias como las microescalares tienen una dimensión espacial sin la que no podrían articularse, ya que esta tiene una participación activa en su configuración y persistencia renovada.

En otras palabras, se entiende que el espacio –en sus dimensiones histórica-material, simbólica-imaginaria y social-relacional– es un factor constitutivo y constituyente de variados regímenes de poder y de las múltiples prácticas de fronterización que históricamente se han desplegado y construido en/desde la ciudad.

La frontera como método

Esta investigación ha procurado moverse dentro de múltiples campos de discusión, pero también ha ido en contra de los linderos que los demarcan y los separan. Se ha desplazado por los márgenes de ciertas disciplinas, pero también ha ido en contra de los límites sobre

los que han construido su autoridad. Se ha nutrido de diversos recursos metodológicos para marcar su pertinencia, pero también para mostrar su insuficiencia y su necesaria complementariedad. Más que caer en un eclecticismo ingenuo, este trabajo, al desarrollarse dentro de la línea de investigación de Estudios Culturales y Crítica Poscolonial, ha procurado, retomando una metáfora de Stuart Hall (2011, 25) que resulta pertinente por el actual contexto global, *contaminarse* con otros campos y *contaminarlos* a la vez¹³.

Me he situado, he habitado problemáticamente y he procurado que este trabajo sea un cruce de caminos entre discusiones teóricas y metodológicas adscritas a diferentes áreas de conocimiento.

Así, los debates sobre transnacionalismo y sobre la movilidad como un recurso desigualmente distribuido que permean los estudios migratorios contemporáneos, se conjugan críticamente con abordajes sobre la espacialización de las migraciones, característicos de la sociología y la antropología urbanas.

A su vez, la preocupación antropológica por la “alteridad” es puesta en tensión con las discusiones disidentes que han surgido al interior de la disciplina, pero también con los aportes de algunos trabajos desarrollados en el seno de los estudios culturales y poscoloniales.

De la misma manera, los ‘estudios culturales urbanos’ y su preocupación por las dimensiones imaginarias de los microespacios, son puestos en diálogo con los estudios sobre la producción de alteridades espacialmente constituidas, pero también con los trabajos que han problematizado la traza occidentalista de los imaginarios geográficos.

Asimismo, los estudios sobre representaciones (visuales, textuales, mediáticas) mantienen aquí un diálogo crítico con los trabajos sobre desigualdades espaciales, raciales, económicas y migratorias.

La decisión de conjugar diferentes campos de discusión y de establecer “zonas analíticas fronterizas” (Sassen, 2010) implicó construir una metodología mixta y pendular,

¹³ En palabras de Hall, “los *cultural studies* surgieron contaminándose con otros campos y contaminándolos a la vez. Desde siempre se proponen como campo híbrido y transdisciplinario, contingente, en constante formación [...] nunca tuvieron límites precisos que defender como sucede con las ‘disciplinas’. Puede afirmarse que históricamente estuvieron a la vanguardia de la transdisciplinarización de las ciencias sociales [...] siempre nos movimos dentro de campos y abordajes verdadera e indispensablemente indeterminados, de fronteras sumamente lábiles” (Hall y Mellino, 2011, 25-26).

donde la genealogía y la etnografía asumen un lugar central para captar la dimensiones constitutivas y constituyentes del espacio en la articulación de dinámicas multiescalares de fronterización. Esto fue necesario por las complejas características que, a mis ojos, fue develando el objeto de estudio.

Con frecuencia se asume al espacio (la ciudad o la aldea comunitaria) como un escenario reificado y preexistente donde se despliegan los procesos realmente importantes. Solemos limitarnos a captarlo desde descripciones más narrativas o desde aproximaciones más cuantitativas y estadísticas. También se lo entiende como un simple contenedor de las prácticas sociales. A lo sumo, se convierte en un “espejo” de los fenómenos sociales que buscamos estudiar. El diagnóstico del geógrafo Michel Lussault es claro sobre estos puntos, al señalar que “las ciencias humanas y sociales, que a menudo lo reducen [al espacio] a una simple superficie de proyección de los fenómenos sociales, no consideran importante su estudio metódico... [sin embargo] es imposible pensar las sociedades sin tomar en cuenta su dimensión espacial” (Lussault, 2015, 10).

Asumir una perspectiva genealógica ha significado apropiarse críticamente de la propuesta teórico-metodológica de mirar la historia de los espacios como la historia de los poderes (Foucault, [1979] 2010; Cavalletti, 2010). Por ello, este trabajo se ha centrado en analizar las formas y relaciones espaciales que han asumido y mediante las cuales se han construido distintos modos de ejercicio de poder en/desde la ciudad.

Al focalizarse en las relaciones de poder discursivas y no discursivas que hacen posible un “estilo de vida” y “un espacio”, esta aproximación genealógica ha asumido tres principios metodológicos que han sido sintetizados por Edgardo Castro (2004, 228), a saber, mostrar las relaciones de discontinuidad/continuidad que las estructuran; dar cuenta de la especificidad que las atraviesa; y, por último, poner en escena las condiciones externas de aparición de las prácticas discursivas y no discursivas mediante las cuales se han configurado los distintos regímenes de poder, los espacios y los estilos de vida.

A pesar de sus claras divergencias, la propuesta genealógica posestructuralista de “mirar la historia de los espacios como la historia de los poderes” tiene filiaciones con otros abordajes metodológicos críticos que han buscado problematizar las relaciones entre espacio, historia y poder. Por ejemplo, David Harvey, traduciendo algunas discusiones marxistas al ámbito geográfico, ha pensado no solo las reorganizaciones espaciales que

producen las dinámicas de acumulación/desposesión del capital, sino que ha postulado a la ciudad en sí misma como “un gran libro del tiempo y de la historia, que proclama en cristal, ladrillo y cemento quién sujeta las riendas del poder” (Harvey, 2014, 163).

Estas preocupaciones convergentes se enmarcan en el “giro espacial/geográfico” (Foucault, 2010; Harvey, 2014; Lindon, 2007) desarrollado en las ciencias sociales y humanas, dentro del cual se ha considerado al espacio como un mecanismo que tiene una participación activa en la configuración de los fenómenos sociales, así como en la administración de distancias y cercanías a nivel geográfico, racial, económico, migratorio y simbólico.

Entonces, aproximarse a los “espacios”, en plural, es adentrarse en las dimensiones históricas, materiales, imaginarias, discursivas, temporales y relacionales de los siempre cambiantes y persistentes regímenes de poder. Por ello, no se trata solo de estudiar “en” la ciudad, tal como sentenció Clifford Geertz¹⁴, sino de examinar cómo la ciudad y los procesos que allí se articulan *han llegado a ser*. En este sentido, he asumido la invitación de Andrés Salcedo y Austin Zeiderman, quienes postulan lo siguiente:

“Al enfocar nuestras miradas en el objeto *de* la ciudad, quizás seamos capaces de ver precisamente *cómo* ésta llega a ser y entrar en nuestro ángulo de visión como un objeto. Pero para hacer esto, debemos permanecer atentos al hecho de que la ciudad es un producto, un artefacto físico y cultural, un lugar elaborado a partir de prácticas discursivas y materiales, algunas localizadas *dentro* de la ciudad y otras *por fuera* de ella —todas las cuales pueden ser estudiadas etnográficamente” (Salcedo y Zeiderman, 2008, 73).

De lo expuesto por Salcedo y Zeiderman me interesa destacar cuatro elementos metodológicos que permearán este trabajo. En primer lugar, la necesidad de exceder cierto “localismo metodológico”. Esto es pertinente porque San Miguel, más allá de la correlación de fuerzas locales, no ha sido un receptáculo vacío donde se han desplegado dinámicas

¹⁴ “Clifford Geertz alguna vez postuló la siguiente máxima metodológica: “Los antropólogos no estudian aldeas [...]; estudian en aldeas” (1973:22) [...] Al diferenciar la antropología en las aldeas de la antropología de las aldeas, la afirmación de Geertz también refleja la tendencia a reificar la “aldea” como el indiscutible contenedor espacial dentro del cual ocurre la investigación etnográfica, así como la renuencia de la antropología a comprometerse críticamente con cuestiones de lugar. Esto se hace aún más evidente cuando Geertz afirma: “Se pueden estudiar diferentes cosas en distintos lugares [...]. Pero eso no convierte al lugar en el objeto de estudio” (Geertz 1973: 22). Ahora, a casi treinta años de Geertz, la antropología parece tambalearse, sin saberlo y paradójicamente, hacia un aprieto similar en su estudio de un locus diferente: no la aldea, sino la ciudad” (Salcedo y Zeiderman, 2008, 66)

nacionales y supranacionales, sino que, como se ha dicho, se erige como un *locus* generativo de regímenes de poder locales, estatales y globales.

En segundo lugar, la pertinencia de trascender una concepción física del espacio. Esto implica prestar una atención minuciosa a la (re)producción, configuración y circulación de formaciones discursivas, de representaciones e imaginarios geográficos sobre San Miguel y México, sobre sus espacios y poblaciones. En otras palabras, implica poner en escena el rol constituyente de la cultura y sus vínculos con el espacio y el poder.

En tercer lugar, para pensar “cómo la ciudad llega a ser”, es necesario tener en cuenta la dimensión diacrónica de los espacios, los discursos y los procesos, pero también asumir las múltiples temporalidades que convergen y se superponen en una determinada coyuntura histórica.

Por último, en cuarto lugar y quizá el punto más importante, se trata de una propuesta metodológica que pone a la etnografía en el centro, lo cual me conduce al segundo punto metodológico de este apartado.

Por mi formación antropológica, desde un inicio decidí realizar una etnografía crítica que me permitiera aproximarme, a ras de suelo, a las prácticas, discursos y procesos de fronterización que, a mi entender, se construían entre grupos sociales a nivel espacial, simbólico y relacional en la ciudad.

Por ello me trasladé a San Miguel, donde residí entre marzo y diciembre de 2019. Vivir diez meses en la ciudad me pareció un tiempo prudencial para realizar mi investigación doctoral. Además, debía ajustar mi trabajo de campo por las pretensiones comparativas que en un inicio tuvo la investigación, pero también por los siempre apremiantes tiempos institucionales.

Por lo demás, coincido con James Ferguson (1999), quien, entre otros, ha buscado desestabilizar ese mito antropológico y colonial que sostiene que la prolongada permanencia en un lugar –casi siempre distante, como el que él analiza– permitiría revelar “comunidades coherentes” y mostrar con mayor precisión la “otredad” del “otro”. Eventualmente, si se cuentan con los recursos económicos necesarios y si no se está sujeto a los rígidos cronogramas académicos, uno podría pasar décadas en una ciudad, aunque esto no garantice ni siquiera haberla rozado. La etnografía, está por demás decirlo, excede

el tiempo que uno ha estado en campo o en archivo, pues las voces, las imágenes, las escenas y los distintos registros nos acompañan durante años.

Al estudiar, en distintas escalas y ámbitos, las relaciones entre “americanos” y “mexicanos”, pretendía romper con cierta obsesión disciplinaria proclive a focalizarse en un solo grupo que, por lo regular, se inscribe en lo que Trouillot ha denominado como el “nicho del salvaje” (Trouillot ([2003] 2011). Al fin y al cabo, me pregunto, ¿quién ha ocupado ese “nicho” y quién ha sido el “otro” en las relaciones históricamente situadas entre Estados Unidos y México? Focalizarme en las prácticas, narrativas y mecanismos de identificación y distanciamiento, de socialización y relegación, de distinción y diferenciación que se gestaban en las cotidianas relaciones intersubjetivas entre “americanos” y “mexicanos”, implicó dejar de lado las fronteras que se trazaban entre los propios estadounidenses o entre los americanos y los “mexicanos más ricos”¹⁵.

Por otro lado, siguiendo a Laura Nader (1975), la investigación se presentó como una oportunidad para estudiar etnográficamente “a los de arriba”. Digo esto metafóricamente, porque exploré los desplazamientos, las experiencias y las reubicaciones de los migrantes del “norte” en ciudades del “sur global”, como San Miguel. Pero también lo digo porque este trabajo se adentró en las estrategias (económicas, espaciales migratorias, raciales y morales) que, en contextos de pérdida de estatus, estos actores han

¹⁵ Las distinciones y jerarquías entre los propios estadounidenses que residen en la ciudad son múltiples. Por ejemplo, como se verá en las páginas siguientes, una de las más importantes es la frontera que se traza entre “gringos buenos” y “gringos malos” Otras distinciones son de índole geográfica y económica, pues el lugar de residencia en la ciudad habla del estatus social. Así, se establecen diferenciaciones entre los americanos que residen en el centro urbano y en las colonias contiguas de mayor plusvalía, los que residen en las colonias un poco apartadas del centro, los que viven en *gated communities* y los que residen en las comunidades alejadas un poco distantes de la ciudad (con excepción de quienes están próximos al Santuario de Atotonilco, otra zona connotada). También se establecen diferenciaciones de acuerdo al estilo de vida cosmopolita, a los viajes que se realizan al interior y exterior de México, o a si se tiene una propiedad en Estados Unidos y otra en San Miguel, a si se tuvo que vender todas las propiedades para reubicarse en la ciudad, o los que solo pueden rentar un pequeño departamento dentro o en las afueras de la urbe. Existen otras distinciones según la ciudad y el país donde se reubican los expatriados. Por ejemplo, desde la perspectiva americana, San Miguel es una ciudad vinculada al arte y a la Cultura con mayúscula, mientras que Lago de Chapala es vista como una localidad donde van gringos “juerguistas” y desclasados. Los americanos también suelen diferenciarse de los “mexicanos ricos” de diversas maneras. Una de ellas tiene que ver con la administración de la servidumbre. Constaté que algunos americanos de clase media que residen en la ciudad han sentido el menosprecio de los “americanos ricos”. Algunos pensaban que en ese menosprecio se filtraba una carga racial.

desplegado para restituir una posición de autoridad y privilegio, pero en las ciudades receptoras latinoamericanas. Aproximarse etnográficamente a “los (migrantes) de arriba” significó poner en el centro a las (geo)políticas de la desigualdad.

En la ciudad identifiqué y seleccioné espacios de interacción entre jubilados estadounidenses y miembros de la sociedad local. Quizá el más importante de ellos, como se verá, fue la “biblioteca de los gringos”, una asociación civil fundada a mediados del siglo pasado por la comunidad estadounidense, a la cual asistí desde la primera hasta la última semana.

Allí se me abrieron las puertas hacia otros espacios –privados, públicos y no gubernamentales¹⁶–, donde conjugué la observación participante, la escritura cotidiana de mi diario de campo, la realización de entrevistas semiestructuradas y el registro permanente de conversaciones informales. Allí, además, accedí a un *corpus* textual y visual producido por instituciones y expatriados estadounidenses desde hace ochenta años. En aquel lugar también comencé a relacionarme con varios ciudadanos y ciudadanas estadounidenses que, con el tiempo, me contaron sus experiencias y sus vidas, y me contactaron con otros expatriados (muestreo ‘bola de nieve’). En un sentido literal, acercarme a la Biblioteca significó adentrarme en un universo complejo e infinito.

La mayoría de americanos con los que platiqué en la Biblioteca y en otros espacios urbanos viven de forma permanente o semipermanente en la ciudad y, además, se autodefinen como personas de la “clase media estadounidense”. Conversé con maestros de escuela, profesores universitarios, oficinistas, periodistas, agentes de bienes raíces, meseros, tasadores de arte, escritores, editores audiovisuales, antropólogos, administrativos,

¹⁶ Otros sitios de interacción cotidiana a los que acudí fueron las conversaciones entre locales y extranjeros de la Extensión San Miguel de Allende de la Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad León – UNAM. También asistí a las Tertulias Culturales, con temas de interés local, realizadas en la Biblioteca Municipal por el grupo “Caminando por las Calles de San Miguel”. Frecuenté algunos restaurantes, ONG’s y sitios de recreación, como “Vía Orgánica”, “Mercado orgánico”, “Los Milagros”, “Hanks”, “La luciérnaga”, entre otros. Acudí asiduamente a otros espacios urbanos como la Plaza Central, Parque Juárez, el Instituto Allende, Fabrica La Aurora (galería de arte). Hice recorridos urbanos por todas las colonias de la ciudad y demás lugares y fraccionamientos en las que viven estadounidenses y locales, o exclusivamente estadounidenses. Además, en medio del trabajo de campo, vi la necesidad de analizar espacios digitales de interacción y conflicto, como los grupos cerrados de Facebook “Expats & Locals in San Miguel de Allende” y “San Miguel de Allende Civil List”. El análisis de estos espacios virtuales fue clave durante la pandemia. También asistí a tours urbanos como “Houses and gardens”, que consiste en visitas guiadas a casas de estadounidenses.

modistas y ex trabajadores en empresas de servicios tecnológicos, entre otras profesiones y oficios. Todas y todos eran adultos mayores que se habían retirado de la vida laboral.

En estas conversaciones me llamó la atención la frecuente distinción que los propios americanos trazaban entre los “gringos buenos” y los “gringos malos”. Los “gringos buenos” eran “ellos”, con quienes yo platicaba, es decir, quienes mostraban interés en aprender el castellano, quienes buscaban socializar y relacionarse con “mexicanos” y “latinos”, y quienes pretendían abrirse a la “cultura mexicana”. Por su parte, los “gringos malos” serían los que solo frecuentan a otros estadounidenses, los que no están interesados en aprender el idioma, quienes no buscan relacionarse con los mexicanos y los que viven prácticamente en un mundo amurallado. Me acerqué, entonces, a los “gringos buenos” de una clase media blanca estadounidense adulta mayor, que, por distintos motivos y como si fuera un mandato geográfico, se reubicó en San Miguel de forma definitiva o indefinida.

En este marco, me aproximé a las prácticas, discursos y procesos multiescalares de fronterización entre “americanos” y “mexicanos” a partir de tres unidades analíticas. Cada unidad analítica aborda una de las múltiples dimensiones que definen al espacio, pero también está en diálogo con las otras unidades y dimensiones.

La primera unidad analítica aborda las dimensiones histórico-materiales del espacio y su rol constitutivo y constituyente en la configuración de diferentes regímenes de poder. ¿Por qué vemos lo que vemos? ¿Por qué San Miguel se convirtió en una ciudad de turismo patrimonial y no en una ciudad industrial? ¿Por qué los americanos arribaron a esta urbe y no a otras pequeñas ciudades, como Celaya o Dolores Hidalgo, que están a pocos kilómetros? ¿Por qué en el “Corazón de México” habita una de las colonias más numerosas de estadounidenses del país?, son algunas preguntas que guían esta unidad.

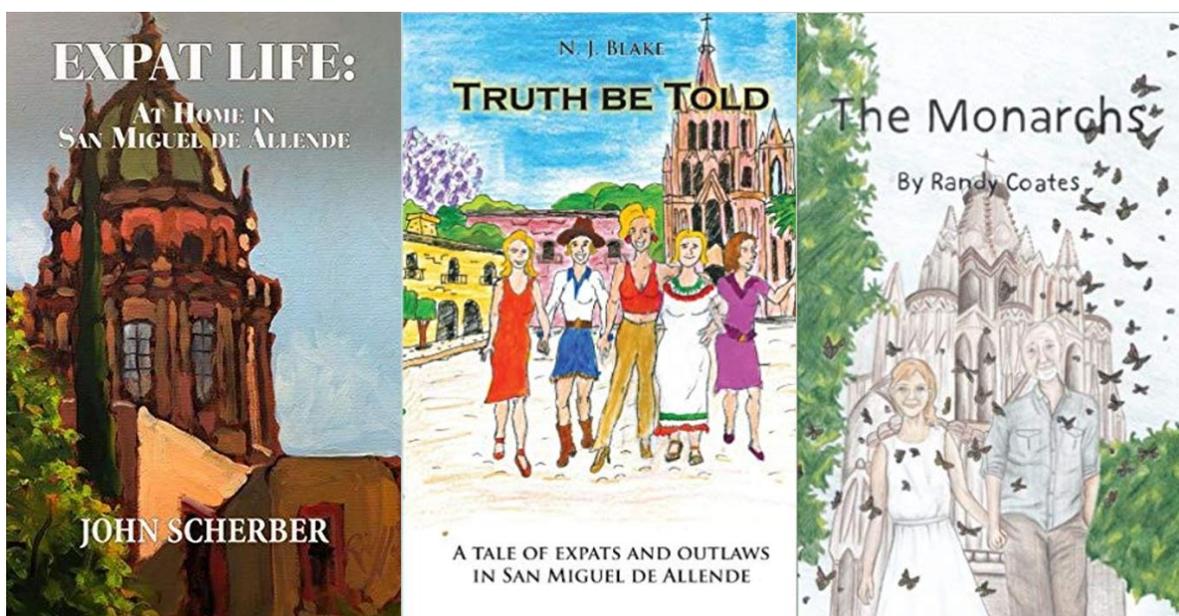
Para aproximarme a esta *ontología histórica del espacio* desplegué una estrategia genealógica y etnográfica que articuló y analizó registros disímiles, pero complementarios –leyes, instituciones, estadísticas, decretos, conocimientos eruditos, proyectos gubernamentales mexicanos y estadounidenses, autobiografías de los patriarcas de la urbe, voces de actores nacionales y extranjeros, historiografías locales y nacionales, intervenciones urbanas y patrimoniales, viñetas etnográficas, mapas, flujos migratorios, cambios demográficos, entrevistas, fotografías, entre otros materiales de trabajo.

Mediante esta aproximación he buscado captar el acoplamiento conflictivo de distintos proyectos de gobiernos de poblaciones que tenían al espacio sanmiguelense como un elemento generativo y he trazado un análisis de los procesos que condujeron a la interacción sistémica entre espacios y poblaciones que estaban geográficamente dispersos.

La segunda unidad analítica aborda las dimensiones simbólicas/imaginarias del espacio y su rol constituyente en las prácticas y discursos de fronterización. Debido al carácter histórico de la inmigración estadounidense en la ciudad, la producción de narrativas acerca de San Miguel y México se presenta como un proceso estable por cerca de ochenta años. De hecho, un conjunto heterogéneo de sujetos e instituciones estadounidenses han producido relaciones textuales y visuales que se han encargado de simbolizar, de una forma muy particular, al espacio y a la población local y nacional. Dentro de esta unidad analítica, exploré la *producción histórica de estos imaginarios geográficos*.

El *corpus* que nutre a esta unidad está compuesto por autobiografías, memorias personales, novelas, guías de viaje, reportajes periodísticos, documentales, poemas, fotografías, pinturas y ensayos producidos desde hace ocho décadas (**Ver Imagen 4**).

Imagen 4.- Libros escritos por expatriados americanos desde/sobre San Miguel



Fuente: Ilustración personal a partir de las portadas de los libros, 2021

Estas narrativas son una suerte de “memorias migrantes”, escritas mayoritariamente en inglés, que han circulado, se han consumido y poseído en Estados Unidos. De aquí que haya sido necesario adoptar una perspectiva multilocal que se hiciera cargo de “la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo y espacio difusos” (Marcus, 2001, 111).

Estas narrativas son similares o equivalentes al fotorreportaje de la Revista Life con el cual inicié esta introducción. Además, constituyen, siguiendo a Edward Said (2014, 84), “conocimientos de segundo orden” –sentidos comunes, mitologías–, es decir, son el contrapunto, complementario y estructurante, de los conocimientos considerados positivos y científicos.

Sin embargo, esta unidad analítica también está atravesada por un abordaje etnográfico que se preocupó, en primer lugar, por realizar una breve etnografía sobre este “archivo migrante” y, en segundo lugar, por rastrear las formas en que estos imaginarios geográficos median las experiencias de los jubilados americanos que se han reubicado en los últimos años en la ciudad.

Por último, la tercera unidad analítica aborda las dimensiones relacionales/interaccionales del espacio y su rol constituyente en las prácticas y discursos de fronterización a nivel cotidiano. Dentro de esta unidad, abordé las prácticas y narrativas de diferenciación, aproximación y distanciamiento social que se producen en las interacciones habituales entre americanos y mexicanos en distintos espacios de la ciudad.

La comunidad estadounidense se ha reubicado en todo el municipio, pero principalmente en las áreas urbanas centrales; además, ha fundado históricamente Asociaciones Civiles y Organizaciones No Gubernamentales para realizar actividades de beneficencia para la población local; en la misma línea, la migración “norte-sur” se ha caracterizado por ser una migración por “estilo de vida”, tendiente a consumir un conjunto de servicios (entretenimiento, gastronomía, domésticos, ocio, salud, entre otros). Con frecuencia, las personas mexicanas locales están ubicadas estructuralmente en el polo antagónico pero complementario del “estilo de vida americano” al sur de la frontera. Esto ha hecho que las interacciones urbanas entre “americanos” y “mexicanos” sean cotidianas, pero también a veces conflictivas.

Para analizar la *(re)producción de fronteras cotidianas* adopté una estrategia etnográfica que me permitió aproximarme, desde adentro y desde abajo, a las relaciones grupales en un contexto de globalización asimétrica. Seleccioné como unidad de observación participante a las “Conversaciones entre Amigos”, un espacio interactivo que se abrió desde 1975 dentro de la Biblioteca Pública de San Miguel. En este escenario, procuré salir de los “instantes etnográficos” para captar las múltiples escalas en las que operaba la construcción de fronteras cotidianas entre grupos sociales.

A pesar de ser analizadas por separado, las unidades analíticas están imbricadas entre sí y cada una de ellas está atravesada por una dimensión genealógica y etnográfica. A través de este posicionamiento metodológico –híbrido, crítico y complementario– he pretendido, siguiendo a Didier Fassin (2018, 47-50), escapar a las “delimitaciones disciplinarias” para así revelar las condiciones de emergencia y perdurabilidad de una configuración urbana paradigmática; pero también para trazar, mediante escenas etnográficas significativas, ciertas persistencias renovadas, conflictos y tensiones sedimentadas que han sido captados mediante la construcción de una siempre frágil e inestable familiaridad con modos de pensar y actuar que están espacialmente estructurados.

Creo que uno de los riesgos de las discusiones metodológicas, como ha señalado Carlo Ginzburg (2010), es caer en “ficciones teleológicas” que convierten al sinuoso y azaroso camino transitado en destino. Mi trayecto solo se ha hecho inteligible luego de varios años de trabajo en el tema y ha estado marcado por recomienzos, desvíos, renunciaciones, insistencias, variaciones, afortunados encuentros, contradicciones y agotadoras reescrituras.

Quizá el desplazamiento metodológico más importante fue asumir que el enfoque genealógico me permitía “ver” algo que la etnografía no podía captar, y que la etnografía me permitía acercarme a dimensiones que estaban obturadas para la genealogía. Asumir esta “metodología pendular” tuvo implicaciones profundas que seguramente rebasarán el ámbito concreto de esta investigación. He procurado problematizar algunos de estos “desvíos” en el cuerpo de la investigación, mientras que otros, inevitablemente, los desarrollaré en otras páginas y en otro momento.

He titulado a este apartado “la frontera como método” no solo como una alusión a los nudos problemáticos, a las zonas analíticas liminales y a los cruces metodológicos que estructuran esta tesis, sino porque, al igual que Sandro Mezzadra y Brett Neilson, estoy

convencido de que un posicionamiento fronterizo es el que “nos permite cruzar las divisiones disciplinarias y geográficas y adoptar un ángulo verdaderamente global y poscolonial” (Mezzadra y Neilson, 2017, 35).

Sin embargo, el título también responde a mis experiencias durante más de cuatro años en México. Para los mexicanos soy un extranjero, originario de un país del que se desconoce casi todo, incluso, en ocasiones, su ubicación geográfica dentro de América Latina. También he sido encasillado como “centroamericano”, como “salvadoreño” o como un “turista académico” más. Para los “gringos” soy un “latino”, un “brown”, un “no americano” o un “mexicano” más.

Con esto no quiero hacer alarde de mis (falsas) credenciales de subalternidad, sino exponer cierta zona nebulosa, pendular, indefinida y fronteriza en la que de manera constante he sido ubicado, independientemente de mi “lugar de enunciación”: esa tentación egotista, fetichizada y en apariencia disidente que, haciendo un experimento *in vitro* de uno mismo, tiende a extenderse en las ciencias sociales y humanidades como parte de un espectáculo académico que pone en el centro de la escena a la intimidad problematizada del investigador.

En lugar de ello, sin desconocer las geopolíticas de conocimiento y el lugar de América Latina como un simple proveedor de “casos”, he procurado hacer una investigación que produzca un conocimiento profundo, imaginativo, complejo y significativo, que escarbe en algunos puntos ciegos y no problematizados del “occidentalismo” que permea algunos trabajos realizados por tantos latinoamericanistas.

Por lo demás, como ha señalado Beatriz Sarlo, se sabe que la prerrogativa de los latinoamericanos es la de trabajar en los pliegues que se nutren de todas las tradiciones: “la soltura de [ser] un marginal que hace libre uso de todas las culturas” (Sarlo, 2015, 17).

Ruta de lectura

He dividido la investigación doctoral en tres capítulos y un apartado final, donde retomo algunas reflexiones tejidas a lo largo del trabajo.

En el primer capítulo, titulado *La ciudad mestiza: espacio, población y poder en San Miguel de Allende*, analizo los procesos que, desde la primera mitad del siglo XX, han

configurado a la ciudad como un espacio indisociable de regímenes de poder de carácter local, nacional y global.

Específicamente, en esta sección entiendo a San Miguel como una espacialidad inmanente a dos proyectos divergentes de gobierno de poblaciones que, a pesar de los años, creo que aún proyectan su larga sombra en la ciudad. Por un lado, exploro su rol en la configuración del Estado Mestizo mexicano posrevolucionario (Lund, 2017). Por otro lado, analizo su papel en el ascenso de Estados Unidos como superpotencia global tras la segunda guerra mundial (Harvey, 2005).

A pesar de sus radicales diferencias, sostengo que estos proyectos tuvieron un nudo de articulación en común: la reubicación transnacional de ciudadanos estadounidenses. Esta reubicación, además, es analizada como una manifestación sintomática de la externalización de la “frontera de fronteras”, pero también como un proceso que configuró a la ciudad como una zona de contacto global.

A partir de este análisis diacrónico, desarrollo analíticamente dos procesos que han mostrado una persistencia renovada, a saber, la migración “norte-sur” y la gentrificación racialmente estructurada (eugénica espacial) de la ciudad.

En el segundo capítulo, titulado *La travesía retrospectiva: imaginarios geográficos ‘americanos’ sobre México y San Miguel*, muestro que el arribo paulatino y permanente de estadounidenses a la ciudad implicó el despliegue de un modo particular de simbolizar al espacio y a la población a partir de su inscripción en coordenadas temporales, económicas, sociales y raciales.

Inicio con una etnografía del “archivo migrante” para luego analizar las geografías imaginarias de un amplio *corpus* compuesto por autobiografías, memorias personales, crónicas, novelas, guías de viaje, reportajes periodísticos, mapas, poemas, fotografías, pinturas y ensayos realizados desde hace más de ochenta años por instituciones y expatriados estadounidenses.

El análisis de estas memorias migrantes está dividido en dos grandes apartados. En primer lugar, analizo el rol de la frontera mexicano-estadounidense en los imaginarios geográficos y en las figuraciones (económicas, raciales, temporales, corporales) que se han producido sobre San Miguel y México. En segundo lugar, estudio el lugar del “otro” en el “estilo de vida americano”.

Para finalizar este capítulo, analizo una escena-relato etnográfico que me fue transmitido durante mi trabajo de campo en la ciudad. Mediante esta aproximación postulo que los imaginarios geográficos no son construcciones fantasiosas que se desvanecen en el aire, sino mediaciones que regulan las interacciones sociales en San Miguel. Con esta articulación entre imaginarios geográficos y vida cotidiana pretendo realizar dos pequeños aportes. El primero, ligado al campo de los estudios urbanos, muestra el rol generativo y productivo de lo “inmaterial” en la materialidad misma de la ciudad y sus relaciones sociales y espaciales. El segundo, vinculado a los debates críticos sobre raza y racismo, evidencia que la movilidad “norte-sur” es una estrategia eficaz de construcción de autoridad, pues la “raza” tiende a posicionarse como una capital más estable en contextos de pérdida de estatus social y económico.

Por último, el tercer capítulo, titulado *Fractales de frontera y estructura cotidiana de la desigualdad*, constituye un análisis de las complejas interacciones sociales entre “americanos” y “mexicanos” que se gestan diariamente en la ciudad. Allí narro la escena etnográfica de un conflicto producido en la “biblioteca de los gringos” para examinar los trabajos de fronterización (Thorne, 1993), es decir, las operaciones simbólicas, físicas, discursivas y relacionales que, en momentos de división grupal, se ponen en juego para reconstruir los maleables límites de las filiaciones y diferenciaciones grupales.

Con el fin de oscilar desde un interaccionismo simple hacia la comprensión de las interacciones como fenómenos estructuralmente complejos, configuré un ejercicio polifónico y narrativamente fragmentario. Esto me permitió mostrar que los trabajos de fronterización, lejos de ser un paréntesis espacio-temporal, constituyen un entramado histórico-social-espacial que está refractado en varias esferas de la vida urbana. En otras palabras, intento mostrar que los trabajos de fronterización son acontecimientos que, en múltiples dimensiones y escalas, no dejan de acaecer.

Cierro la investigación con un apartado reflexivo más que concluyente. Allí, luego de mostrar brevemente los devastadores efectos de la pandemia en los adultos mayores que viven en Estados Unidos, delinearé algunos hallazgos, planteé algunas preguntas y esbozo algunas aporías de la investigación.

Escribí los capítulos entre San Miguel, Ciudad de México y Quito, en medio del confinamiento obligatorio por la pandemia. Su estructura y contenidos cambiaron con el

tiempo, pero en gran medida responden a aquella imagen paradigmática de la Revista Life con la que inicié esta introducción. Si se la contempla con detenimiento, allí están condensados los procesos que he buscado iluminar mediante las modulaciones de mi escritura.

CAPÍTULO 1

La ciudad mestiza: espacio, población y poder en San Miguel de Allende

*San Miguel de Allende, hogar de extranjeros por 70 años,
hogar de españoles y sus hijos por casi 500 años
y hogar de los pueblos indígenas por miles de años
Cómo podemos estar en esta tierra,
Nuestra y no realmente nuestra.*

Judith Jenya, (2014, 40)
Poema titulado "Expat".

Una multitud anónima se había tomado el corazón de la ciudad. La habitual música de los mariachis, los vagabundeos de las mojíngangas y las conversaciones que solían tejerse en las bancas de hierro forjado, bajo los tupidos laureles, habían sido reemplazados por ese rumor social, nervioso, que siempre antecede a un evento esperado. Cientos de hombres y mujeres circulaban de un lugar a otro por las calles céntricas que rodean la Plaza Principal. Zigzagueaban, esquivándose, en medio del sol reverberante, devorador, de un medio día de abril. El desfile de semana santa, donde se escenifica la pasión de cristo, había dado lugar a otra procesión, me refiero a esa cofradía turística, profana e infinita, que se atropellaba, inquieta, sin saciarse del arte de capturar fotografías, de registrar experiencias: momento donde el paisaje urbano se funde con lo autobiográfico.

Llegué a San Miguel de Allende porque me dijeron que acá residía una colonia de estadounidenses. Llegué a la ciudad en semanas de fiesta, cuando había un hervidero de gente y un calor agobiante. ¿Existe un momento adecuado para acercarte a una ciudad que te es prácticamente desconocida? Imposible saberlo.

Si San Miguel es conocida como el "corazón de México", la Plaza Principal (El Jardín) sería, por decirlo de algún modo, su arteria más importante. Una arteria que está enterrada en medio de un complejo arquitectónico patrimonial que opera como un museo a cielo abierto. Allí, por ejemplo, está la Parroquia San Miguel Arcángel, ícono monumental de la urbe, que ha sido tantas veces reformada y restaurada para darle el aura de estar suspendida en el tiempo. Por sus características —neogóticas para algunos y 'gothique' para otros—, la Parroquia rompe con la 'imagen virreinal' que ha intentado cultivar la

ciudad. Pero esto, a decir verdad, suele carecer de importancia para el ojo de algunos viajeros. Al pie de la iglesia, las *selfies* no cesaban. “Parece un castillo de *Disneyland*, pero en rosado”, susurró al paso alguien de la multitud.

¿Cómo se ha producido lo que vemos? ¿Por qué San Miguel es una meca turística y no se convirtió en una ciudad industrial? ¿Por qué en el “corazón de México” palpita, como si fuera su marcapasos, esta muchedumbre proveniente de diversos lugares del país, del continente y del mundo? ¿Cómo se volvió una ciudad atractiva para esos otros turistas, los ‘turistas residenciales’, tal como se conoce a los expatriados estadounidenses que se han reubicado en la urbe? ¿Qué procesos los han llevado hasta aquí, a las calles céntricas de esta pequeña ciudad del Bajío?

David Harvey afirma que “el paisaje del centro de la ciudad es un gran libro del tiempo y de la historia, que proclama en cristal, ladrillo y cemento quién sujeta las riendas del poder” (Harvey, 2014, 163). ¿Qué puede decir el centro de San Miguel acerca de los cambios en los regímenes de poder a lo largo del tiempo y de la historia?

Hasta hace algunas décadas, el centro urbano aglutinaba al poder político, religioso y aristocrático de la ciudad. Allí, por ejemplo, residían los remanentes de las familias de abolengo, pero también estaba el Palacio Municipal, cuyas funciones fueron removidas hace unos años a la periferia urbana. Ahora el primer cuadrante del centro es un cascarón vacío, por donde los paseantes circulan y consumen, de millones de formas diferentes, una experiencia o una mercancía, que para estos efectos son indistinguibles. En el centro de la ciudad ahora está el infaltable Starbucks, los restaurantes de ‘autor’, las sucursales bancarias de Banamex y Santander, las tiendas de suvenires, el Museo Allende, los hoteles de lujo y otros tantos lugares consagrados a antiguas y nuevas variantes de poder. Han sido tan significativos los cambios producidos en el mismo espacio urbano que parecería que se trataran de dos ciudades distintas, que solo están unidas por el mismo nombre.

En el centro todo tiene la misma tonalidad. Los negocios y las edificaciones que circundan la Plaza Principal poseen esa estética uniforme que distingue y a la vez indiferencia a una ciudad patrimonial mexicana. Se trata, si se quiere, de un parque temático colonial pintado con variaciones de amarillo y rojo que, combinados, homogeneizan cromáticamente a toda la urbe a pesar de su irreductible fragmentación. De no ser por los diminutos rótulos que cuelgan en las fachadas, daría lo mismo entrar a una

cafetería de franquicia internacional o a un museo, ingresar a una tienda de moda o a un restaurante de comida mexicana, donde la patria y el paladar se confunden. El centro –y la ciudad en sí misma– es un teatro de paradojas, la espacialización de un oxímoron, una catedral del ocio. Si no, ¿por qué en el “corazón de México”, lugar donde se fraguó la independencia, ciudad mestiza por excelencia, habita una de las colonias más numerosas de estadounidenses?

Para orientarme en medio de la multitud, de la uniformidad y del desconocimiento, tuve que conseguir un mapa. Abriendo una grieta en el gentío que se movía en oleadas, acudí a una pequeña oficina de turismo, último residuo de las funciones municipales extirpadas del centro. Allí me entregaron folios con información de la ciudad y cartografías urbanas que promocionaban *walking tours* por las galerías de arte, por la ruta de las iglesias, por los restaurantes, por las capillas de indios, por las ruinas prehispánicas, por las haciendas y por las casas más bonitas del centro urbano.

Los folletos repetían incesantemente la misma información sobre la urbe. Hablaban de los habitantes ilustres, de los galardones recibidos, de los puntos de quiebre históricos y de los lugares que, sí o sí, hay que visitar. Como Tamara, la ciudad imaginada por Ítalo Calvino (2018, 28-29), San Miguel, desde un inicio, te hacía repetir los mismos discursos, te decía todo lo que debías pensar acerca de ella y cómo debías entenderla: mientras uno la visita, no hace más que retener y repetir los términos en que ha sido definida, caracterizada, periodizada y descrita. ¿Se puede conocer la ciudad bajo esta envoltura de signos o es más adecuado intentar captar su despliegue, su circulación en la historia, su conversión en sentido común? ¿Existe el riesgo de despedirse de la ciudad sin haberla conocido?

En los cuadernillos turísticos me llamó la atención una persistencia temática. En la ‘línea de tiempo’ de San Miguel se establecía con insistencia un momento refundacional a partir del cual la ciudad se habría transformado en lo que es. En un folletín, por ejemplo, se afirmaba que “a principios del siglo XX estaba a punto de convertirse en un pueblo fantasma” y, a renglón seguido, se señalaba que en los años “30’s y 40’s se da el surgimiento artístico provocado por la llegada de artistas como David Alfaro Siqueiros y promotores como Stirling Dickinson” (Secretaría de Turismo, 2019). El resto era historia, o, mejor dicho, historia convertida en destino. Desde entonces la ciudad habría renacido y se habría convertido en “patrimonio cultural de la humanidad” (2008), en “el mejor destino

para visitar” (2013), en “la mejor ciudad de México, Centro y Sudamérica” (2016), en “la mejor ciudad del mundo” (2017, 2018), en “la mejor ciudad pequeña” (2018) y en “la capital americana de la cultura” (2019). Este conjunto de galardones habría sobrevenido luego de un réquiem. Esta destrucción creativa de la ciudad estaba resumida en un folletín turístico, en un género menor, en un material de segunda mano.

Estas narraciones sobre el ‘desierto’ y su ‘semilla’, revisadas con rapidez en medio de la multitud anónima, adquirieron con el tiempo una significación diferente. Las operaciones de desertificación simbólica, como han mostrado Enrique Rajchenberg y Catherine Heau-Lambert (2008), han atravesado la historia latinoamericana desde el régimen colonial español hasta los procesos de formación de los Estados-nación en el siglo XIX y XX. Dichas operaciones habían justificado la ocupación y la conquista de las “tierras baldías” por nuevos pobladores, pues se trataba de externalizar la frontera civilizatoria hacia aquellos espacios donde habitaban lo “anómico” y lo “barbárico”¹⁷.

Esta producción social y simbólica del “espacio vacío”, no obstante, también se puede hallar en el corazón de algunos procesos urbanos contemporáneos, puesto que las figuraciones de áreas urbanas “desocupadas”, “obsoletas” y “degradadas” tienden a justificar dinámicas de “regeneración”, “rescate”, “aburguesamiento” y/o “gentrificación”, lo que con frecuencia suele derivar en la “limpieza” y la sustitución poblacional.

En la intersección de estas reflexiones, en el pliegue abierto entre el discurso mínimo y masivo del folletín turístico y las inferencias más académicas, la figuración de San Miguel como “pueblo fantasma” –que, paradójicamente, llegó a mí en medio de una procesión turística– fue adquiriendo otro aspecto y debía ser comprendida bajo otra luz.

En este marco, siguiendo la propuesta teórica de mirar la historia de los espacios como la historia de los poderes (Foucault, [1979] 2010; Cavalletti, 2010), en este capítulo se analizan los procesos que, desde la primera mitad del siglo XX, han configurado a la ciudad de San Miguel de Allende como un espacio constitutivo y constituyente de regímenes de poder de carácter local, nacional y global.

¹⁷ En la época colonial, como apuntan Rajchenberg y Heau-Lambert (2008), la actual región del Bajío mexicano, donde ahora se ubica San Miguel de Allende, era considerada un “desierto” habitado por chichimecas nómadas y salvajes. De hecho, el septentrión mexicano fue el espacio desde el cual la frontera civilizatoria se extendió hacia el norte, hasta la frontera con Estados Unidos.

Específicamente, en esta sección se entiende a San Miguel como una espacialidad inmanente a dos proyectos divergentes de gobierno de poblaciones. Por un lado, se explora su rol en la configuración del Estado Mestizo mexicano posrevolucionario (Lund, 2017); por otro lado, se analiza su papel en el ascenso imperial estadounidense tras la segunda guerra mundial (Harvey, 2005).

A pesar de sus radicales diferencias, estos proyectos tuvieron un nudo de articulación: la reubicación transnacional de ciudadanos estadounidenses. Mientras que, en los años treinta y cuarenta del siglo pasado, la mestizofilia nacionalista posrevolucionaria que se configuró localmente concibió a esta migración como una población regenerativa en términos raciales, económicos, estéticos y urbanos, el ascenso imperial estadounidense tras la segunda guerra mundial encontró una “solución espacial” para una población considerada excedentaria, me refiero a los excombatientes y veteranos de guerra americanos. Ambos proyectos eran inviables sin una dimensión espacial y, como se verá, San Miguel ocupó de forma accidental este “vacío”.

En última instancia, el abordaje situado de esta coimplicación entre espacio, población y poder pretende dar cuenta de la configuración de la ciudad, desde mediados del siglo pasado, como una novedosa “zona de contacto” global, es decir, como un espacio “donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación [...]” (Pratt, 2010, 32).

Si bien es cierto que, en varios países latinoamericanos, durante el siglo XXI, han proliferado “zonas de contacto” con similitudes estructurales –me refiero, sobre todo, a las urbes en las que los jubilados estadounidenses se han reubicado en las últimas décadas–, San Miguel constituye un caso paradigmático porque anticipa procesos usualmente concebidos como “contemporáneos” y porque condensa parte de la historia de/entre México y Estados Unidos durante el siglo XX y XXI.

Esta consideración será relevante para el desarrollo de tres ejes que estructuran este apartado, a saber, la migración “norte-sur” de estadounidenses, la externalización de la frontera mexicano-estadounidense y la elitización/expulsión espacial en la ciudad. El análisis genealógico y etnográfico del complejo despliegue de estos tres procesos en dos constelaciones epocales –a mediados del siglo XX y en las primeras décadas del siglo XXI–

permitirá hacer visible un entramado de relaciones de poder donde “raza”, economía, espacio y migración se intersectan.

En lugar de hacer un resumen de la historia urbana local, he optado por una aproximación que permita captar “las prácticas materiales y discursivas localizadas que llegan a ser el objeto de la ‘ciudad’” (Salcedo y Zeiderman, 2008, 73) en las dos coyunturas históricas indicadas. En otras palabras, más que trazar una contextualización teleológica y superficial –donde me limitaría a repetir los términos, periodizaciones y caracterizaciones con los que la ciudad ha sido definida–, he buscado realizar un montaje que, a mi modo de ver, permita captar la diacronía y sincronía de los tres procesos que buscan ser analizados, para así dar cuenta de su persistencia renovada en la actualidad, o, si se quiere, de la anacronía de lo “contemporáneo”.

Este montaje, entendido como una epistemología crítica y un principio metodológico¹⁸, busca arrojar nuevas luces sobre la migración “norte-sur”, sobre la gentrificación urbana y sobre la externalización de la frontera mexicano-estadounidense. El montaje también alude a la articulación de los diferentes registros que alimentan este capítulo. Me refiero a materiales de trabajo divergentes como autobiografías, leyes, relatos de vida, mapas, trabajos académicos, proyectos políticos, artículos periodísticos, historia oral, estadísticas, historiografías, entre otros insumos.

Mediante el particular ensamblaje de estos diferentes órdenes de la realidad urbana se ha buscado producir una interpretación imaginativa acerca de las relaciones globales, nacionales y locales de poder que se han tejido en/desde la ciudad, así como establecer vínculos iluminadores entre procesos sedimentados y contingentes. Para ello se ha entendido a la ciudad no como una unidad autocontenida, sino como un proceso dinámico que condiciona y está condicionado por la articulación de cambiantes relaciones de poder (locales, estatales y geopolíticas) que se producen dentro y fuera de ella.

El origen de esta problematización fue el asombro provocado por esas líneas que hablaban de un pueblo fantasma no nato, leídas en medio de una multitud anónima. Este recorrido a contrapelo inicia en aquella coyuntura histórica, pues allí se identifican las

¹⁸ Para una discusión minuciosa sobre las implicancias epistemológicas, teóricas y metodológicas del montaje, ver Benjamin, Walter (2018), “Iluminaciones”; Buck-Morss, Susan (2014), “Walter Benjamin, escritor revolucionario”; Didi-Huberman, Georges (2019), “Arde la imagen”; Sarlo, Beatriz (2011), “Siete ensayos sobre Walter Benjamin”.

condiciones de emergencia de procesos que aún proyectan su larga sombra en el mundo actual.

1.1.- *Ghost town*: el *horror vacui* y la conjuración de los muertos

La historia de San Miguel, repiten con insistencia los libros y las voces, tuvo un punto de quiebre en las primeras décadas del siglo XX, ya que la pequeña localidad pudo haberse convertido en un pueblo fantasma.

Prácticamente no hay registro escrito u oral que no haga referencia a esta bisagra espacio-temporal. Los guías turísticos, los habitantes y sus memorias, los trabajos académicos, los folletos promocionales, pero también la historiografía local, no han hecho más que consolidar, reproducir y enriquecer la mitología en torno a esa figura que Robert de Gast (2009, 32), en su libro “The World of San Miguel de Allende”, denomina como la “*ghost town*”. Los relatos sobre la desertificación son inabarcables, sin embargo, su circulación transgeneracional y su permanente puesta en escena son las que la han posicionado como parte medular de un régimen de verdad.

Los datos censales de la época muestran que, efectivamente, la ciudad expulsó población desde 1910 hasta 1930, pues osciló de 10.547 a 8.716 habitantes (INEGI, 2011). No obstante, durante 1940 y 1950 hubo un imparable repoblamiento que se mantiene hasta hoy. ¿Qué procesos hicieron que San Miguel se convirtiera, en pocas décadas, en un polo de expulsión y atracción poblacional? ¿Qué dinámicas permitieron el “renacimiento” de una ciudad que corría el riesgo de convertirse en un “espacio desértico”?

Durante las primeras tres décadas del siglo XX, las élites locales sanmiguelenses posicionaron una idea de “crisis” ante la ruptura del orden que sostenía a la ciudad señorial. De modo general, esta “crisis” se produjo por las repercusiones de la Revolución de 1910.

A pesar de que se ha subvalorado la incidencia que la Revolución tuvo en la localidad (De la Maza, [1939] 1972, 134), estudios recientes (Correa, 2006, 156) han mostrado que las transformaciones producidas en San Miguel entre 1910 y 1940 fueron profundas. Esto se evidencia en la modificación de la estructura territorial¹⁹ y sus impactos

19 Para 1930 el municipio registraba aproximadamente 250 fincas y grandes ranchos. Una década más tarde el paisaje se modificó con la instauración de 29 ejidos y 745 propiedades rurales (Correa, 2006, 156).

en la reorganización de la división desigual del espacio, en la alteración de las relaciones de trabajo, en la mutación de los vínculos patrimoniales entre estamentos sociales y en la reconfiguración de los mandatos consuetudinarios que regían las relaciones entre la ciudad y las amplias zonas rurales. A su vez, la idea de “crisis” fue una respuesta ante las disposiciones de reestructurar las relaciones entre la Iglesia y el Estado en aquel “paraíso cristiano” (Mojica, [1956] 1959, 328), ya que estas afectaban intereses económicos, territoriales y educativos. Por ello emergió la Guerra Cristera²⁰, que abarcó a casi todo el Bajío, incluyendo a San Miguel.

Promovidos y contrarrestados a sangre y fuego, estos procesos mostraban que el antiguo orden de la ciudad cedía conflictivamente su lugar a uno nuevo, sin embargo, desde la mirada de las élites, también amenazaban con convertir a la ciudad señorial en una ruina extendida.

Imagen 5. San Miguel de Allende (30's - 40's)



Fuente: Autor desconocido

20 Los cristeros eran facciones pro-religiosas, caracterizadas por ser una resistencia armada en contra de la redistribución de la tierra y, por ello, contrarias a la ideología (pos)revolucionaria de la época.

En aquellos años tambaleó la posición jerárquica de clanes familiares que, según Roberto Lámbarri de La Canal, se caracterizaban por ser benefactoras de la sociedad local y nacional, pero también, y sobre todo, por tener “abolengo” (Lámbarri, 1986, 9). Los Landeta, de La Sota, de La Canal, Aldama, Sauto, Malo, Lámbarri, Allende, de la Gándara, Díez de Sollano, entre muchas otras familias que “enseñorearon la comarca”, formadas “por aquellos venidos de España”, “que hicieron suya la población” y que veían “el campo como fuente de vida tranquila y apacible” (Lámbarri, 1986, 5), fueron afectados por los cambios epocales y compartían la sensación de disolución de las fronteras sociales, étnicas y territoriales que sostenían la jerárquica sociedad local²¹.

La idea de “crisis” fue una operación política e ideológica que hizo legible las mutaciones cotidianas y estructurales que enfrentaban las élites locales. La posibilidad de convertirse en un “pueblo fantasma”, aquel *horror vacui*, fue un mecanismo que codificó y proyectó sus experiencias concretas dentro de un escenario distópico. La equivalencia entre “crisis” y “desertificación”, no obstante, tuvo eficacia simbólica porque permitió apelar a una idea de plenitud que estaba en el pasado, me refiero al San Miguel del régimen colonial y de la etapa post-independentista, con su supuesta magnificencia económica, comercial y arquitectónica, donde el apellido y el parentesco eran marcas de prestigio y distinción.

Las élites locales apelaron a un capital que, a pesar de todas las transformaciones, aparentemente era más fijo e inalterable: su abolengo, es decir, una marca de distinción racial y económicamente estructurada que solo podía ser adquirida por herencia sanguínea, pues se trataba de un patrimonio legado por sus antepasados hispánicos.

“Todos tenemos abolengo –dice Lámbarri– pero aplicándola al sentido que la sociedad da a la conducta de una familia y sus descendientes por los bienes que se otorgan a la comunidad de una u otra forma [...], las familias van formando generaciones que surgen y desaparecen, quedando solo en el recuerdo las personas que se distinguieron por sus acciones y en el olvido las que nada hicieron para sí, para sus familiares y aún para sus semejantes” (Lámbarri, 1986, 8-9). Las familias sanmiguelenses de abolengo podían tener

21 El trabajo de Lámbarri es un recorrido, desde el siglo XVIII hasta inicios del XX, sobre los lazos endogámicos de consanguinidad y parentesco que unían a las familias que “tuvieron renombre o fortuna en San Miguel El Grande”. Es sintomático que este estudio finalice en 1930.

sus “prietitos en el arroz” (Lámbarri, 1986, 9), pero, desde los imaginarios paternalistas, raciales y tutelares que las regulaban, su herencia no podía ser puesta en tela de juicio.

La herencia de su linaje se materializaba en la ciudad misma, en su arquitectura civil y religiosa, en su traza hispano-colonial, en su historia como sitio donde se fraguó la independencia de México. Así se promovió un lento, sostenido y aún vigente proceso de museificación urbana, embanderado por algunas familias locales que no huyeron de la ciudad (los Zavala, los Rocha, los García), pero también por nuevas élites económicas y artísticas como José Mojica, el peruano Felipe Cossío del Pomar y el estadounidense Stirling Dickinson, quienes se aglutinaron en torno a la Sociedad de Amigos de San Miguel de Allende, una Asociación Civil fundada en 1937.

Así, tras las operaciones de desertificación simbólica, se convocó a los muertos de abolengo y a su legado para revitalizar la urbe. El “renacimiento” de San Miguel se basó en la capacidad otorgada a los espectros coloniales y a la heráldica independentista para rescatarla de su virtual desaparición. Francisco de la Maza, el canónico historiador de San Miguel de Allende, cuya voz se filtra en otras voces y relatos, lo decía claramente en 1939:

“La pródiga ciudad diseñada por las pálidas manos de un monje franciscano, encumbrada por el oro de altos, nobles y humanísimos caballeros, engrandecida por la gesta heroica de sus hijos, cuna de héroes y santos, artistas y sabios, contempla orgullosa su pasado y disfruta su gloria. Su presente también es valioso y su futuro se augura risueño. **¡Y allí está, el corazón de México, con su ambiente lleno de luz y colorido, en el cual parecen flotar aún las sombras de sus hijos muertos y persistir sus huellas en sus templos, en sus casas, en sus calles, en sus piedras...**”²² (De la Maza, [1939] 1972, 135).

Ante la “crisis”, las élites sanmiguelenses solicitaron auxilio a “los espíritus del pasado”, tomaron “sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz venerable y este lenguaje prestado” (Marx, [1852] 2003, 13), escenificar una mojiganga nostálgica que, paralelamente, exaltó y monumentalizó la violencia fundacional del régimen colonial y de la nación mexicana (Taussig, [1997], 2015, 96).

A través de la conjuración de los muertos de abolengo se pretendía que San Miguel se convirtiera en una tierra próspera, a la vez que se buscaba garantizar la perdurabilidad de la huella civilizatoria hispánica. Así, el espacio urbano permitió ir articulando el ascenso de

²² El subrayado es mío.

un Estado Mestizo que haría del patrimonio hispánico, del tutelaje indígena y de la inmigración tres principios de su economía de poder.

1.2- La ciudad mestiza

Este trabajo propone que en los años treinta y cuarenta del siglo XX la ciudad se vinculó al proyecto estructural, simbólico y material de formación del Estado Mestizo mexicano (Lund, 2017). En otras palabras, San Miguel se posicionó como un laboratorio territorial a partir del cual se forjaría una “cultura nacional” congregada alrededor de la figura modélica del mestizo. En una escala geográfica menor, como se verá, la pequeña urbe debía ser un núcleo espacial desde el que se fraguaría la quinta raza.

Este proceso fue embanderado inicialmente por la Sociedad de Amigos de San Miguel de Allende, una Asociación Civil compuesta por artistas, intelectuales y acaudalados emprendedores, mexicanos y extranjeros, movidos por intereses diversos. La Sociedad operó como una forma de gobierno privado directo, estableció sinergias con entidades federales y estatales, y abrazó los principios vasconcelistas de la “raza cósmica”. Su labor, como se ha dicho, se estructuró a partir de tres ejes claramente definidos, a saber, el patrimonio, la pedagogía indígena y la inmigración estadounidense. Debido a los objetivos que persigue esta investigación, se analizará brevemente los dos primeros ejes para dar mayor importancia al último.

1.2.1.- El dispositivo patrimonial

En los años treinta del siglo pasado, San Miguel fue un territorio prácticamente rural donde el 73% de la población residía en los ranchos y en las comunidades aledañas, mientras que el 23% restante vivía en el casco urbano. En el pequeño pueblo las dinámicas giraban alrededor de unos pocos negocios y servicios²³, mientras que la economía local estaba estructurada en torno a la agricultura y la ganadería, actividades predominantes en lo

²³ Diez tiendas de abarrotes, tres abogados, un ingeniero, un banco, tres farmacias, tres tiendas de ropa y una de zapatos, un hotel, una fábrica de jabones y una de textiles, además de algunos puestos dedicados a la fabricación de productos de hierro y estaño (Correa, 2006).

productivo e impositivo (Correa, 2006, 155-156). Las dinámicas políticas, religiosas y comerciales convertían al pequeño centro urbano en el núcleo de la vida local. Alejarse a unas cuadras de la plaza principal suponía distanciarse de la “vida civilizada”.

En las primeras décadas del siglo XX, según José Cornelio López (sf), las jerarquías entre estamentos sociales estaban claramente definidas en el municipio. En el pináculo de la sociedad estaban los descendientes de las familias españolas, los propietarios de las mejores haciendas de la región, pero también, aunque en menor medida, los exitosos comerciantes vinculados a familias de sacerdotes.

La brecha entre este estamento y el resto de la sociedad era abismal. En un peldaño muy inferior estaban las familias de artesanos, los escasos empleados de gobierno, algunos pequeños comerciantes, los trabajadores en las casas de los ricos y los obreros de la Fábrica de Hilados y Tejidos “La Aurora”, industria fundada en 1900 que llegó a emplear a cientos de personas y que, tras noventa años de funcionamiento, se convirtió en una lujosa galería de arte.

Por su parte, en la jerarquía más baja estaban los pobres de la ciudad, es decir, la mayoría de la población municipal: la “peonada”, la “indiada”, el campesinado, la “población más oscura”, a quienes, en medio de la fractura de las fronteras de la ciudad señorial, se les comenzó a exigir el uso de pantalón para ingresar al centro urbano sino querían ser penalizados económicamente.

A pesar de las densas interacciones entre estamentos sociales²⁴, las diferencias jerárquicas también se construyeron espacialmente. Además de los lugares exclusivos de sociabilidad elitista -como el Teatro Ángela Peralta y los diversos clubes sociales-, los espacios públicos también estaban marcados por una clara división económica y racial²⁵.

²⁴ “El tren de vida de estas familias [terratenientes y de abolengo] los obligaban a tener gran número de personas a su servicio: ama de llaves, recamareras, cocineras, nodriza, pilmama o niñera, mozo de estribo, cochero, etc. Los ricos, propietarios de haciendas requerían administradores, escribanos, mayordomos, vaqueros, ordeñadores y muchas personas más. Las ricas familias disponían de maestra de piano para las jóvenes doncellas y maestros de primeras letras, tanto para las niñas como para los varoncitos” (López, s.f.)

²⁵ Un ejemplo elocuente de esto fueron los rituales de cortejo que se realizaban en la plaza principal. El ritual de cortejo suponía dividir la plaza en su parte interna -donde circulaba la “gente decente”- de su parte externa -donde se ubicaban los “rancheros de sombrero”. En la parte interna de la plaza las jóvenes circulaban en el sentido de las agujas del reloj, mientras que los jóvenes “decentes” lo hacían en sentido contrario, todo ello hasta establecer un contacto que pudiera derivar en una conversación más formal en una de las bancas internas del parque. Este “círculo mágico” era una de las formas públicas y espaciales a través de las cuales, como relata Kris Rudolph (2017, 7), se expresaba y construía la segregación de clase y raza en la ciudad.

Sin embargo, los tiempos estaban cambiando. Debido a la “crisis” local producida por dinámicas endógenas y exógenas²⁶, se apuntalaron estrategias para salir del declive económico y para estabilizar las fronteras que se desdibujaban por la creciente irrupción de los “otros” en la ciudad.

Frente a los discursos de una ciudad decadente y derruida, se construyó la idea de una urbe patrimonial, artística y cosmopolita. Esta nueva ciudad se abriría paso sin pisotear las ruinas, ya que los vestigios monumentales de la colonia y la independencia se convirtieron en tótem y fetiche tanto en la urbe como en la nación.

Como han mostrado Sonia Lombardo (1997) y Víctor Delgadillo (2016), en los años posrevolucionarios se reivindicó estatalmente la herencia colonial hispánica en el intento por construir una homogénea identidad cultural. La preservación y valoración de algunos monumentos históricos en detrimento de otros -la supremacía del legado hispano-colonial sobre lo prehispánico- permitió fijar en el espacio urbano las filiaciones hereditarias, raciales y culturales del Estado-nación, pero también constituyó una “imposición ideológica de los valores culturales de grupos dominantes a los subalternos” (Lombardo, 1997). San Miguel, junto a Taxco, Guanajuato y Puebla, formó parte de este proceso.

En consonancia con las primeras legislaciones federales sobre protección patrimonial dispuestas en el período posrevolucionario²⁷, la Sociedad de Amigos de San Miguel convirtió a la ciudad en objeto de reflexiones e intervenciones profundas que planteaban toda una reingeniería poblacional y espacial.

Como muestran sus estatutos²⁸, la Sociedad ancló su gestión en la “conservación” y “restauración” de un puñado de residencias y calles con el fin de devolver el aire colonial a la ciudad; su misión fue realizar “obras de servicio social, salubridad y embellecimiento de la población” (Mojica, [1956] 1959, 332); y, también buscó convertir a la ciudad en

²⁶ Los efectos de la reforma agraria, del movimiento cristero, del declive económico de las élites locales y los impactos de la Gran Depresión en la producción y exportación mexicana de granos.

²⁷ Ley sobre Conservación de Monumentos Históricos y Artísticos y Bellezas Naturales de 1914; Proyecto de Ley de sobre Conservación de Monumentos, Edificios y Templos y Objetos Históricos o Artísticos de 1916; Ley sobre Protección y Conservación de Monumentos y Bellezas Naturales de 1930; Ley sobre Protección de Monumentos Arqueológicos e Históricos, Poblaciones Típicas y Lugares de Belleza Natural de 1934.

²⁸ Sus objetivos fueron: realizar gestiones para que San Miguel, por sus antecedentes históricos y arquitectónicos, sea declarada monumento nacional, a fin que conserve su carácter típico; conservar, restaurar y mejorar sus joyas históricas, arquitectónicas y el aspecto general de la ciudad; estimular las aptitudes artísticas de los artesanos de la población; difundir la cultura y procurar el esparcimiento de todas las clases de la sociedad; cooperar con agrupaciones de beneficencia (De la Maza, [1939] 1972).

santuario (pedagógico-civilizador) de ocio y esparcimiento “para todas las clases sociales”, por medio de funciones teatrales, conferencias, exposiciones y conciertos que se ceñían a los gustos de las élites letradas, cosmopolitas y económicamente poderosas aglutinadas en la Sociedad.

Tal fiebre patrimonialista logró sus primeros resultados en 1939, cuando la ciudad fue reconocida como “Pueblo Típico”. Dicha efervescencia se afianzaría en el siglo XX y XXI, cuando San Miguel fue declarada “Zona de Monumentos Históricos” en 1982, “Pueblo Mágico” en 2002 y “Patrimonio Cultural de la Humanidad” en 2008.

Como se ve, la persistencia renovada de las racionalidades e intervenciones patrimoniales es un elemento estructural que atraviesa la historia de la ciudad. En la segunda década del siglo XXI, las nociones de “conservación”, “restauración” y “embellecimiento”, trazadas en los años treinta del siglo pasado, mantienen su eficacia material y simbólica, sin embargo, han sido complementadas y aglutinadas bajo la retórica de “dignificación espacial”, lo que ha supuesto procesos integrales de higienización visual, social, espacial y económica de ciertas zonas urbanas, sobre todo populares²⁹.

Dichas intervenciones, lejos de estar focalizadas, ahora manejan una lógica expansiva. El Decreto 292 de 1939, por el cual se declaró a San Miguel como una “población típica”, buscaba proteger y conservar el minúsculo espacio urbanizado, así como las construcciones religiosas y civiles de tal perímetro.

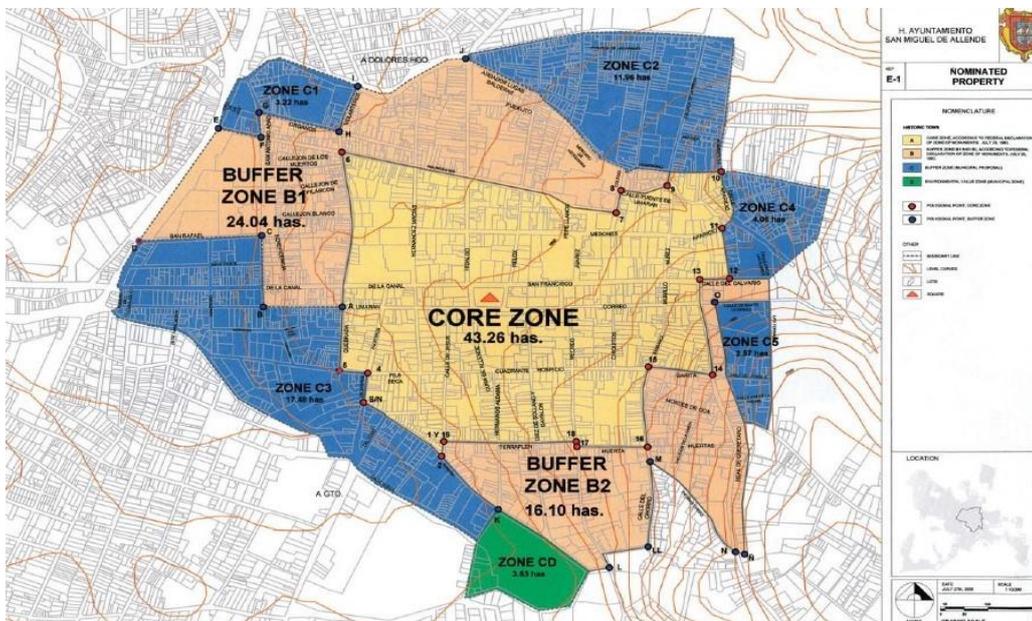
En 1982, con la declaración de la ciudad como Zona de Monumentos Históricos, el perímetro patrimonial se amplió, ya que alcanzó un área de 0.75 kilómetros cuadrados, conformada por 68 manzanas que albergaban “edificios con valor histórico” construidos en el siglo XVI al XIX.

En 2008, con la declaración de la ciudad como Patrimonio Cultural de la Humanidad por parte de la UNESCO, el área patrimonial llegó a superar exponencialmente

29 Ejemplo de esto es el caso de la Avenida Guadalupe y la reubicación de los negocios populares que allí se asientan. La “dignificación espacial” fue el eufemismo municipal utilizado en 2019 para turistificar esta zona popular que articula el casco urbano con las comunidades. Esta intervención expande el perímetro patrimonial de la UNESCO hacia el límite trazado por el decreto de la “Zona de Monumentos Históricos”.

los límites de los perímetros urbanos anteriores³⁰ (Ver Mapa 2) y también incluyó al Santuario de Jesús Nazareno de Atotonilco, ubicado en un área rural.

Mapa 2.- Perímetro urbano patrimonial de San Miguel de Allende (2008)



Fuente y elaboración: Ayuntamiento San Miguel de Allende y UNESCO.

De igual forma, las reglamentaciones y parámetros de “salvaguarda patrimonial” que en un primer momento fueron iniciativa de la Sociedad de Amigos en conjunción con las primeras regulaciones federales³¹, ahora son lógicas celosamente normadas, impulsadas y

30 Esta lógica expansiva es visible en el programa municipal “Échale una mano a tu barrio” que consiste en pintar las fachadas de las casas con colores de la paleta cromática que define a la ciudad. Este proyecto se implementa en lugares que son visibles para los viajeros, inmigrantes y turistas.

31 En su larga historia de patrimonialización, las prácticas y discursos de “protección” y “conservación” han estado acompañadas de restricciones sociales y espaciales. De hecho, algunas prohibiciones estipuladas en el Decreto de 1939 mantienen su vigencia en la vida práctica hasta la actualidad. En 1939, por ejemplo, se prohibieron todas aquellas manifestaciones que “desmeriten la apariencia típica o tradicional de la población”, pero también todas aquellas intervenciones que “no vayan de acuerdo con el estilo o carácter arquitectónico general de la ciudad”. Entre ellas caben destacar: 1) “No podrán llevarse a cabo, dentro de la ciudad, construcciones que no estén de acuerdo con el estilo arquitectónico de la misma”; 2) “Tampoco podrán llevarse a cabo obra alguna de reconstrucción, restauración o reparación que no vaya de acuerdo con el estilo o carácter arquitectónico general de la ciudad”; 3) “No se podrán fijar anuncios, avisos o carteles fuera de los lugares que para ese objeto señale la Junta de Vigilancia”; 4) “Se prohíbe establecer kioscos, templetas, ‘puestos’ o cualesquiera otras construcciones permanentes o provisionales cuando por ellos se desmerite la apariencia típica o tradicional de la población”, entre otros (Periódico Oficial, 15 de junio de 1939).

vigiladas por decenas de instituciones locales, nacionales y supranacionales³², pero también por agrupaciones civiles que asumen y defienden la idea de una ciudadanía patrimonial.

Asimismo, si lo que se trataba de preservar en los años treinta fue el “carácter típico” de la ciudad –su sello monumental hispánico, religioso e independentista–, hoy por hoy aquel discurso conservacionista ha oscilado hacia el concepto de “autenticidad”. La “autenticidad” no como un atributo natural y ni siquiera histórico, sino como un parámetro técnico-científico que, en tanto marca de excepcionalidad, es un elemento que debe ser probado “en cuanto al diseño, material, confección, hechura o medio ambiente del sitio nominado” (UNESCO, Declaración de San Miguel de Allende, 2005).

Estas oscilaciones desde la “conservación” hacia la “dignificación espacial”, desde lo “típico” hacia lo “auténtico”, desde las intervenciones focalizadas hacia las dinámicas integrales centrífugas, desde el gesto benefactor de las élites locales de abolengo hacia una red de relaciones entre discursos, leyes, enunciados científicos, arquitecturas, instituciones, medidas administrativas y acciones técnicas, han hecho que el patrimonio se configure a nivel local como un dispositivo espacial de poder (Foucault, 2011, 49).

Este dispositivo patrimonial, activado en un contexto posrevolucionario, ha operado en la ciudad como una narrativa totalizadora capaz de instituir y regular la imaginación social y comunitaria, como una técnica para gestionar poblaciones y espacios locales, como una herramienta disciplinaria con la potencia de producir subjetividades políticas y domesticar comportamientos (Salgado, 2008). Sin embargo, dado que su surgimiento se articuló con miras a una reactivación económica, también ha operado como un capital simbólico colectivo (Harvey, [2001] 2014) que ha sido capaz de atraer ingentes flujos económicos y poblacionales. De hecho, actualmente la mayor fuente de ingresos del municipio es la economía turística, la cual está estructurada alrededor de un perímetro urbano patrimonial que representa el 1.1% del territorio municipal, y que emplea a más del 60% de la población ocupada en alguna actividad económica (INEGI, 2011).

El dispositivo patrimonial emergió como una respuesta urgente a la idea de “crisis” posicionada por las élites locales y estuvo en consonancia con el proceso de formación del Estado Mestizo posrevolucionario y su reivindicación de la herencia colonial-hispanista.

32 Comisión Local para Preservar el Patrimonio, Comité para la Conservación de San Miguel, Asociación de Tradicionalistas, Consejo Turístico Municipal, INAH, CONACULTA, SECTUR, UNESCO, entre otros.

Sin embargo, la revitalización de la ciudad también se articuló a un proyecto pedagógico, racial y migratorio que buscaba hacer de San Miguel la cosmópolis del mestizaje.

1.2.2.- Eugénica estética y tutelaje indígena

El despliegue de la Ciudad Mestiza también se basó en una dimensión eugénica, estética y pedagógica, dirigida a la población indígena sanmiguelense. Quien estuvo a cargo del proyecto fue Felipe Cossío del Pomar, un pintor y exiliado peruano, descendiente de una acaudalada familia cosmopolita y miembro de la Sociedad de Amigos de San Miguel.

Antes de su primer viaje a Europa, las referencias de Cossío del Pomar sobre México eran exiguas. Esto cambió en 1911, cuando conoció a Diego Rivera en París, quien lo deslumbró por su “erudición sorprendente”, por su “convicción revolucionaria”, pero sobre todo porque “representaba honrosamente al tipo cabal de la ‘Raza Cósmica’ de la que nos habla Vasconcelos. Cualidades, defectos y personalidad sin parecido a ningún otro grupo étnico del mundo” (Cossío del Pomar, [1974] 2017, 16). Rivera lo insertó en un circuito masculino y culto de mexicanos, por ello en 1930 conoció al propio José Vasconcelos en Argentina. “Vasconcelos avivó mi deseo de visitar la tierra azteca –dice Cossío del Pomar–. Me faltaba conocer la pulpa, el país que producía esa clase de hombres. Vasconcelos, estudioso de nuestro mestizaje cultural, autor de esa sorprendente tesis de la “raza cósmica”, me hizo entrever las fuentes de dónde provenía la fuerza humana que había hecho posible la Revolución Mexicana” (Cossío del Pomar, [1974] 2017, 22).

Cossío del Pomar visitó México y San Miguel de Allende en 1926, y se radicó en la ciudad en 1937. Allí, inspirado por los máximos representantes del nacionalismo posrevolucionario mexicano, fascinado por el lugar que el Arte ocupaba en la formación de la nación mestiza, desatendiendo las sugerencias de reubicar su proyecto pedagógico en Coyoacán, Taxco o Cuernavaca, Felipe Cossío del Pomar, junto a otros miembros de la Sociedad de Amigos, fundó en 1938 la Escuela Universitaria de Bellas Artes de San Miguel de Allende (EUBA), un espacio desde el cual se formaría al sujeto modélico de la nación – el mestizo– y se crearía un nuevo tipo de ciudad –la cosmópolis artística de la raza cósmica.

Desde una visión ilustrada, liberal e hispanista, el programa educativo de la EUBA contempló una pedagogía dirigida a sectores populares, sobre todo artesanos indígenas. El

trabajador indígena local, en su mayoría otomí, fue representado institucionalmente como un sujeto colectivo homogéneo, pues era “sobrio, inteligente, orgulloso, independiente sin soberbia”. Estos atributos, sin embargo, no eran naturales, sino que habían sido legados por las élites locales que huyeron de la ciudad. “Cuando, por razones económicas –dice Cossío del Pomar ([1974] 2017, 40)–, la clase alta de San Miguel El Grande emigró, legó su educación, sus modales y discreción a los habitantes. El indígena con su estupenda sensibilidad, asimiló, junto con las costumbres, honradez y rectitud moral”. La concepción del indígena como un receptáculo vacío y pasivo lo hacía proclive al tutelaje y a la pedagogía, pues su atributo natural era la sensibilidad para la asimilación, el resto de cualidades habían sido socialmente construidas y legadas.

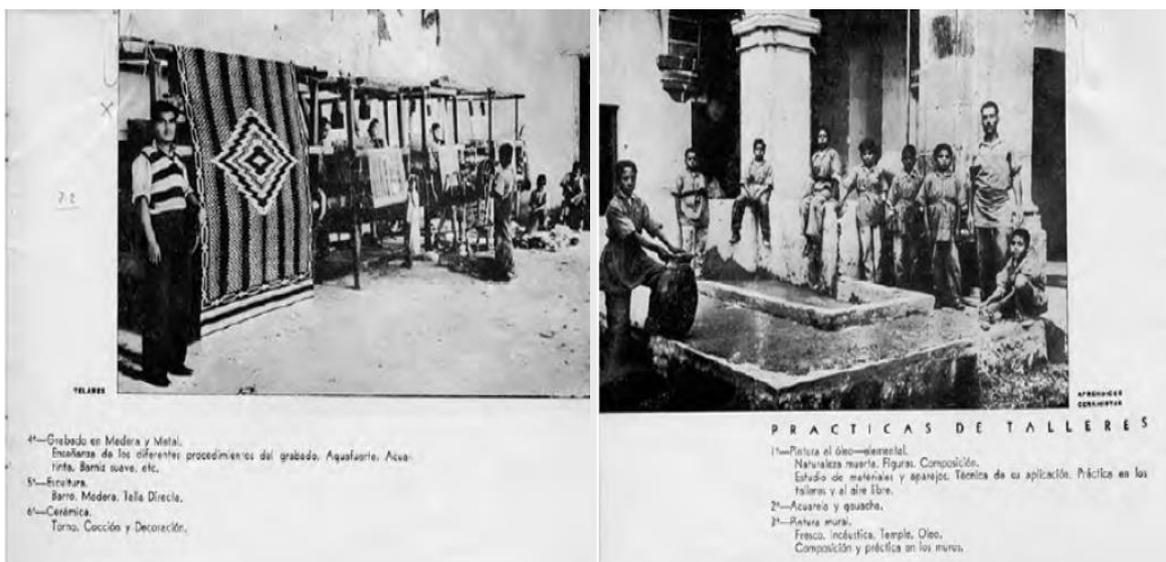
Estas aptitudes manuales, mentales y morales de albañiles, canteros, herreros y jorongueros fueron concebidas como una forma de tradición y reliquia local y nacional que había que preservar (Rufer, 2016), pues corría el riesgo de extinguirse por “el alcohol y la pobreza”. Ante la salida de sus caciques, “los admirables artesanos” se habrían abismado en la incertidumbre y “quedaron en espera de mejores tiempos” (Cossío del Pomar ([1974] 2017, 40). Desde la visión paternalista que estructuró el programa educativo, la espera era otro de los atributos endosados a los indígenas, pues ellos solo aguardaban el advenimiento de nuevos amos y de nuevos tiempos. Así, el “indígena” operaba como un sustantivo que designaba una alteridad irredenta, encarnaba una temporalidad (pasada) y un atributo bicéfalo (la docilidad y la asimilación).

En este contexto, la EUBA fue sinécdoque de un proyecto que conjugaba en futuro a la nación mexicana, al indígena y a la propia ciudad del Bajío. “Todo era futuro –dijo Cossío del Pomar al entonces presidente Cárdenas para persuadirlo de aceptar el proyecto pedagógico–. Era futuro el impulso que podía dar a la ciudad una escuela que partiera del pueblo, del indio educado desde niño para convertirse –según sus aptitudes– en artista o artesano, sin descuidar la parte moral de su educación” (Cossío del Pomar ([1974] 2017, 47). Todo era futuro, además, porque “había materia prima para llevar el sentimiento popular al rango de las Bellas Artes. ¿Qué mejores maestros para pasar la antorcha de la tradición a manos menos temblorosas?” (Cossío del Pomar ([1974] 2017, 44).

La redención del indígena a través de la pedagogía artística y estética promovida por la EUBA, así como la extracción de sus saberes para que pasaran “a manos menos

temblorosas”, hundía sus raíces en el proyecto de re-racialización vasconcelista, el cual entendía que “El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina” (Vasconcelos, ([1925] 2003, 13). Para materializar este proyecto racial, Vasconcelos planteó la “ley de los tres estados”, donde lo “espiritual o estético” representaban el estado supremo, que solo se alcanzaría superando gradualmente los estados anteriores³³.

Imagen 6.- Propaganda de la EUBA (1940)



Fuente y elaboración: Escuela Universitaria de Bellas Artes. San Miguel de Allende, 1940.

Para Vasconcelos “el mundo del pathos estético” estaba más allá del bien y del mal, pues buscaba “seguir el sendero del gusto, no del apetito ni del silogismo” (Vasconcelos, ([1925] 2003, 22). Solo en la medida en que el indígena –junto a otros “tipos bajos de la especie”, como el negro o el feo– fuera inducido y socializado en la “belleza”, constituiría un “buen puente de mestizaje”.

“Tan pronto como la educación y el bienestar se difundan –decía Vasconcelos–, ya no habrá peligro de que se mezclen los más opuestos tipos. Las uniones se efectuarán conforme a la ley singular del tercer período, la ley de simpatía, refinada por el sentido de

33 El primer estado, el “material o guerrero”, buscaba resolver necesidades primarias. El segundo estado, el “intelectual o político”, se limitaba a imponer de conveniencias particulares y coyunturales

la belleza” (Vasconcelos, ([1925] 2003, 23). La educación estética era una exigencia para redimir al indígena y un requisito para la institución de la quinta raza. Se trataba de un proyecto racial y civilizatorio de nuevo cuño que fue abrazado por la EUBA.

En sus años iniciales, la EUBA ofertó varios cursos –pintura, escultura, fresco, litografía, entre otros. Para aprovechar sus “aptitudes”, la población indígena fue conducida a talleres de cerámica, tallado en madera y costura, ya que se entendía que esa era “su vocación”. Así, la “elección” del oficio estaba regulada estructuralmente por una división racial del trabajo artístico, mientras que la alteridad indígena se configuraba como la proyección racial de un deseo ilustrado.

Por la escasez de financiamiento federal y estatal, el programa pedagógico de la EUBA –del cual apenas queda como símbolo un mural inconcluso de Siqueiros– debía basarse en la autogestión económica. Por ello, en términos prácticos, se buscó atraer a estudiantes estadounidenses para que, al matricularse, dejaran recursos que permitieran financiar la formación indígena. En términos ideológicos y programáticos, el arribo de los estudiantes estadounidenses era parte de una estrategia racial que buscó materializar la *Universópolis* vasconcelista.

1.2.3.- La nueva *polis* de la raza cósmica

El proyecto construido en y desde San Miguel de Allende, a decir de sus ideólogos, no tenía antecedente alguno. Su novedad no radicó en las pretensiones civilizatorias de corte hispanista, patrimonial e indigenista, ni en la inscripción de las “tradiciones” populares dentro de lógicas museográficas o propagandísticas como mecanismo de construcción del estado mexicano posrevolucionario (López, 2015, 287)³⁴. Su peculiaridad consistió en sus intentos por configurar una cosmópolis artística a partir de la atracción de hombres y mujeres de todas las nacionalidades y “razas”, principalmente de Estados Unidos.

Se trataba de crear un laboratorio urbano en el que se difuminarían todo tipo de distinciones jerárquicas, ya que el *pathos* estético, como elemento seminal de la cohesión

34 Como ha mostrado López (2015), desde 1921, con la organización de la Exposición de Artes Populares, el las artesanías y tejidos indígenas fueron fundamentales en la promoción nacional e internacional de una “estética auténticamente mexicana” dentro de la formación del estado posrevolucionario.

social de la nueva raza, derrumbaría toda frontera trazada por criterios políticos, económicos, racionales, geográficos y raciales. En otras palabras, se trataba de “convertir la villa agonizante en Ciudad Universitaria”, de ver “la villa transformada en Centro de Arte”, de situar “en el corazón de México una Bauhaus representando la cultura hispanoamericana”, de imaginar “instalarse en la ciudad artistas de todas partes” (Cossío del Pomar, [1974] 2017, 49-50). San Miguel fue proyectada como tierra promisoría y sinécdoque urbana de la mestizofilia nacionalista, pues debía materializar la Universópolis que Vasconcelos imaginó edificada en las riveras del Río Amazonas:

“El mundo futuro será de quien conquiste la región amazónica. Cerca del gran río se levantará Universópolis y de allí saldrán las predicaciones, las escuadras y los aviones de propaganda de buenas nuevas. Si el Amazonas se hiciese inglés, la metrópoli del mundo ya no se llamaría Universópolis, sino Anglotown, y las armadas guerreras saldrían de allí para imponer en los otros continentes la ley severa del predominio del blanco de cabellos rubios y el exterminio de sus rivales oscuros. En cambio, si la quinta raza se adueña del eje del mundo futuro, entonces aviones y ejércitos irán por todo el planeta, educando a las gentes para su ingreso a la sabiduría. La vida fundada en el amor llegará a expresarse en formas de belleza” (Vasconcelos, ([1925] 2003, 19).

La entelequia vasconcelista, como todo proyecto racial estatalizado, se caracterizó por una dimensión espacial frecuentemente pasada por alto, ya que sus discursos e imaginarios raciales están planteados en clave geográfica³⁵. En este contexto, San Miguel debía cumplir la profecía ilustrada de aglutinar a poblaciones heterogéneas en una raza y en un espacio. Si Universópolis era el signo espacial sublimado del mestizaje, San Miguel debía ser su concreción territorial en tiempo presente. Su misión era “representar el nuevo espíritu de América” y “servir a la relación cultural de los pueblos de América” (EUBA, 1940).

En contraposición a la eugénica científica que en las primeras décadas del siglo XX primaba en Estados Unidos, San Miguel debía inspirarse en una eugénica estética que, de un modo u otro, también era abiertamente hiperracial. De hecho, este novedoso proyecto local de reingeniería espacial y racial se adscribía al pensamiento pan-eugenésico que en aquellos años era hegemónico en América Latina y el mundo, y que en México fue promovido y ejecutado a través de “políticas médico-higiénicas y demográficas

³⁵ Vasconcelos señaló que para tener “una idea de lo que sería ese emporio futuro de la raza cabal, que está por venir”, había que regresar la mirada a Río de Janeiro o Santos. Allí encontró ciudades con los recursos (naturales, climáticos, educativos, hidrográficos) ideales para su Universópolis. (Vasconcelos, 2003, 19).

centralizadas” (Reggiani, 2015, 75). Sin embargo, en este caso, la perfectibilidad de la raza y la creación de la Ciudad Mestiza dependían en gran medida de la favorable acogida que el proyecto tuviera en el extranjero, sobre todo en Estados Unidos.

Debido a la escasez de vías y a su escasa importancia en comparación con otras ciudades mexicanas, en las primeras décadas del siglo XX San Miguel estaba prácticamente borrada de los discursos visuales y textuales estadounidenses que hablaban sobre México y que frecuentemente marcaban las rutas, modelaban las miradas y mediaban las experiencias de los viajeros norteamericanos al sur de la frontera.

Sin embargo, en los años treinta y cuarenta del siglo pasado, la ciudad comenzó a hacerse legible para la “mirada americana”. Esto se produjo no solo porque en la propaganda de la EUBA dirigida a estudiantes e instituciones estadounidenses se hizo figurar a docentes como Rufino Tamayo o Diego Rivera (EUBA, 1940, 1942, 1943), ni tampoco se gestó únicamente mediante la invitación a reconocidos personajes para que promocionaran la ciudad universitaria en los altos circuitos artísticos e intelectuales nacionales e internacionales.

En realidad, hubo dos procesos decisivos para la inclusión de San Miguel en el “mapa mental” y territorial estadounidense. El primero de ellos fue la instauración del GI Bill, un programa estatal americano que promovió la reubicación transnacional de veteranos de guerra³⁶. El segundo fue el despliegue de una geografía imaginaria occidentalista y la fabricación de un “estilo de vida americano” de bajo costo, cosmopolita, artístico y aventurero al sur de la frontera³⁷. En otras palabras, fue necesario instituir un sistema de representación americano que inscribió al espacio y a la población mexicanos en particulares coordenadas temporales, territoriales, económicas, sociales y raciales. Este sistema, desplegado desde hace más de setenta años, es parte de una formación discursiva que año tras año se ha diseminado a través de novelas, revistas, reportajes, catálogos, autobiografías, *sketchbooks*, pinturas, fotografías, entre otros registros que han sido orientados para que circularan, se consumieran y poseyeran en Estados Unidos.

En 1938, además de los cincuenta chicos locales que se inscribieron en los talleres de trabajo artesanal, llegaron doce alumnos estadounidenses a la EUBA. Desde aquella

³⁶ En la siguiente sección se analizará este programa.

³⁷ El análisis de las geografías imaginarias americanas se realizará en el siguiente capítulo.

coyuntura histórica, San Miguel ha formado parte de los circuitos de movilidad humana y de las redes migratorias que van de “norte” a “sur” del continente. En un inicio llegaron jóvenes estudiantes; a partir de la instauración, en 1944, del programa estatal GI Bill, arribaron veteranos de guerra; a finales del siglo XX e inicios del XXI, miles de hombres y mujeres de la tercera edad, retirados de la vida laboral, se han reubicado residencialmente en la urbe. San Miguel, desde entonces, se convirtió en una “carrera americana”, sobre todo si se tiene en cuenta que el número de estadounidenses que residen en la ciudad osciló de unas decenas a cerca de 8.000 y 11.000 personas (Flores y Guerra, 2016, 188).

Imagen 7.- Estudiantes estadounidenses en San Miguel



Fuente y elaboración: Allan W. Kahn, 1963.

El arribo de las primeras generaciones de inmigrantes estadounidenses a San Miguel se dio en un contexto posrevolucionario marcado por la selectiva incorporación y exclusión de extranjeros. Estas xenofobias y xenofilias estatales se expresaron en políticas migratorias (Pérez Vejo, 2015), en políticas de naturalización (Gleizer, 2015) y en la construcción social de los sujetos migrantes como alteridades deseables o indeseables. La incorporación o exclusión de extranjeros –regulada por la idea de atributos y diferencias raciales, tanto en sus variantes culturales como biológicas– hizo que poblaciones de diferentes

nacionalidades sean consideradas positivas o nocivas para la homogeneización y consolidación del Estado Mestizo mexicano.

En otras palabras, siguiendo a Sayad (2008), las racionalidades selectivas de inclusión y exclusión de extranjeros durante la etapa posrevolucionaria estuvieron reguladas por una formación racial y política de corte nacional que, nutriéndose de discusiones científicas pan-eugenésicas que primaban en la época, se encargó de redefinir una estructura de alteridad donde los “otros” externos, en este caso extranjeros de diversas nacionalidades, podían adquirir o no la afiliación nacional, podían ser incluidos o excluidos de la *communitas*, dependiendo de si sus atributos raciales/culturales –estatal, social y científicamente contruidos– se ceñían o no a los guiones mestizófilos y nacionalistas de la época.

Esta matriz estatal racialmente estructurada se tradujo en aquella época en acciones concretas, como la coerción y expulsión de la población china (Adams, 2015), el asedio y la decretada inadmisibilidad de la población judía (Yankelevich, 2015) y los privilegios de naturalización otorgados a los exiliados españoles republicanos (1930-1940) por ser considerados una población asimilable al proyecto mestizófilo de raigambre hispanista (Gleizer, 2015, 155).

Si se tiene en cuenta que la ideología del mestizaje mexicano emergió para revertir los procesos de estigmatización e inferiorización hacia “el/lo” mexicano producidos por la sociedad estadounidense, sobre todo en sus ciudades fronterizas (Lomnitz, 2011; Lomnitz, 2016), ¿cómo explicar la paulatina llegada de inmigrantes estadounidenses a San Miguel desde el prisma racial del nacionalismo posrevolucionario? En otras palabras, si se tiene en cuenta que el mestizaje planteaba una apropiación reivindicativa del concepto de “raza” y que constituía una respuesta a las históricas asimetrías de poder entre Estados Unidos y México, ¿cómo entender el arribo de una inmigración estadounidense que, por la carga histórica de su afiliación nacional, era quizá incompatible con la formación del Estado Mestizo?

Algunos ideólogos del mestizaje, como Vasconcelos, concebían al “blanco estadounidense” y a su nación como figuras ambiguas, sujetas a un proceso de exclusión incluyente. La exclusión del estadounidense obedecía a la concreción histórica, es decir, a los conflictos territoriales, económicos, fronterizos, migratorios y raciales que habían

estructurado la relación bilateral entre México y Estados Unidos. Además, se cimentaba en una serie de cualidades negativas atribuidas a los “americanos” y a su nación, como la “arrogancia”, el voraz apetito materialista, su inclinación a la conquista, su propensión a la injusticia social y a la segregación de poblaciones consideradas inferiores.

Sin embargo, también se entendía que “La quinta raza no excluye, acapara vida; por eso la exclusión del yanqui como la exclusión de cualquier otro tipo humano equivaldría a una mutilación anticipada [...] Si no queremos excluir ni a las razas que pudieran ser consideradas como inferiores, mucho menos cuerdo sería apartar de nuestra empresa a una raza llena de empuje y de firmes virtudes sociales.” (Vasconcelos, ([1925] 2003, 20).

Así, el proyecto mestizófilo dejó abierta una puerta para la inclusión del “blanco del norte”. Esta inclusión se basaba en una representación idealizada que lo concebía como un disidente de su nación, como un sujeto que era capaz de renunciar a sus determinaciones sociales, económicas, raciales e históricas, pues se creía que “los mismos blancos, descontentos del materialismo y de la injusticia social en que ha caído su raza, la cuarta raza, vendrán a nosotros para ayudar en la conquista de la libertad” (Vasconcelos, ([1925] 2003, 20). Estos elementos se sumaban al hecho de que Estados Unidos era considerado, a pesar de todo, un símbolo de progreso, ya que América Latina debía al “norteamericano [...] gran parte de sus ferrocarriles, puentes y empresas” (Vasconcelos, ([1925] 2003, 20)³⁸.

Este proceso de exclusión incluyente del estadounidense dentro del proyecto nacionalista del mestizaje mexicano evidencia el carácter estructuralmente aporético de las históricas relaciones entre México y Estados Unidos. Se trataba de una antinomia a través de la cual se podía introducir dentro del cuerpo social mexicano a ciudadanos provenientes de una nación, la estadounidense, que era su polo opuesto en términos ideológicos, económicos y raciales, pero cuya incorporación selectiva, como muestra concretamente el

38 El proyecto de la Ciudad Mestiza construyó un nosotros-ideal que debía articularse con un ellos-ideal. Así suspendió toda conexión con la concreción histórica. Estas proyecciones periféricas y poscoloniales de la Utopía tuvieron eficacia porque lograron espacializarse, porque redefinieron fronteras simbólicas, raciales y geopolíticas, porque produjeron “efectos de estado” (Trouillot, [2003] 2011), y porque prefiguraron retóricas donde las relaciones de poder se disuelven, como las del multiculturalismo y la interculturalidad. En este marco, la Sociedad de Amigos fue una institución semejante al Estado, que produjo “efectos de estado” y que mantuvo relaciones con organismos y actores estatales, pero no era el “Estado”. La Sociedad de Amigos anticipó varias décadas una forma de gobierno que desde entonces tiene hegemonía en la ciudad y, desde los años noventa, en el país: la privatización y/o delegación de las funciones estatales.

caso de San Miguel de Allende, podía dar vitalidad al proyecto mexicano de eugenesia racial, urbana y económica.

Entonces, la admisibilidad de estadounidenses estaba avalada por los principales ideólogos del Estado Mestizo, quienes a su vez incidieron decisivamente en la configuración de la Ciudad Mestiza sanmiguelense.

La inicial recepción de estadounidenses en la ciudad no estuvo exenta de algunos conflictos³⁹, sin embargo, en términos generales, fue positiva. Esta favorable acogida, no obstante, era simétricamente opuesta a los procesos de explotación, racialización y segregación que, desde inicios del siglo XX, ya enfrentaban los “latinos”, mexicanos y méxico-americanos en la sociedad estadounidense, independientemente de su estatus “legal”, “formal” o “documentado” (Croucher, 2009; Hernández, [2010] 2015).

En gran medida, la favorable recepción local obedeció a que las y los migrantes estadounidenses fueron concebidos como una población regenerativa en términos de dinamización económica, de perfectibilidad racial, de modernización urbana, de transformación productiva y de eugénica estética. Es decir, fueron co-producidos como una alteridad altamente deseable para el “renacimiento” de la ciudad.

Llevando este planteamiento al extremo, se puede indicar que la configuración de la Ciudad Mestiza y el despliegue de sus tres principales componentes –patrimonial, pedagógico-racial y urbano-cosmopolita– dependían de y planteaban la neo/pos/colonización estadounidense del Bajío.

Dentro de este marco comprensivo, las retóricas del “pueblo fantasma” y del “desierto urbano” –a partir de las cuales se construye la mitología refundacional de San Miguel– se convierten en cronotopos que condensaron toda una destrucción creativa a nivel espacial y racial, pues expresaban un proceso que tuvo como consigna hacer sitio y despejar senderos para que llegara y se instalara una “justa población” (Cavalleti, 2010)⁴⁰.

39 Algunos ciudadanos estadounidenses fueron acusados de fomentar la inmoralidad, de comulgar con el comunismo y, en ocasiones específicas, fueron deportados. Estos casos excepcionales aparecen, relatados y repetidos, en Rudolph (2017) y Pinley Covert (2017).

40 Esta mitología refundacional reactualiza los relatos coloniales sobre la conquista de San Miguel. Por ejemplo, Díaz de Gamarra, en 1777, apuntaba “¿qué vestigios de antigüedades puede haber quedado de esta provincia habitada antes por los indios chichimecos bárbaros, antropófagos, incultos, cuyas habitaciones eran los bosques, los peñascos y las escapadas grutas? En efecto, no se conoce vestigio alguno de edificios, ni ha quedado memoria de sus antiguos usos y ritos, ni de sus caracteres, si es que los tenían los fieros y silvestres chichimecos de quienes considerados antes de la conquista, y no en el estado que hoy se hallan humildes,

Si la blancura (desindianización) y la blanquitud (civilizatoria) (Echeverría, 2010) fueron los resortes que, al fin y al cabo, modularon el proyecto racial del mestizaje, estos adquirieron mayor fijeza y perdurabilidad a través del espacio. En otras palabras, siguiendo a Lund (2017), la Ciudad Mestiza no era más que la raza expresada, de manera más o menos explícita, en la racialización y en el blanqueamiento del espacio.

1.3.- Ascenso imperial y “solución espacial”

Desde mediados del siglo pasado, como se ha visto, San Miguel fue una espacialidad inmanente a la configuración del Estado Mestizo. Sin embargo, también comenzó a posicionarse como un espacio constitutivo y constituyente del ascenso imperial estadounidense.

Para captar esta segunda dimensión es necesario trascender el nacionalismo metodológico, es decir, esa “orientación ideológica que estudia los procesos históricos y sociales como si estuvieran contenidos dentro de las fronteras de cada Estado-nación” (Schiller y Salazar, 2013, 185). Regresar la mirada a Estados Unidos supone indagar en la espacialización de una economía de poder que, en este caso, se ha expresado sintomáticamente a través de la migración “norte-sur”.

En esta sección, subdividida en dos partes, se abordan los procesos que, en el siglo XX y XXI, produjeron e incentivaron la reubicación de estadounidenses en la ciudad. Sin descuidar el análisis de sus condiciones de posibilidad, el énfasis esta vez se pondrá en los flujos migratorios contemporáneos.

1.3.1. Migración estadounidense a San Miguel en la primera mitad del siglo XX

Dos décadas después de la Primera Guerra Mundial (1914), años más tarde del enfrentamiento de Pearl Harbor (1941) y casi al finalizar la Segunda Guerra Mundial

mansos, sociables” (Díaz de Gamarra, [1777] 1994, 67). Estas operaciones coloniales de desertificación-civilización están diseminadas en la historiografía local, sobre todo cuando se habla de un “páramo desierto” y “despoblado” al que Fray Juan de San Miguel, el fundador de la ciudad, llegó para construir un “centro dinámico de fervor y devoción” (Rangel, 1998, 3). Este sistema representacional suele ser replicado por las narrativas que abordan el despoblamiento/repoblamiento de San Miguel en los años treinta y cuarenta.

(1945), la sociedad estadounidense y algunos funcionarios estatales y militares expresaron públicamente su preocupación por los posibles desórdenes mentales y potenciales brotes psicóticos que algunos excombatientes podían mostrar al retornar al país.

Estas preocupaciones, como ha mostrado Suzanne Mettler (2005, 16), se anudaron con un escenario económico recesivo que despertaba ansiedades sociales, ya que los coletazos del *crack* estadounidense de 1929 estaban vigentes. Se creía que el mercado laboral americano no sería capaz de incluir a los más de quince millones de veteranos de guerra que se desmovilizarían de los múltiples frentes estadounidenses, ni a los más de diez millones de civiles que habían sido empleados en industrias bélicas.

En este contexto, los veteranos de guerra fueron concebidos como un potencial problema social, laboral, político y económico que debía ser gestionado. Por ello, en 1944, en el marco del New Deal, en Estados Unidos se implementó el programa estatal GI Bill, a través del cual se diseñaron instrumentos de política pública que facilitarían el buen gobierno y la reincorporación a la vida civil de millones de excombatientes.

La estrategia de reinserción adoptada fue básicamente educativa. Contemplaba la entrega de subsidios y de cupos en instituciones debidamente acreditadas que ofrecieran programas pedagógicos de todo tipo –desde agricultura hasta bellas artes–, para que allí los soldados se convirtieran en ciudadanos.

Aunque el GI Bill se implementó inicialmente en centros formativos ubicados dentro de Estados Unidos, las demandas particulares de los veteranos de guerra dispersos en el mundo, la incapacidad institucional y el hacinamiento en algunas entidades educativas, así como la decisión de muchos excombatientes de no retornar o de no establecerse en Estados Unidos, hizo que el plan redefiniera sus orientaciones políticas, sus eslabones operativos y sus dimensiones espaciales.

La “solución espacial” adoptada consistió en acreditar a instituciones educativas de todo el mundo para articularlas al GI Bill. Como ha mostrado Lisa Pinley (2015), los subsidios entregados por el programa y los acuerdos intergubernamentales suscritos entre Estados Unidos y otras naciones permitieron a los excombatientes estudiar en más de 500 centros universitarios ubicados en 58 países diferentes. Las instituciones extraterritoriales acreditadas sumaban 85 en América Latina y 25 en México. San Miguel, inicialmente con

la EUBA y posteriormente con el Instituto Allende, participaría activamente del programa. De esta forma, un “problema doméstico” de Estados Unidos se globalizó.

Muchos excombatientes fueron excluidos de los beneficios del programa debido a que sus orientaciones sexuales, su “raza”, su religión o sus inclinaciones políticas no se alineaban al sujeto modélico del Estados Unidos de posguerra, a saber, un hombre blanco, heterosexual, protestante, con aspiraciones de movilidad social ascendente. Por ello, algunos veteranos de guerra se inscribieron en instituciones extranjeras bajo la idea de que allí las regulaciones sociales serían más laxas o por lo menos diferentes a las de su sociedad de origen.

En 1938, con la inauguración de la EUBA y el arribo de más de una decena de estudiantes estadounidenses, San Miguel ya se prefiguraba como una ciudad transnacional. Sin embargo, desde 1946, con la incorporación de esta institución al GI Bill, y desde 1950, con la inclusión del Instituto Allende en el listado de instituciones adscritas al programa estadounidense, San Miguel devino en una nueva zona de contacto global.

Imagen 8.- Desfile por la Independencia de México en San Miguel (1949)



Fuente: Record Group 59, National Archives and Records Administrarions

Lo que para las elites sanmiguelenses sería el “renacimiento” de la ciudad, lo que para los intelectuales nacionalistas sería la materialización de la Ciudad Mestiza, para el gobierno

estadounidense y su sociedad tenía una significación diferente. Para los Estados Unidos la ejecución del GI Bill en San Miguel y en otras ciudades “subdesarrolladas” fue una eficaz “solución espacial” para un conjunto de inconvenientes sociales que definían el contexto de posguerra.

La reubicación transnacional de una población que en su sociedad de origen era considerada ‘problemática’ y, hasta cierto punto, ‘excedentaria’, significó que San Miguel se convirtiera en una suerte de vertedero en el cual depositar los residuos humanos de las guerras estadounidenses, a través de las cuales aquella nación conquistaba de a poco su hegemonía global. Se trataba de purgar a la nación expulsando una población “poco apta” para la vida civil; se trataba de una forma de borradura, silente y espacial, de los héroes olvidados del naciente imperio.

De esta forma, la reubicación transnacional de veteranos de guerra en San Miguel convirtió a la localidad en un emplazamiento inseparable de las dinámicas de ascenso imperial estadounidense. Siguiendo a Bauman, es posible pensar que San Miguel forma parte de esa larga lista de espacios que, en la historia moderna, han sido concebidos como tierras capaces de absorber los ‘residuos humanos’ de la ‘modernización’ y ‘la modernidad’, ya que “la eliminación de residuos humanos producidos en las regiones “modernizadas” del globo [...] supuso [y supone] el significado más profundo de la colonización y las conquistas imperialistas” (Bauman, 2015, 16). Sin embargo, al contrario que Bauman, quien desde su occidentalismo y su visión macroescalar afirma la actual imposibilidad de “salidas globales para los excesos locales”, considero que hay suficiente evidencia empírica, como muestra el caso de San Miguel y el de otras ciudades latinoamericanas, para sostener que dichos “vertederos humanos” están proliferando en contextos poscoloniales

Entonces, San Miguel llenó “accidentalmente” la necesidad de “tierras vacías” que Estados Unidos requería para descargar sus “desechos”. Sin embargo, por las desigualdades estructurales entre ambos países y por la “crítica” coyuntura local, ese *demos* residual, con solo cruzar la frontera mexicano-estadounidense, podía convertirse en una población privilegiada y regenerativa.

Este proceso, llevado a cabo a través del GI Bill⁴¹, también significó el despliegue de una novedosa forma de externalización de la frontera estadounidense que ha buscado, en distintas coyunturas, expulsar vidas americanas consideradas desechables. La flexibilidad expansiva de esta frontera se cristalizó en la ciudad misma y, como se verá en este y los otros capítulos, ha tendido a ramificarse en las relaciones textuales, sociales y espaciales que allí se han desarrollado.

El GI Bill constituyó toda una innovadora técnica de gobierno global de poblaciones que estableció rutas, espacios, lógicas y modos de circulación de personas, capitales y narrativas. Estas rutas, espacios, lógicas y modos han operado, de forma otrora impensada, como los sedimentos que sostienen a las “nuevas” migraciones “norte-sur”.

De hecho, tras el impulso inicial del GI Bill se establecieron redes migratorias transnacionales y transgeneracionales que sirvieron de soporte a los migrantes estadounidenses que arribaron a la ciudad en las siguientes décadas. Como han mostrado Flores y Guerra (2016), en los años cincuenta y sesenta la ciudad también atrajo a miles de turistas y jóvenes americanos a través de cursos de verano dictados por el Instituto Allende; mientras que en los años ochenta, además de registrarse la reubicación de mexicanos provenientes de otros estados con alto y mediano poder adquisitivo, también aumentó el número de residentes estadounidenses, sobre todo por el arribo de empresarios americanos que buscaban canalizar sus capitales en los sectores de bienes raíces, servicios y hospitalidad, pero también por la llegada de una primera generación de jubilados.

A inicios de los años ochenta, el 66% de ‘fuereños’ que visitaban la urbe eran extranjeros de otros países y el 89% de ellos procedía de Estados Unidos. A pesar de los cambios paulatinos en su perfil demográfico, la población estadounidense que por entonces llegaba a la ciudad era joven, pues un 72% oscilaba entre 20 y 40 años, un 10% tenía entre 40 y 50 años y solo un 17% sobrepasaba los 50 años. Su principal motivo de viaje fue

⁴¹ Para Pinley (2015), el GI Bill fue un experimento de política exterior estadounidense en América Latina. Por ello incorporó lineamientos políticos y económicos que excedían la reinserción social de veteranos de guerra. Las agencias estadounidenses comenzaron a concebirlo como un programa de relaciones culturales complementario al poder militar y económico, es decir, como un mecanismo para fomentar la unidad hemisférica en torno a significantes como la “libertad” y la “democracia”. El GI Bill también fue una forma de extender influencias empresariales, pues la avanzada de “emisarios de buena voluntad” permitiría construir alianzas para la expansión comercial estadounidense. A su vez, el GI Bill derivaría en “programas de cooperación” como el Programa Fullbright, la Escuela de la Américas y la pedagogía de “libre mercado” y “democracia” ofrecida a algunos países latinoamericanos por la Escuela de Chicago.

realizar estudios o su interés por la vida cultural de una ciudad que planificaba convertirse en “un museo de diseño urbano-arquitectónico” (Domínguez e Izaguirre, 1984, 76).

La gran transformación del perfil demográfico de los estadounidenses residentes en la ciudad, aunque gradual, se ha dado en el siglo XXI. Como se verá a continuación, los flujos migratorios que han llegado sostenidamente a San Miguel ya no están compuestos por estudiantes ni veteranos de guerra, sino por poblaciones envejecidas, retiradas de la vida laboral, es decir, miles de pensionados y jubilados sobre los cuales se ha decretado una obsolescencia social y productiva dentro de su sociedad de origen.

En un contexto estadounidense totalmente distinto, marcado por la primacía del capitalismo de casino y la paulatina desaparición del Estado de Bienestar, las rutas, redes, espacios y modos de circulación descritos han sido activados por segmentos poblacionales que ahora deben enfrentarse al “problema” de la seguridad social estadounidense.

1.3.2.- Migración estadounidense a San Miguel en el siglo XXI

Actualmente, San Miguel tiene poco más de 170 mil habitantes (INEGI, 2015), de los cuales se estima que entre 12 000 y 16 000 son extranjeros. Sin ser cifras concluyentes, se especula con que casi el 70% de residentes extranjeros es de Estados Unidos, mientras que el 30% restante es de Canadá, Europa y el resto de América (Flores y Guerra, 2016, 188)⁴². La actual inmigración estadounidense en la ciudad es mayoritariamente adulta mayor, femenina y calificada (Sloane y Zimmerman, 2019)⁴³.

Hay un consenso generalizado sobre el incremento de la inmigración americana en la urbe durante las dos últimas décadas. Sin embargo, también hay un disenso sobre sus condiciones de vida en la ciudad. Mientras que para algunos se trataría de una población vulnerable que está al borde de la marginalidad⁴⁴, para otros es un *demos* con un estatus

⁴² En 2006 se estimó que los residentes estadounidenses permanentes o semipermanentes en la ciudad ascendían a 5.000 (Virtue, 2006). En 2012, el Municipio indicó que la población nacida en los Estados Unidos radicada en San Miguel era de 2.500 personas (PGM, 2012, 99). Asimismo, el Consejo Turístico de la ciudad señaló en 2019 que los estadounidenses que residen en la ciudad oscilan entre las 8.000 y 11.000 personas.

⁴³ Según los autores, el 78% de las y los migrantes estadounidenses que residen en San Miguel tiene más de 65 años, el 58% son mujeres y el 56% ha realizado estudios postuniversitarios.

⁴⁴ Mediante el uso selectivo de indicadores, el Programa de Gobierno Municipal 2012–2018 representa a la población estadounidense en los siguientes términos: el “94% no cuenta con seguridad social, el 95% no es

económico privilegiado, sobre todo por la potencial capacidad adquisitiva de sus ingresos dentro de la economía mexicana. Si se tienen en cuenta los parámetros de la OCDE (2019)⁴⁵ y se recurren a los datos de Sloane y Zimmerman (2019)⁴⁶, se puede establecer que la migración de retirados en San Miguel está compuesta por una clase media estadounidense que recibe entre \$1.000 y poco más de \$3.000 dólares mensuales. Al reubicarse transnacionalmente, esta clase media estadounidense tiene una movilidad social ascendente, sobre todo si se contempla que la media del Ingreso Doméstico Mensual en la ciudad es de 340 dólares (Comisión de Vivienda del Estado de Guanajuato, 2011, 144).

Las cifras expuestas constituyen una fotografía coyuntural tanto de la inmigración de jubilados estadounidenses como de las “desigualdades contemporáneas” que se van articulando en San Miguel. Sin embargo, estas cifras dejan de lado un conjunto de dinámicas estructurales que han incidido en el incremento de esta movilidad “norte-sur”. En el siglo XXI San Miguel se ha erigido, nuevamente, como una “solución espacial” para una clase media blanca en declive que ha vivido el auge y la caída del Estado de Bienestar, así como su sustitución por una economía de casino.

Una aproximación a los relatos de vida de tres jubilados estadounidenses permitirá complejizar lo dicho y ayudará a mostrar por qué el “sueño americano blanco” se ha convertido en una fantasía casi impracticable. Dichos relatos se basan en múltiples entrevistas y conversaciones sostenidas, entre abril y noviembre de 2019, con James, Chase y Lani, tres expatriados que en el último lustro se han reubicado en la ciudad.

1.3.2.1.- James, Chase y Lani al sur de la frontera

James nació en Estados Unidos en 1950, año en el que los veteranos de guerra del GI Bill arribaban a la ciudad. En 2018, después de cuatro décadas de dedicarse a la post-producción audiovisual, se jubiló y se mudó a San Miguel.

derechohabiente al servicio de salud, el 4% no tiene instrucción escolar, el 19% solo cuenta con la educación básica, el 73% mantiene una condición económicamente no activa [...]” (PGM, 2012, 99).

⁴⁵ La OCDE (2019) considera que, para formar parte de la clase media estadounidense, una persona necesitaría ingresos de entre \$ 23.420 a \$ 62.442 dólares al año.

⁴⁶ Según este estudio, el 57.7% de los jubilados americanos que residen en la ciudad recibe un monto ligeramente superior a los \$ 3000 dólares mensuales, el 38.1% recibe entre \$ 1000 y \$ 3000 dólares, mientras que el 4.2% restante recibe hasta \$ 1000 dólares mensuales

A pesar de que en Estados Unidos la edad de jubilación es a los 65 años, James trabajó hasta los 68, pues su pensión no bastaba para cubrir sus gastos. Durante las últimas dos décadas su vida laboral estuvo sujeta a una modalidad de empleo casi informal y precaria, en la que no había estabilidad ni beneficios. Estaba consciente de que se necesita una buena cantidad de ahorros personales para jubilarse en Estados Unidos. Él los tenía, pero invertidos en su casa de Los Ángeles, California.

“Mis compañeros van a Nevada, ahí hay un pueblo para los retirados y es mucho más barato que los Ángeles. Cuando te jubilas es posible vivir más barato, pero en otros lugares. Hay pueblos solo de retirados. En Arizona, en Nevada, en muchos lugares, pero fuera de Los Ángeles. Vivir en Los Ángeles solamente con la pensión de jubilación es casi imposible” (Entrevista realizada en mayo de 2019). Al igual que otros retirados que han migrado a San Miguel y a otras ciudades de América Latina, recibe una pensión jubilar promedio de \$ 14.400 dólares anuales, ingresos que están en el borde de la línea de la pobreza en Estados Unidos.

James ha construido un relato coherente sobre los cambios en su vida y sobre su reubicación transnacional, un relato cuyo centro es él y sus elecciones racionales. El 16 de marzo de 2018 se tomó muy en serio un artículo periodístico donde expertos recomendaban levantarse del escritorio, dejar la oficina y no volver nunca más. La decisión estaba tomada, era el momento de adquirir un nuevo estilo de vida flexible, de formar un nuevo hogar e incluso de adoptar un nuevo nombre: Santiago, dice, es equivalente a St. James.

Los cambios sucedieron a un ritmo acelerado. En menos de dos meses, aconsejado por su *advisor* financiero, vendió su casa y en la subasta obtuvo \$ 96 mil dólares más sobre el avalúo inicial, sin embargo, una cadena de intermediarios –agentes de bienes raíces, asesores legales, empresas de servicios financieros, entre otros– se llevaron una buena tajada. En ese lapso viajó a varias ciudades de México para identificar un posible lugar de residencia. Oaxaca, donde tiene algunos amigos, le pareció desorganizada, así que fue a San Miguel, donde decidió radicarse a pesar ser comparativamente más cara. Actualmente, James vive en el Fraccionamiento Vista Antigua. Con el dinero de la venta de su propiedad compró su nueva casa en una “gated community”, un residencial cerrado y exclusivo donde habitan solo ciudadanos estadounidenses.

Sus esfuerzos, a pesar de todo, resultaron insuficientes para mantener una vida relativamente cómoda en Estados Unidos durante sus años de retiro, tal como lo habían hecho sus padres. Tuvo que apelar a una “solución espacial” para concretar el ideario del “sueño americano blanco”. Su reubicación transnacional, señaló con insistencia, fue la única forma de evitar definitivamente el latente riesgo del abismo económico sin tener que trabajar durante su vejez. Su “norte” estaba en el “sur”.

Al igual que James, desde 2018 Lani y Chase, una pareja de estadounidenses que superan los 65 años, se reubicaron en la ciudad, donde viven tranquilamente con los \$ 2000 dólares que, en conjunto, reciben mensualmente de pensión jubilar. Casi toda su vida residieron en New York. Allí Lani trabajó de forma estable como oficinista en una empresa de bienes raíces, mientras Chase, con una trayectoria laboral más flexible, se desempeñó como periodista, cantinero y tasador en el negocio de compra-venta de piezas de arte.

“Estuvimos cerca de ser *homeless*”, dice Lani. Y es que a inicios del siglo XXI solicitaron un préstamo para comprar un departamento en New York. Ante el aumento de los intereses del crédito, las cuotas mensuales se hicieron impagables, por ello recibieron constantes notificaciones de que serían desalojados si no saldaban su deuda. Como estrategia, se mudaron a Vermont, donde podían residir indefinidamente bajo la condición de seguir trabajando durante su vejez. Allí el costo de vida para una familia de dos personas ascendía a cerca de \$4000 dólares mensuales, y con sus pensiones solo cubrían la mitad de sus gastos. En San Miguel no tienen que trabajar.

Otras razones también motivaron su reubicación transnacional. Una de ellas fue su “amor a México”, un país con “gente muy amable”, donde se sienten libres. Desde su perspectiva, en Estados Unidos hay una ética de trabajo agotadora y existen penalizaciones para todo –“si te ven con una cerveza en la calle vas a la cárcel, si no recoges los desechos de tu perro te multan”, dice Chase. Creen que en México son más autónomos y que las regulaciones de su nación de origen se quedaron al otro lado de la frontera.

El ascenso a la presidencia de Donald Trump también incidió y, de hecho, es el mito de origen de su decisión. No entendían cómo millones de personas votaron por alguien que dijo que todos los mexicanos son violadores. Cuando Trump fue electo lo vendieron todo, tomaron su coche y recorrieron los miles de kilómetros entre Vermont y San Miguel.

Sin embargo, la motivación fundamental fue el alto costo de los servicios de salud en Estados Unidos. Además de padecer epilepsia, Lani ha sido operada en tres ocasiones por un grave problema en su espalda. Cada una de ellas costó \$ 120 mil dólares. Pagaron el deducible de las dos primeras operaciones, pero no de la última, por esta razón salieron definitivamente de Estados Unidos. Saben que su compañía de seguros les podría llevar a juicio, pero están convencidos de que no regresarán al país. Reconocen que los servicios médicos privados en México siempre serán más baratos que pagar el 30% del deducible en Estados Unidos. En San Miguel se afiliaron al (extinto) Seguro Popular. Con un gesto de alivio y una sonrisa en su rostro, Lani comenta que esto también le hace sentirse más libre.

Actualmente rentan por \$600 dólares una casa en El Cañajo, una tierra ejidal parcelada que “tiene una vista espectacular”. Allí aún son los únicos gringos entre cientos de mexicanos.

Los casos de James, Lani y Chase expresan de forma sintomática los procesos de desposesión que actualmente enfrentan aquellos jubilados estadounidenses pertenecientes a una clase media pauperizada. A su vez, ilustran una forma de expulsión sistémica y sistemática que se ha articulado dentro una de las naciones más ricas del mundo, y grafican los mecanismos que hacen proliferar “sures” en el propio “norte”.

Sus estrategias individuales ante el declive son similares: adoptar una “solución espacial” para “asegurar un estilo de vida de ‘bajo costo’” (Hayes, 2013, 6). En otras palabras, su “New Deal” es ahora, al igual que en otros casos, “un proyecto individual de realización personal a través de la movilidad “norte-sur” (Korpela, 2010; Hayes, 2020). Sin embargo, estas dinámicas microsociales y estructurales también permiten ver que, tanto en el siglo XX como en el XXI, San Miguel ha sido un *locus* que ha absorbido a una población considerada ‘excedentaria’ dentro de Estados Unidos.

1.3.2.2.- Desposesión y “solución espacial”

Estos casos, al igual que los de cientos de pensionados estadounidenses radicados en San Miguel y en otras ciudades latinoamericanas, pueden ser considerados como engranajes de las nuevas lógicas de expulsión de poblaciones dentro del capitalismo avanzado.

Los procesos de desposesión de bienes comunes en la sociedad estadounidense – expresados en el detrimento del bienestar, en el acceso restrictivo a sistemas de salud costosos y privados, en la especulación inmobiliaria, en el exponencial crecimiento del precio de alquileres y costos de vida, así como en la pérdida de la capacidad adquisitiva de la pensión jubilar– han provocado que una gran cantidad de retirados estadounidenses sean expuestos a un régimen de abandono y sean proclives a ser expulsados de sus casas, sus ciudades, sus comunidades y su Estado.

Los casos encarnan de forma sintomática un proceso de declive de la clase media blanca estadounidense que ha llegado a sus años de retiro en un escenario desfavorable, ya que, como ha mostrado Crehan (2018), la desestructuración de la red estatal de seguridad y protección ha afectado de forma diferenciada pero profunda a jóvenes, personas de mediana edad y ancianos. En este sentido, los jubilados son parte de los “millones de estadounidenses que comparten la sensación de estar perdiendo el control de sus vidas y que enormes fuerzas impersonales, algunas de carácter global, ejercen demasiada influencia en su capacidad de vivir como desean” (Formisano, 2012, citado por Crehan, 2018, 173).

En las últimas décadas los jubilados estadounidenses han asistido al desmantelamiento de instituciones que antes garantizaban su inclusión (Sassen, 2015; Hayes, 2017). La Seguridad Social y la provisión de pensiones han sido uno de los sistemas más afectados en este proceso. Robin Blackburn (2010) lo explica con precisión:

“La Segunda Guerra Mundial constituyó un hito tras el cual los planes de pensiones públicos universales se extendieron en la mayor parte de las naciones industrializadas. La cobertura universal era cara, pero la guerra había demostrado que mediante los impuestos era posible recaudar enormes sumas. En Estados Unidos la Seguridad Social fue ampliada en 1949 de modo que alcanzara a toda la población [...] El hecho de que la fuerza de trabajo estuviera creciendo y que el efecto de envejecimiento fuera contenido durante unos treinta años por el *baby boom* de la posguerra resultó de gran ayuda. El sistema de reparto también se mantuvo gracias a un fuerte crecimiento económico, de tal forma que los flujos de ingresos provenientes del impuesto sobre las remuneraciones aumentaban en la misma proporción, o superaban, las pensiones a las que tenían derecho los jubilados. Y por lo que se refería al futuro, el gobierno podría entregar en garantía su potestad tributaria para prometer que los derechos creados por las cotizaciones actuales serían cancelados por los flujos de ingresos futuros. Los proveedores de pensiones privadas no podían ofrecer esta garantía. Así, mientras los ciudadanos confiaban en que dentro de cincuenta años habría un gobierno, las entidades financieras eran vulnerables a los reveses del mercado destinado a cubrir las primeras pensiones” (Blackburn, 2010, 10-11)

A mediados del siglo pasado se estableció en Estados Unidos un sistema de reparto basado en la provisión pública de pensiones, lo que garantizaba la protección durante la vejez. Este sistema prevaleció sobre un mecanismo paralelo de carácter privado/financiero, en el cual se ofertaban, como cualquier artículo de consumo, planes de inversión que eran frecuentemente adquiridos por el sector más acomodado de la sociedad estadounidense, pues ofrecían un margen de ganancia mayor porque los montos invertidos por estos sectores eran elevados.

Este proceso proteccionista fue revertido durante los años ochenta y noventa mediante una “privatización implícita” que debilitó la provisión pública y prácticamente destruyó el colectivismo anterior. Este nuevo sistema provocó la oscilación pendular hacia los fondos de pensiones privados y abrió un nuevo campo altamente rentable para los gestores de servicios financieros, quienes con los recursos de sus clientes cotizaban en la bolsa de valores, tal como lo evidenció la crisis financiera e inmobiliaria de 2007 y 2008.

Como afirma Blackburn, “la privatización de la protección social se planteó como una solución plausible por las rupturas políticas que parecían desacreditar el Estado de bienestar social [...] El discurso neoliberal insistía en que solamente había una respuesta eficaz a la globalización, aquella que trataba de reemplazar las garantías sociales por las astutas apuestas comerciales de los “tomadores de riesgo responsable” (Blackburn, 2010, 31). Bajo este nuevo esquema, la protección de los ciudadanos en la vejez pasó a ser un asunto individual-empresarial, donde el Estado tendría una injerencia mínima.

La calidad de vida durante los años de retiro ahora está sujeta a la rentabilidad que cada individuo pueda o no extraer de las cotizaciones realizadas por los gestores de servicios financieros en los que deposita su confianza. Así, los derecho-habientes se convirtieron en consumidores y la prestación definida se transformó en una cotización especulativa.

La privatización de los fondos de pensiones en Estados Unidos puede ser entendida como un proceso de desposesión de un bien común que, como muestran los casos de James, Chase y Lani, ha producido “nuevas” formas de expulsión transnacional. En estas expulsiones “contemporáneas” se puede distinguir una suerte de depuración económica dentro del capitalismo avanzado, ya que, siguiendo a Saskia Sassen (2015, 239), todo

aquello que dificulte la voraz (i)racionalidad del lucro –sean personas o territorios– tiende a ser marginado, segregado o despojado de sus espacios y dinámicas vitales.

En este marco comprensivo, la noción de “solución espacial” ya no solo se refiere a las estrategias de reubicación transnacional de los jubilados ni a las dinámicas estructurales de expulsión de poblaciones que son constitutivas del ascenso imperial estadounidense.

La “solución espacial”, siguiendo a David Harvey (2005, 114-115; 2007), también da cuenta de las lógicas de acumulación/desposesión/expulsión que marcan la reestructuración permanente de la geografía histórica del capitalismo, y que abarcan un amplio espectro de situaciones, entre las que se encuentra “la privatización de activos previamente públicos”, como la seguridad social, el sistema de pensiones y los servicios de salud⁴⁷.

Bajo esta óptica, la noción de “solución espacial” también hace referencia a un proceso permanente de destrucción creativa que tiene efectos espaciales globales: el capital destruye y organiza la destrucción para garantizar su expansión espacio-temporal.

Lejos de ser insignificante, este proceso, como muestra el caso paradigmático de San Miguel, va produciendo una geografía histórica específica, es decir, nuevas relaciones espaciales a nivel global que se articulan e intensifican por los procesos de destitución social y económica de vastas franjas poblaciones, como son en este caso los *baby boomers* americanos.

Para evitar las crisis –entendida como una sobreacumulación/devaluación de capital⁴⁸– se “busca” una “solución espacial” tanto para el capital sobreacumulado como para la población excedentaria, sea fuerza de trabajo desempleada o, como en este caso, una masa poblacional de retirados estadounidenses, cuyas necesidades vitales son rearticuladas extraterritorialmente bajo nuevas lógicas de búsqueda de beneficios.

⁴⁷ Otros procesos son “la conversión de diversos derechos de propiedad –común, colectiva, estatal– en derechos de propiedad exclusivos”, “la supresión del derecho a los bienes comunes”, la mercantilización y privatización de la tierra”, “los derechos de propiedad intelectual”, “los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos” y “la mercantilización de la cultura” (Harvey, 2005).

⁴⁸ Las crisis en el capitalismo, siguiendo a Harvey, se producen por una contradicción entre la sobreacumulación y la devaluación del capital. Es decir, se dan porque el capital tiende a sobreacumularse y hay ocasiones en que las rentas extraídas no encuentran la manera de ser más rentables. Por ello se da una devaluación de capital expresada “en cuanto dinero (inflación), en cuanto mercancías (excesos de oferta en el mercado y caída de precios), en cuanto capacidad productiva (fábricas, equipos, infraestructuras físicas infrautilizadas, que acaban en la quiebra), y la devaluación de la fuerza de trabajo (mediante la caída de los niveles de vida reales del trabajador)” (Harvey, [1981] 2014, 320).

Se trata de una dinámica aporética: se relega geográficamente al ‘excedente’ solo para potenciar su valor. Así, desde la lógica del capital, los “consumidores fallidos”, los “residuos”, son reciclados bajo la idea de “un nuevo estilo de vida” al sur de la frontera.

1.4.- Zona de contacto global y eugénica espacial

Como se ha visto, tanto en el siglo XX como en el XXI San Miguel ha sido un espacio vinculado a distintos y cambiantes regímenes de poder. Estos regímenes han configurado a la ciudad como una zona de contacto global donde, siguiendo a Pratt (2010, 32), han confluído grupos que estaban separados histórica y geográficamente, entre los que se han estructurado relaciones sociales perdurables, pero también profundamente asimétricas.

Estas relaciones, sin embargo, no han flotado en el aire. La desigualdad y la perdurabilidad que las define se han construido, organizado y reproducido a través del espacio urbano. En otras palabras, son relaciones asimétricas que, al espacializarse, han adquirido mayor fijeza y estabilidad, pues el espacio ha sido un mecanismo activo en la configuración de relaciones materiales y simbólicas de subordinación y dominación. En este marco comprensivo, la noción de “zona de contacto” se muestra necesaria, pero también insuficiente, más allá de la insinuación geográfica que encierra.

Desde mi visión, sustentada en los procesos analizados, la relación disimétrica entre grupos que se ha articulado históricamente en San Miguel es una cuestión de eugénica espacial. Este concepto permite hacer visible una transformación histórica más profunda: la (des)posesión misma del espacio en aras de su “mejoramiento” y la sustitución/expulsión de sus antiguos usuarios para abrir paso a una población considerada regenerativa en términos raciales y económicos⁴⁹. La eugénica espacial pone en juego la pretensión de “mejorar” y “depurar”, en términos económicos y raciales, a un espacio y a sus usuarios.

Si hay un hilo común entre el arribo de estudiantes, excombatientes y jubilados estadounidenses es que su emplazamiento en la ciudad ha significado, tanto en el siglo XX

⁴⁹ El concepto de eugénica espacial sintetiza tres procesos: el blanqueamiento que, en el fondo, aspiraba la Ciudad Mestiza, sobre todo si se tiene en cuenta que uno de los criterios para que los estadounidenses fueran aceptados en las escuelas locales de arte –sobre todo en el Instituto Allende– fue el de estar casados para así evitar posibles conflictos sociales; la depuración a través de una “solución espacial” de la sociedad estadounidense; y, la gentrificación racializada de San Miguel desde mediados del siglo pasado.

como en el XXI, el desplazamiento espacial de la población local hacia las periferias urbanas.

En el sentido más estricto del término, se trata del blanqueamiento -siempre incompleto- de ciertas áreas de la ciudad. En este apartado, el último de este capítulo, se da una mirada panorámica sobre la eugénica espacial descrita y se muestra el montaje de procesos diacrónicos y sincrónicos en y a través del espacio.

1.4.1.- Población regenerativa y espacio urbano a mediados del siglo XX

El carácter destructivo solo sigue una consigna: hacer sitio; solo una actividad: despejar. Su necesidad de aire fresco y de espacio libre es más fuerte que cualquier forma de odio.

Walter Benjamin (1931). El carácter destructivo.

Con el arribo de la migración estadounidense al final de los años treinta se produjeron transformaciones urbanas integrales. San Miguel no contaba con la infraestructura residencial para recibir a las centenas de estudiantes americanos que llegaban de a poco a la ciudad. La materialización de la Ciudad Mestiza demandaba con urgencia adecuaciones en espacios que hoy llamaríamos públicos y privados. Cossío del Pomar, entre otros, describe con precisión las iniciales reestructuraciones urbanas realizadas entre 1938 y 1939:

“[...] Ciento dieciocho estudiantes. ¿Dónde alojarlos? Ramón Zavala nos prestó valiosa ayuda construyendo la “Posada de San Francisco”, hotel digno de la ciudad, planeado por su ingenio de artista. Sin ser arquitecto, sin experiencia de constructor y aún menos de hotelero, escogió el lugar que convenía en una esquina de la plaza principal (El Jardín), frente a la gótica fachada de la Parroquia. Hizo armonizar su estilo con la arquitectura de la ciudad [...] Comedor, sala de recepción, bar, tienda y profusión de detalles estéticos. Esto restó espacio habitable al hotel. Si triunfó en belleza, falló en planteamiento económico, aunque dieron algún respiro las quince habitaciones, con baño, donde unos treinta estudiantes encontraron las mismas comodidades que en los hoteles de Estados Unidos del Norte. También aumentó el número de vecinos que aceptaron huéspedes. Fueron muchas las buenas casas que dieron recepciones para inaugurar reformas y restauraciones. Removida la pintura que cubría las portadas de piedra, las columnas y capiteles lucieron el verdadero color de las canteras. Hasta en las iglesias cundió el buen ejemplo. Por nuestra parte, alquilamos tres casas que amueblamos sumariamente, lo que no impidió el vernos obligados a recibir algunos huéspedes en “La Ermita”. [...] Todo parecía encaminarse a una armonía franciscana. Lo que no esperábamos fue el auge comercial que dio la Escuela a la ciudad. Por cada nuevo alumno, dos comerciantes. El arte preparaba el camino a

Mercurio, hijo del cielo y de la noche, dios de las ganancias. Pero más que el dios griego, inspirador de poetas y artistas, era el romano Hermes, aquel que conducía las almas desde la región de la luz al tenebroso Hades. Los comerciantes de San Miguel de Allende convirtieron los grandes zaguanes señoriales en tiendas y las ventanas en escaparates. En la ciudad el bullicio suplió al silencio. Aumentaron los automóviles públicos. Los albañiles no se dieron abasto; las cantinas prosperaban. Apareció la primera tienda de “Curios”. Felizmente vigilaba los peligrosos anacronismos la Sociedad de Amigos de San Miguel. El Estado la declaró a tiempo “Ciudad Histórica”, frágil coraza que en algo amortizaría el mal gusto y los atentados “funcionales” (Cossío del Pomar, [1974] 2017, 118-120).

La ciudad y sus élites, que años antes boqueaban por recuperar el aliento, mostraban un dinamismo otrora inesperado. A la par de las lógicas museográficas, en la urbe se desplegó un reordenamiento espacial, visible tanto en la refracción de residencias privadas para convertirlas en sitios de hospedaje para extranjeros (¿proto-airbnbización de la ciudad?), como en la construcción de nuevos sitios de distinción –hoteles, galerías, fondas, restaurantes– para satisfacer las necesidades de los estadounidenses.

La reingeniería espacial, asumida como signo de “modernización” y “modernidad”, se escenificaba con la estética colonial. La ciudad estaba condenada a parecerse a sí misma, aunque todo estuviera cambiando. Las remodelaciones, las nuevas construcciones y el “embellecimiento estratégico”, realizados por peones indígenas y diseñados de forma diletante por las familias de abolengo que no huyeron de la ciudad, eran síntomas de “regeneración” y del aire fresco que los nuevos tiempos estaban trayendo al centro urbano.

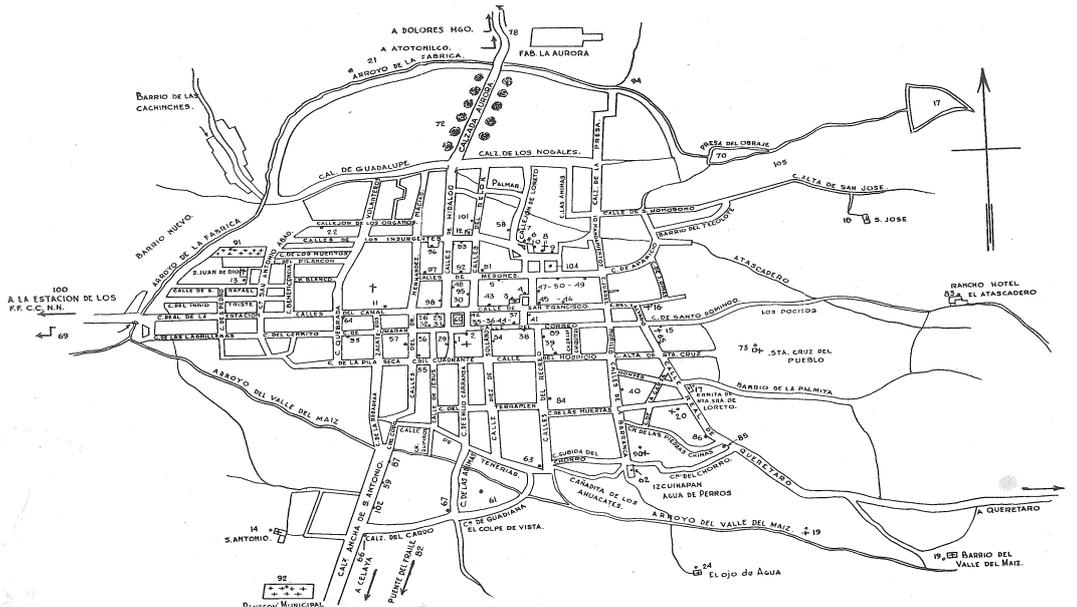
Estos cambios de usos de suelo -de usos residenciales familiares a usos comerciales- y usuarios de suelo –de usuarios mexicanos a estadounidenses– se ejecutaron principalmente en el centro histórico y reorganizaron la vida social y económica de la ciudad. Una efervescencia comercial fue tomándose las calles céntricas, los “portales señoriales” y los zaguanes, pues los “gringos” eran la promesa de “derrama económica”.

Cuando Cossío del Pomar señala que “El arte preparaba el camino a Mercurio [...] dios de las ganancias” visibiliza un paulatino cambio estructural gestado a partir del arribo de una “clase creativa” (Florida, 2010), compuesta por una comunidad de artistas estadounidenses (pintores, fotógrafos, escritores, etc.), alrededor de la cual se gestaría la ‘revitalización’ urbana y económica, y se revertiría el declive y la degradación de la ciudad.

Hace más de ochenta años, San Miguel mostraba una dinámica hoy extendida a nivel global: la creación de enclaves culturales como estrategia para un “filtrado hacia

arriba” de la ciudad, de su infraestructura y de su población. La reubicación en San Miguel de una clase creativa transnacional no solo fue el motor de cambio de la estructura socioespacial y de la oscilación hacia una economía de servicios, sino también una apuesta por valorizar la ciudad (área depreciada) para generar una renta potencial de suelo. Repoblamiento y reinversión fueron, en síntesis, dos caras de la misma moneda.

Mapa 3.- Cartografía urbana del centro de San Miguel (50's - 60's)



MAP OF SAN MIGUEL ALLENDE

- 1 La Parroquia — The Parish Church.
- 2 San Rafael or Santa Escuela de Cristo — Saint Raphael or Holy School of Christ.
- 3 Tercer Orden — The Third Order.
- 4 San Francisco — Saint Francis.
- 5 Convento de San Francisco — Monastery of Saint Francis.
- 6 Oratorio de San Felipe Neri — Church of Saint Philip Neri.
- 7 La Santa Casa de Loreto — The Holy House of Loreto.
- 8 Nuestra Señora de la Salud — Our Lady of Health.
- 9 Colegio de San Francisco de Sales — College of Saint Francis of Sales.
- 10 Claustro Filipense — Cloister of Saint Philip Neri.
- 11 Convento e Iglesia de la Concepción — Convent and Church of the Immaculate Conception.
- 12 Santa Ana — Saint Ann.
- 13 San Juan de Dios y el Hospital de San Rafael — Saint John of God and the Hospital of Saint Raphael.
- 14 San Antonio de la Casa Colorada — Saint Anthony of the Red House.
- 15 Santo Domingo — Saint Dominick.
- 16 El Calvario — Calvary.
- 17 La Ermita — The Hermitage.
- 18 San José — Saint Joseph.
- 19 Capilla del Valle del Maíz — Chapel of the Valley of Maize.
- 20 Oratorio de los Siete Dolores de La Santísima Virgen — Shrine of the Seven Sorrows of the Most Holy Virgin.
- 21 Santuario de Atotonilco — Shrine of Atotonilco.
- 22 Capilla de los Indios del Señor de la Piedra — Indian Chapel of Our Lord of Mercy.
- 23 Capilla de los Indios de San Francisco Colorado — Indian Chapel of Saint Francis the Red One.
- 24 Capilla de Indios del Ojo de Agua — Indian Chapel of the Pool.
- 25 Casa del Mozo de la Canal — Mansion of the Canal Family.
- 26 Casa Número 14 de la Calle Canal — No. 14 Canal Street.
- 27 Casa Número 17 de la Calle Canal; Natal del Obispo Días de Sollano y Dávalos — No. 17 Canal Street; Birthplace of Bishop Días de Sollano y Dávalos.
- 28 Casa Número 1 de la Calle Casa de Allende; del Pícaro Ignacio de Allende y Urzaga — No. 1 Casa de Allende Street; Birthplace of the hero Ignacio Allende y Urzaga.
- 29 Casa del Pícaro Luis Maldo, Número 3 de la Calle Casa de Allende — No. 3 Casa de Allende Street; home of the Patriot Luis Maldo.
- 30 Palacio Municipal — City Hall.
- 31 Casa Número 90 de la Calle Umarrán; de Juan de Umarrán — "House of the Doas", home of the fighter for Independence Juan de Umarrán.
- 32 Casa Número 8 de la Calle Umarrán (Familia Vallejo) — No. 8 Umarrán Street (Vallejo Family).
- 33 Casa Número 28 de la Calle de Umarrán, del Ignacio Remítez "El Nigromante" — No. 28 Umarrán Street; home of Ignacio Remítez "The Succer".
- 34 Casa Número 1 de la Calle de Días de Sollano, del Conde de Casa de Loja — No. 1 Días de Sollano Street; home of the Count of Casa de Loja.
- 35 Casa Número 6 de la Calle del Correo, del Mariscal Lanzagorta — No. 4 Correo Street; home of Marshal Lanzagorta.
- 36 Casa Número 12 de la Calle del Correo, del Maporozo de Sauro — No. 12 Correo Street; mansion of the Sauro family.
- 37 Casa Número 14 de la Calle del Correo, Josefa Ortiz de Domínguez, prolongación del Maporozo de Sauro, Oficina de Correos — No. 14 Correo Street; corner of Josefa Ortiz de Domínguez; annex to the Sauro property; Post Office.
- 38 Casa Número 17 de la Calle del Correo, del Maporozo de Guerrero y Ojeda — No. 17 Correo Street; mansion of the Guerrero y Ojeda family.
- 39 Casa Número 6 de la Calle Recreo, antiguo cuartel de los Dragones de la Reina — No. 6 Recreo St.; former barracks of the Dragons of the Queen's Regiment.
- 40 Casa Número 90 de la Calle Barranca, de Juan José de los Reyes Martínez; "El Pipilil" — No. 90 Barranca St.; home of Juan José de los Reyes Martínez, nicknamed "El Pipilil".
- 41 Esquina de las Calles de San Francisco y Josefa Ortiz de Domínguez — Corner of San Francisco and Josefa Ortiz de Domínguez Sts. which formerly belonged to the heroes of the Independence Ignacio and Juan Aldama.
- 42 Casa Número 1 de San Francisco — No. 1 San Francisco St.
- 43 Casa Número 10 de la Calle de San Francisco, de los hermanos Ignacio y Juan Aldama — No. 10 San Francisco St., which formerly belonged to the heroes of the Independence Ignacio and Juan Aldama.
- 44 Casa Número 15 de la Calle de San Francisco, de la hermana del Maporozo de Sauro — No. 15 San Francisco St., originally part of the Sauro properties.
- 45 Casa Número 28 de la Calle de San Francisco, "Casa de las Posas" — No. 28 San Francisco St.; "Stage Coach Inn".
- 46 Casa Número 38 de la Calle de San Francisco, habitada al General Anastasio Bustamante — No. 38 San Francisco St. home of General Anastasio Bustamante.
- 47 Casa Número 7 de la Calle Benito Juárez, del Lic. Leobino Zavala — No. 7 Benito Juárez St., which belongs to Lic. Leobino Zavala.
- 48 Casa Número 2 de la Calle Hidalgo, del Segondón de Canal — No. 2 Hidalgo St., a section of the Canal family.
- 49 Casa Número 3 y 6 de la Calle Mesones — No. 4 and 6 Mesones St.
- 50 Casa Número 14 de la Calle Mesones (instal de Pedro Vargas) — No. 14 Mesones St.; birthplace of Pedro Vargas.
- 51 Esquina de Mesones y Reloj; Masón de San Ignacio — Corner of Mesones and Reloj Sts.; the Saint Ignatius Inn.
- 52 Casa No. 65 de la Calle de Mesones, del General Mariano Escobedo — No. 65 Mesones St., which once belonged to General Mariano Escobedo.
- 53 Casa Número 34 de Insurgentes, del General Juan José Pastor y Marmolejo — No. 34 Insurgentes St., former property of General Juan José Pastor y Marmolejo.
- 54 Esquina de Insurgentes y Hernández Macías — Corner Insurgentes and Hernández Macías Sts.
- 55 Casa Número 18 del Cuadrante, Casa del Inquisidor — No. 18 Cuadrante St.; House of the Inquisitor.
- 56 Esquina de Hernández Macías y Cuadrante, cuartel de la Inquisición — Corner of Hernández Macías and Cuadrante Sts.; Prison of the Inquisition.
- 57 Casa Número 15 de Hernández Macías, Asiento de la Maestranza — No. 15 Hernández Macías St.; residence of the Armory.
- 58 Casa Número 36 del Callejón de Loreto — No. 36 Loreto alley.
- 59 Instituto Allende — Allende Institute.
- 60 Plaza de Allende — Allende Square; main plaza of the town.
- 61 Parque Benito Juárez — Benito Juárez Park.
- 62 El Cebrao — The Spicing.
- 63 Lavaderos Públicos — Public open-air laundry.
- 64 Fuente de las Calles Quebrada y Canal — Fountain at the corner of Quebrada and Canal Sts.
- 65 Fuente del Camino Real — Fountain on the "Royal Highway".
- 66 Fuente de la Calle Ancha de San Antonio — Fountain of Calle Ancha de San Antonio St.
- 67 Fuente del Puente de las Animas y Callejón del Cardo o Golpe de Vista — Fountain of the Bridge of Souls at the Alley of Cardo or Golpe de Vista.
- 68 Puente Francisco I. Madero — Francisco I. Madero Bridge.
- 69 San Miguel Viejo — The Old San Miguel.
- 70 Preña del Obraje — The Factory Dam.
- 71 Preña de las Colonias — Las Colonias Dam.
- 72 Colindua Aurora — Aurora Boulevard.
- 73 Santa Cruz del Pueblo — The ancient Holy Cross of the Town.
- 74 Cerro de Moctezuma o de la Cruz — Hill of Moctezuma, also known as the Hill of the Cross.
- 75 Los Ricos — "The rich ones".
- 76 Santa María del Puerto de Calderón.
- 77 Chienogüita — "The little marsh".
- 78 Taboada, balneario — Swimming pool at Taboada.
- 79 Atotonilco.
- 80 Le Venca — Stagecoach Inn.
- 81 Los Cuécellos — The Mounds.
- 82 Puente del Prato — The Friar's Bridge.
- 83 El Anzacadero.
- 84 Plaza de Toros "Oriente" — The "Orient" Bull Ring.
- 85 El Mirador — The Lookout.
- 86 Casa de Pedro Vargas — The Pedro Vargas residence.
- 87 Casa de José Ortiz — Home of José Ortiz.
- 88 Casa de Mario Moreno, "Cantinillas" — Home of Mario Moreno, called "Cantinillas".
- 89 Casa de Rosine Garboto — House of Roque Carballo.
- 90 Capilla de la Santa Cruz del Ceboro — Chapel of the Holy Cross of El Chorro Spring.
- 91 Fuentón Viejo — The old cemetery.
- 92 Panticon Guadalupe — Guadalupe Cemetery.
- 94 Capilla de San José del Obraje — Chapel of Saint Joseph of the Factory.
- 95 Esquina del Reloj y Plaza de Allende, casa los Conspiradores — Corner of Reloj St. and Allende Plaza; residence of the Conspirators of 1810.
- 96 Central de Autobuses — Bus Terminal.
- 97 Casa Número 95 de la Calle de Mesones, oficina de Telégrafos Nacionales — No. 95 Mesones St., the Telegraph Office.
- 98 Casa Número 5 de la Calle de Hidalgo, Oficina de Teléfonos de México — No. 5 Hidalgo St.; Telephone service.
- 99 Oficina de Correos — Post Office.
- 100 Estación de los Ferrocarriles Centrales Nacionales — Railway Station.
- 101 Hospital Juan Manuel de Villegas — Villegas Hospital.
- 102 Ceboro del Ingenio — The Mill Pond.

Fuente y elaboración: San Miguel de Allende Oficial Guide.

Una mujer sanmiguelense nacida en 1934, hija de comerciantes de ropa, relata este proceso. “San Miguel era un lugar que dependía exclusivamente de la gente de los ranchos que venía los domingos a hacer sus compras [...] Los americanos comenzaron a llegar aquí en el 46’s o 47’s. Entonces empezó a haber un poquito de movimiento y se fue dando el cambio pues ya no dependíamos de gentes de las rancherías. O sea que anteriormente, si no había buenas cosechas, no había ventas porque la gente no tenía dinero para comprar. Pero cuando llegaron los norteamericanos, fue cambiando San Miguel al aspecto turístico. Al principio fueron pocos, luego más abundantes y empezaron a comprar casas y se quedaron a residir. Y ahí se dio el cambio total” (Entrevista a Elvira, en Kris Rudolph, 2017).

Los discursos elitistas del “pueblo fantasma” instalaron la idea de un vacío urbano. No obstante, esta “desertificación”, a pesar de su eficacia simbólica, no era cierta. Había dinámicas y espacios vitales que iban transformándose con la inmigración estadounidense, sin embargo, estos quedaban sepultados bajo retóricas de obsolescencia, cuya consigna fue hacer sitio y despejar senderos para el arribo de la “justa población”.

El “espacio vacío” no estaba vacío, así también lo relata Charles Allen Smart en su libro “At Home in Mexico”, publicado en New York a mediados del siglo pasado. Antes de reubicarse, Smart vivió en Ohio (Estados Unidos), donde se enroló como marinero y trabajó como profesor, agricultor y escritor. En 1949 y 1953, Smart y su esposa Peggy pasaron varios meses en San Miguel en el marco del GI Bill. Durante su estancia alquilaron varios inmuebles, hasta que se instalaron en la residencia que al final comprarían:

“Actualmente nuestro arrendador, vecino y amigo, el señor Carlos Quintanar y Nieto, nos la quiere vender. Cuando mostramos poco interés en comprarla, comenzó a mostrársela a otros posibles compradores. Los bienes raíces en San Miguel han aumentado constantemente, no han parado de crecer [...] La casa era pequeña, la parte más nueva era de mala calidad, y había problemas de agua y problemas legales –este último involucraba nuestro estatus como extranjeros. El precio [de la casa] era el de un automóvil de precio medio en los Estados Unidos. Después de alquilar la casa por más de un año, después de muchas dudas, después de consultar a amigos de confianza con experiencia en negocios, compramos el lugar (...) Don Carlos y su madre querían vender la casa, y estaban encantados con la posibilidad de pagar sus deudas. Era un momento decisivo porque una pieza más de la propiedad que les heredó el padre de Don Carlos se escapaba de las manos de la familia (Smart, 1957, 56 - 64).

A mediados del siglo pasado ya se mostraban los primeros síntomas de una fiebre especulativa generada por un mercado inmobiliario en ciernes. El “espacio vacío” tenía nombres y apellidos, era lugar simbolizado y no tierra baldía, en él se tramaban memorias e historias particulares. “Mi casa, su casa” fue el título con que Smart condensó esta transacción asimétrica: usando una expresión popular mexicana que muestra hospitalidad hacia el extranjero, él exhibía la sustitución paulatina de los residentes urbanos.

El centro histórico era el perímetro al que se le podía extraer una mayor renta de suelo. Allí se reunían los escasos atractivos que ofrecía la ciudad a los americanos. El alquiler o venta de bienes inmuebles en esta zona representaba la concreción repentina de “derrama económica” para los habitantes locales. No obstante, para los inmigrantes estadounidenses de clase media los precios eran casi insignificantes.

Al igual que Smart, el caso de dos artistas norteamericanos que se mudaron a San Miguel en 1947 muestra que el alquiler/compra de viviendas por montos irrisorios iba formando parte de un estilo de vida aventurero y cosmopolita de bajo costo. “Rentamos nuestra primera casa por diez dólares al mes. La casa no tenía ningún servicio básico, pero era espaciosa: perfecta para pintar. No había agua corriente, solo una cisterna; tampoco electricidad, solo una lámpara de gas. Cocinábamos al aire libre, en un brasero de carbón. Con nuestra asignación [consignada por el Departamento de Asuntos de Veteranos] de cien dólares mensuales vivíamos bien, hasta nos alcanzaba para pagar una empleada doméstica y un jardinero” (Entrevista a Leonard, 54-63, en Kris Rudolph, 2017).

En el proceso de revalorización material y simbólica de la ciudad, la migración estadounidense operó como un agente colectivo que ayudó a recualificar un área depreciada, y que permitió distinguirla de ciudades próximas con capitales simbólicos similares, como Dolores Hidalgo y Guanajuato. San Miguel fue convirtiéndose, literalmente, en una carrera americana, en la cual también participaban, aunque en menor medida, algunos “mexicanos ricos”. En el despliegue de la Ciudad Mestiza, esta competencia desregulada por el acceso al suelo urbano implicó una eugénica espacial, visible en la simultánea recualificación y depuración económico-racial del espacio urbano.

Así, las fantasmagorías del “pueblo desértico” tuvieron su contraparte en una figura apolínea con virtudes regenerativas: el hombre blanco, “americano”, artista, como co-autor de una nueva ciudad y de una nueva raza. Sin embargo, este acontecimiento creativo tenía

un poder disolutivo, ya que el aburguesamiento espacial implicaba la sustitución y expulsión de poblaciones que, en teoría, debían formar parte del proceso de reingeniería social, racial y espacial. Se trataba, en síntesis, de un proceso de destrucción creativa⁵⁰.

El desplazamiento directo e indirecto de personas mexicanas fue la otra cara de la “regeneración” económica, racial y urbana. El caso de Candelaria Becerra ilustra este punto. A sus doce años se trasladó de un rancho a la ciudad para trabajar como mesera en los restaurantes para “gringos”. En 1948, año de su arribo, pagaba 10 pesos por alquilar un cuarto deteriorado en el centro, sin embargo, casi al finalizar los años cincuenta, dice, “Yo ya no podía pagar renta porque cuando empezaron a llegar los americanos, las rentas empezaron a subir mucho” (Entrevista a Candelaria, en Kris Rudolph, 2017, 27). A través de la compra-venta subvalorada de propiedades o por la imposibilidad de costear alquileres y servicios, el espacio urbano se estaba “purificando”.

Imagen 9. Escena cotidiana en el centro de la ciudad (1963)



Fuente y elaboración: Allan W. Kahn, 1963.

⁵⁰ Empleo la noción de destrucción creativa en dos sentidos. La primera sigue los términos de Harvey (2008), es decir, un conjunto de procedimientos de acumulación por desposesión que se potenciarían en el capitalismo neoliberal: la devaluación estructurada de activos (incluidos los discursos de obsolescencia y los procesos de desinversión urbana) para que el excedente de capital pueda generar más rentas (reinversión y “revitalización” urbanas). La segunda acepción pone el énfasis en los proyectos raciales, especialmente el del mestizaje, pues estos ponen, en última instancia, la destrucción (desindianización) creativa (mestizaje) a nivel racial.

El repoblamiento americano de la ciudad tuvo como reverso constitutivo al despoblamiento y a la expulsión de mexicanos de sectores medios y populares. Mientras la urbe atraía a una clase creativa deseable, se depuraba de un segmento poblacional poco deseable. Se trataba de un proceso integral de “higienización” social, residencial y visual de la ciudad. Estas “nuevas” lógicas de expulsión espacial hacia las periferias de la ciudad -donde el acceso al suelo era más barato-, también se articularon con formas de desplazamiento transnacional, visibles en la migración de sanmiguelenses hacia Estados Unidos debido al Programa Bracero y a “la fiebre del norte” que despertó en el municipio⁵¹.

El paulatino giro de una economía agrícola a una economía de servicios sería uno de las marcas perdurables que se desplegó en aquellos años y que solo se concretaría en el siglo XXI. El contrapunto de la clase creativa fue la creación de una servidumbre capacitada en los mandatos de higiene y pulcritud que, se creía, preocupaban a los americanos. Las élites locales estaban inquietas por la forma en que los estadounidenses percibirían la ciudad, por ello, la higienización socioespacial debía trasladarse a la esfera privada y traducirse en la higiene y el cuidado de los espacios íntimos y de las poblaciones que los habitaban y producían.

Además de la instalación de fosas sépticas, duchas y baños adecuados para los americanos, las élites locales también realizaron un ejercicio ostentativo de las capacidades serviles del pueblo, sobre todo de la población indígena. Por ello, los principales promotores de la inmigración estadounidense estimularon a las mujeres indígenas a que adoptaran formas “decentes” y “asépticas” para tratar al “americano”, al inducir las a uniformarse con “blusas blancas, bordadas de flores”, a que tomaran una “ducha diaria”, a que adornaran con cintas sus cabellos trenzados, a que adoptaran “suaves modales” para

⁵¹ El Programa Bracero (1942 - 1964) fue un acuerdo binacional entre México y Estados Unidos que promovió la contratación legal y temporal de mano de obra mexicana para atender labores principalmente agrícolas. Durante esta coyuntura, los estados mexicanos que más expulsaron migrantes fueron Guanajuato, Jalisco y Michoacán, a los que posteriormente se sumaron Durango, Chihuahua y Zacatecas (COESPO, 2005). A pesar del subregistro, se estima que cerca de 210 mil trabajadores fueron contratados anualmente durante la implementación del programa, aunque este también “motivó una migración ilegal muy fuerte de guanajuatenses hacia Estados Unidos” (COESPO, 2005) desde las localidades de El Empalme e Irapuato (López, 2006, 241). En San Miguel de Allende, la “fiebre del norte” se produjo por los incipientes resultados alcanzados por la Reforma Agraria, pues alrededor del 70 % de la tierra del municipio no era conveniente para actividades agrícolas, y mucha de esta tierra fue entregada en un promedio de 3 y 4 hectáreas a los aparceros (Correa, 2006, 158). La economía de las familias campesinas sanmiguelenses era prácticamente de subsistencia, lo que produjo que algunos de ellos probaran suerte en Estados Unidos.

que así, aquel conjunto de “muchachas que jamás habían servido una mesa ni estaban familiarizadas con otra vida que la campesina” (Cossío del Pomar, ([1974] 2017, 116), fuera una servidumbre capaz de revertir cotidianamente aquel estigma americano que concebía (y concibe) a México como un locus miasmático.

Ante el encuentro con la mirada americana –momento que, a decir de Yeh (2015, 413), “condensa toda la presión de la historia”– el ‘peligroso anacronismo’ indígena debía ser higienizado, domesticado y estratégicamente embellecido. Al ofrendar esta forma de “autenticidad étnica”, las élites locales mexicanas creían asegurar su lugar en la cima de la blanquitud. Ante la blancura (estadounidense) –promesa irrealizada del mestizo–, asomaba la marca vergonzante que estructura el mestizaje (Lund, 2017, 184), me refiero a ese crimen fundacional (desindianización) que nunca será lo suficientemente disimulado: pulsión de muerte de lo que, al fin y al cabo, se “es”; necesidad ansiosa de certificar permanentemente la blanquitud ante la promesa siempre desplazada de “blancura”.

Desde la perspectiva estadounidense, las y los mexicanos fueron (y son) concebidos como sirvientes de bajo costo que formaban (y forman) parte del “estilo de vida americano” en San Miguel. Un artículo publicado en 1948 en la Revista Life, titulado “GI Paradise”, da cuenta de ello. Esta publicación, que fue un punto de quiebre en la intensificación de la migración “norte-sur”, condensa una geografía imaginaria que, con sus reconfiguraciones, persiste hasta hoy⁵²:

“Para los estudiantes de GI [Bill] de las universidades de EE. UU., que se amontonan en las cabañas de Quonset y que escatiman su subsidio gubernamental de \$ 65 al mes, la Escuela Universitaria de Bellas Artes en México sería el paraíso. La Escuela es un centro de bellas artes, acreditado correctamente por el GI Bill, a la que 50 veteranos estadounidenses y sus esposas han venido a estudiar pintura, cerámica, muralismo, esculturas e idiomas. Ellos encuentran agradable al pequeño y tranquilo pueblo de San Miguel de Allende, [ubicado] en lo alto de las montañas, al norte de la Ciudad de México. El aire es fresco, las flores son brillantes, el sol es cálido, los apartamentos cuestan \$ 10 al mes, **los sirvientes cuestan \$ 8 al mes**, el buen ron o brandy cuesta 65 centavos por cuarto, los cigarrillos cuestan 10 centavos por paquete” (Revista Life, 1948, 57).

Esta división entre ‘estilo de vida’ y ‘servidumbre’ no era un simple reflejo de un estatus económico diferenciado -que también se construía a través de la conquista del espacio

⁵² En el siguiente capítulo se abordan los imaginarios geográficos americanos construidos sobre San Miguel.

urbano sanmiguelense-, sino que se posicionaría como uno de los mecanismos simbólicos a través de los cuales se produjeron, tanto en el siglo XX como en el XXI, figuraciones raciales sobre lo mexicano y los mexicanos⁵³.

Los nuevos contactos globales que se tejían a nivel local, sumados al imparable crecimiento demográfico, cambiaron la organización urbano-territorial. A la organización de tipo radial concéntrica de inicios de siglo, configurada por los antiguos barrios y áreas populares cercanas al centro de la ciudad -Tecolote, San Juan de Dios, El Chorro, Azteca, entre otras-, se fueron sumando algunas colonias y fraccionamientos -como San Antonio, Guadiana, Guadalupe, entre otros-, sin que ello implicara desplazar al centro urbano de la cúspide de la jerarquía espacial. De esta forma, los procesos históricos iban adoptando una particular forma urbana.

De hecho, a fines de los años setenta e inicios de los años ochenta, tras un largo período de transición, ya se podían identificar, según un informe técnico municipal de la época (Domínguez e Izaguirre, 1984), cuatro zonas urbanas claramente definidas. San Miguel tenía en el primer cuadrante del centro una “zona habitacional de uso mixto e histórico” (82 Has. aproximadamente), donde se agrupaban las construcciones de “alta inversión o tradición”. Esta zona era destinada para una oferta/demanda turística, vacacional y residencial de alta renta, ya que la capacidad económica de propietarios y usuarios -sobre todo mexicanos pudientes y estadounidenses de clase media- era elevada.

En segundo lugar, había una “zona habitacional de alta calidad” (95 Has. aproximadamente). De carácter exclusivo, esta zona estaba configurada por áreas urbanas y periurbanas como El Atascadero, La Ermita, Parador San Miguel, Villa de Los Frailes, La Aldea, La Siesta y algunas viviendas colindantes al Parque Benito Juárez. Allí se construían “viviendas de lujo, ocupadas por los propietarios y en algunos casos por personas que residen temporalmente procedentes del extranjero” (Domínguez e Izaguirre, 1984, 52).

En tercer lugar, había una “zona habitacional de calidad media” (116 Has. aproximadamente), compuesta por barrios y/o colonias como La Aurora, Guadalupe, Tecolote, San Juan de Dios, San Antonio y Guadiana, ubicadas en el poniente y sur de la ciudad

⁵³ Este punto será abordado en el capítulo 2.

Por último, estaban las “zonas de habitación popular” (205 Has. aproximadamente), integradas por los barrios de San Rafael, Las Cuevitas, La Palmita, La Lejona, Valle del Maíz, El Caracol, San Felipe Neri, Santa Julia, Allende y una parte de San Antonio. Los habitantes de estas zonas eran personas de bajos ingresos que edificaban sus propiedades progresivamente “sin acabados o recubrimientos exteriores”.

Las élites locales, apelando a un pasado idealizado, habían luchado por crear una nueva ciudad. Y la estrategia, vista desde sus intereses, estaba funcionando. Sin embargo, las nuevas actividades comerciales, servicios y residentes habían ocupado espacios destinados principalmente para viviendas, tanto en el centro como en las colonias contiguas. Este proceso, desplegado desde finales de los años treinta, se había ramificado en la urbe y se había consolidado a finales de los setenta e inicios de los ochenta. Muchos años antes de que se pusiera de moda el término “gentrificación”, la ciudad mostraba que las dinámicas urbanas sedimentadas, la patrimonialización de la urbe, la inmigración “norte-sur” y la competencia desregulada por el suelo habían producido un efecto irrefutable: “desplazar a los habitantes hacia latitudes periféricas” (Domínguez e Izaguirre, 1984, 41). De forma paradójica, la nueva *polis* de la raza cósmica, más que un lugar de mezcla, estaba marcada por la ubicación diferenciada de los sujetos en el espacio urbano, es decir, por una reorganización de la división social y racial de la ciudad.

1.4.2.- La “fiebre del sur” en el siglo XXI⁵⁴

¿Cuáles son los espacios de los expulsados?

Saskia Sassen (2015, 248)

En el siglo XXI, como se vio en las páginas anteriores, la inmigración estadounidense en San Miguel ya no está compuesta por estudiantes ni veteranos de guerra. Quienes han arribado son, mayoritaria pero no exclusivamente, jubilados que en muchos casos pertenecen a una clase media blanca en declive y en constante pauperización. Ante los procesos de desposesión que han enfrentado durante los últimos cuarenta años en Estados Unidos, ha emergido una “fiebre del sur” que es, a la vez, estrategia individual y expulsión

⁵⁴ En este apartado se abordarán brevemente algunos procesos que serán profundizados, mediante diferentes estrategias metodológicas, en los capítulos posteriores.

estructural. Así, el “norte global”, deviniendo paulatinamente en “sur global”, reubica a su población “excedentaria” en los “nortes” que existen en los “sures”, lo que hace visible el descentramiento de categorías geohistóricas.

La “clase creativa” (Florida, 2010) que conformó la inicial inmigración estadounidense en la ciudad hizo sitio y despejó senderos para el arribo de una “clase ociosa” (Veblen, 2004) de carácter transnacional, que se ha caracterizado por el consumo, la posesión y el goce, más o menos ostentoso, de los espacios, los servicios y las experiencias que oferta San Miguel. De hecho, los principales motivos de reubicación de los jubilados son la mejor calidad de vida (en salud, vivienda, alimentación, movilidad, cadenas de cuidado) y las “amenidades” (el ocio, los espectáculos, los talleres de arte, el turismo) que ofrece la ciudad (Sloane y Zimmerman, 2019). Sin embargo, esta clase ociosa transnacional no ha dejado de autoconcebirse y de ser concebida como un *demos* regenerativo y creativo en términos económicos, simbólicos y espaciales⁵⁵.

San Miguel es una de las decenas de ciudades latinoamericanas a las que, en el siglo XXI, están viajando los retirados estadounidenses para estabilizar o potenciar su calidad de vida. En este proceso, la frontera entre Estados Unidos y México -y por extensión, América Latina- opera como un umbral mágico. Los retirados estadounidenses, al cruzar el límite interestatal y reubicarse en una pequeña ciudad periférica, tienden a convertirse en una suerte de élites locales. Esta mágica transformación hace de la frontera un cronotopo que condensa una serie de desigualdades globales y un conjunto de ventajas sistémicas. Se trata de una metamorfosis vertiginosa, casi instantánea, que solo opera cuando la dirección de la movilidad va de “norte” a “sur”.

Como muestra el Mapa 3, los jubilados estadounidenses que actualmente residen en San Miguel ya no se asientan solo en la colonia centro, sino que se han reubicado prácticamente en toda la ciudad, pero también en áreas rurales y tierras ejidales. Esto ha avivado lógicas inmobiliarias especulativas donde las propiedades se compran en pesos y se revenden en dólares a ciudadanos extranjeros, principalmente estadounidenses. En 2017, por ejemplo, la Asociación de Inmobiliarias de San Miguel registró que el 65% de los compradores de las 362 propiedades que se vendieron en el centro a un precio promedio de 400 mil dólares, fueron extranjeros (El Universal, 2017).

⁵⁵ Este punto será abordado en el capítulo 3.

A pesar de las exorbitantes rentas que se pueden extraer por la venta y/o alquiler de predios, en San Miguel también existe una oferta inmobiliaria destinada a cubrir las necesidades de los expatriados estadounidenses de clases sociales menos pudientes, como lo indican los relatos de vida de James, Chase y Lani, quienes se ubicaron en colonias periféricas o en antiguas tierras ejidales, donde los costos de las propiedades o su alquiler son considerablemente más baratos.

Estas dinámicas especulativas en zonas urbanas, periurbanas y rurales han hecho que la población local sea desplazada y expulsada, directa e indirectamente, de su ciudad, ya sea por el incremento del costo de vida o por el encarecimiento desmedido de alquileres, servicios e impuestos. “Antes, quien conquistaba la plaza, conquistaba el pueblo. Nosotros perdimos la plaza”, dice Don Jorge (Entrevista realizada en agosto de 2019), sintetizando la elitización y eugénica espacial desplegada en el siglo XX y consolidada en el XXI.

La ausencia de datos municipales, estatales y federales dificulta cuantificar este proceso simultáneo de elitización y depuración espacial, que hoy por hoy excede el hipercentro urbano. A pesar de ello, algunos trabajos han mostrado que la sustitución de usos y usuarios de suelo en San Miguel se ha dado por el masivo arribo de capitales externos (Flores y Guerra, 2016) y por el aumento de la “gentrificación migratoria” (De la Torre, 2018). Otros trabajos han señalado que “el sujeto extranjero aparece como el productor del espacio gentrificado (comprador-revendedor de propiedades) y el consumidor del espacio gentrificado (usuario de servicios turísticos y habitacionales de lujo)”, lo que “impacta en las desigualdades por medio de las restricciones del acceso al mercado inmobiliario (especulación y dolarización) y a las prácticas de consumo (desigualdad de ingresos)” (Navarrete, 2019, 93). Otros estudios (Sloane y Zimmerman, 2019), percibiendo la cisura que atraviesa la ciudad, han sugerido fomentar la cohesión entre dos mundos (“americano” y “mexicano”) que estarían separados en términos espaciales y sociales.

A pesar de sus aportes y divergencias, estas aproximaciones (al igual que las teorías y conceptos que las sustentan) tienen un hilo en común: plantear el aburguesamiento, la desposesión y la expulsión espacial como procesos “contemporáneos”, es decir, como un efecto casi mecánico de la consolidación global del capitalismo de casino, como un caso más del hegemónico modelo urbano neoliberal y, por ello, como un escenario donde se reproducen exclusivamente clivajes de clase social. Sin embargo, como se ha visto, los

procesos de eugénica espacial analizados se configuraron desde hace casi ochenta años con un sello racial que está obturado en los análisis, pero que es visible en el sostenido blanqueamiento elitista del espacio.

En este sentido, la eugénica espacial actual no es más que una versión rizomática de la histórica gentrificación racialmente estructurada de la ciudad, o, en otras palabras, una “acumulación originaria” con signo racial que no ha dejado de acaecer.

Si se entiende, siguiendo a Lund (2017), que las disputas por el espacio y su conquista son el origen de todo pensamiento racial, es posible señalar que la “cuestión racial” se ha hecho inteligible en San Miguel mediante la eugénica espacial: “guerra de razas” es “guerra por la tierra”, batallas que se han dirimido en y a través del espacio: Ciudad Mestiza que ha reulado ante la Anglotown: la “frontera de fronteras” refractada en una ciudad.

Imagen 10. Amurallamiento y gentrificación en la Colonia San Antonio



Fuente: Fotografía personal, 2019

La importancia de estas transformaciones espaciales radica en la reorganización de la división desigual del espacio, pero también en su relación con el trabajo. “La gente vende

sus casas y sus terrenos a los gringos para luego ser sus sirvientes”, dice Doña Dolores, una habitante local que con sus palabras sintetiza el cambio estructural hacia la economía de servicios (Entrevista realizada en octubre de 2019).

Y es que, en 1970, un 55% de la población local trabajaba en el sector primario (agricultura, ganadería, pesca y actividades forestales), un 15% en el sector secundario (industria) y un 21% en el sector terciario (servicios y comercio) (Domínguez e Izaguirre, 1984). Sin embargo, para el año 2010 el perfil económico de la ciudad se modificó, pues el sector terciario generó el 66% de los empleos, el sector secundario el 24% y el sector primario apenas el 10% (INEGI, 2011). Estas transformaciones espaciales, económicas y laborales han provocado que las y los mexicanos/sanmiguelenses ocupen, desde la perspectiva americana, el nicho de lo servil: reverso constitutivo del “estilo de vida estadounidense”, frontera más infranqueable que otras.

En San Miguel, como si fuera una cristalización urbana de la frontera mexicano-estadounidense, hay por lo menos dos ciudades gemelas y dos territorialidades diferenciadas que se miran una a la otra y que, con cierta inevitabilidad, se encuentran cotidianamente. Cada una de estas ciudades y territorialidades, en las que prima un “color”, una clase, una lengua y una nacionalidad, no es más que la imagen especular de la otra.

Viéndolo retrospectivamente, quizá aquel *horror vacui* que se articuló en los años treinta del siglo pasado, no era un temor, sino un deseo que estaba racial, espacial y económicamente estructurado, y que solo ha llegado a consolidarse casi un siglo después. Quizá, lo que más queremos siempre sucede, pero adquiriendo una forma insospechada, contradictoria y paradójica.

CAPÍTULO 2

La travesía retrospectiva. Imaginarios geográficos “americanos” sobre México y San Miguel

Se la conoce popularmente como “la biblioteca de los gringos” y se ubica, como si fuera un oxímoron, en la Calle Insurgentes, a pocos minutos del centro de San Miguel. Se trata, si se quiere, de una reproducción a escala de la ciudad. No solo porque está teñida con los tonos cálidos y ocres que definen a toda la urbe, sino porque, además de libros, hay tours, una tienda de suvenires, un restaurante con comida gourmet, una cafetería, un teatro que también hace de cine, conciertos, programas de beneficencia y talleres de todo tipo. La “biblioteca de los gringos” o Biblioteca Pública A.C. es una catedral del ocio en miniatura, donde la escenificación colonial, producida por la quirúrgica restauración de un ex claustro religioso y un ex rastro municipal, forma parte de una experiencia masificada.

En términos infraestructurales está muy lejos de ser una biblioteca babeliana o borgeana. Allí no hay escaleras en espiral ni laberintos ni espejos, pues apenas ocupa una discreta parte de la planta baja del entorno edificado. Las normativas patrimoniales impiden la construcción vertical, por ello está, en cierto modo, condenada a expandirse lateralmente, a amontonarse sobre sí misma o a comprar una propiedad contigua. Aunque, claro, quizá esto último sea cada vez más difícil por el alto costo de los predios de la zona.

Su simplicidad también se refleja en la disposición de las dos secciones que la componen. A ellas se llega luego de atravesar un patio empedrado que tiene en su centro una fuente situada al aire libre y que está rodeada por mesas montadas con parasoles coloridos que protegen a los usuarios del inclemente sol. Las dos secciones de la biblioteca están divididas por un corredor ascendente que opera como una frontera.

La primera sección, a mano izquierda del pasillo empinado, está repleta de libros de historia mexicana, literatura universal y nacional, gestión de empresas, economía, medio ambiente y un estante que, como un lunar, contiene unas pocas publicaciones de sociología y antropología. Los libros de esta sección están en castellano. Quizá por ello sea inusual ver a norteamericanos hurgando en sus estantes, sin que ello los prive del goce de pasear por sus corredores estrechos, acariciando el lomo de los libros.

La segunda sección es la principal. Se trata de una formación rectangular con distintos ambientes, segmentada tanto por la disposición taxonómica de los estantes como por los tabiques de las recámaras sobre las que se montó la biblioteca. Allí está la mesa del bibliotecario, la fotocopidora, la sección de novedades, un computador con las fichas electrónicas de las publicaciones y, dispersas, algunas mesas de madera de variable extensión. Las paredes están forradas de libros escritos mayoritariamente en inglés, todos ellos clasificados según diversas disciplinas y áreas de conocimiento. El bibliotecario suele remarcar que la “biblioteca de los gringos” posee el segundo mayor fondo en inglés de México, con más de cuarenta mil libros. Un dato improbable, aunque algo de esa amplitud se perciba, diseminada, en los estantes de madera precariamente ensamblados.

Frecuenté la biblioteca desde mi primera semana en la ciudad. Llegué a ella luego de transitar ‘sin instrucciones de uso’ por las calles de la urbe, mientras daba vueltas como si supiera a donde ir. Llegué a ella para hurgar en sus libros y repositorios. Buscaba aproximarme a la Historia, con mayúscula, de la ciudad.

Una de las entradas de mi diario de campo, registrada el 6 de mayo de 2019, me recuerda que, en un inicio, lo que más llamó mi atención de la Biblioteca fue su silencio, la masiva presencia de norteamericanos, pero sobre todo la figura de un hombre avejentado, de tez rugosa y cabello cano, vestido con una desgastada camiseta blanca. Sentado en una de las mesas de la “sección americana”, ese hombre, con delicadeza y precisión, hacía y rehacía una maqueta edificada con palos de helado. Cada tanto hurgaba en un libro de Scott Fitzgerald, en una revista llamada *The Atlantic* y en un diccionario de inglés-español. Luego continuaba con su trabajo. ¿Qué construía con esos materiales espurios y heterogéneos? ¿Una casa en escala? ¿Una réplica de la ciudad? Cada día llegaba a la biblioteca, se sentaba en la misma mesa, usaba los mismos materiales y trabajaba silenciosamente en esa microestructura que parecía estar suspendida en una transitoriedad detenida a pesar de las modificaciones que, sin duda, realizaba. Era una metáfora demasiado poderosa para pasar por alto. Pero, ¿metáfora de qué?

Además de la enigmática labor de aquel hombre, los registros de aquel día están compuestos por una serie de glosas sobre algunos libros que encontré en un vetusto anaquel de madera ubicado junto al escritorio del bibliotecario. El anaquel estaba a la vista de todos, pero resguardaba un Archivo reservado, literalmente cerrado bajo llave.

El bibliotecario, convertido en una especie de celador, comentó que ahí se albergan distintos tipos de documentos de la Historia local que no tienen ediciones facsimilares. Por ello, su acceso es restringido y hay la disposición institucional de que ningún material de ese gabinete sea llevado fuera de la sala. El estricto protocolo de acceso otorgaba una curiosa autoridad a los documentos que allí se encontraban. Les brindaba la consistencia propia de los secretos y, por ello, producían expectativas y cierto afán de excavación. El Archivo, como recuerda Achille Mbembe (2002, 19), no adquiere poder ni autoridad sin una dimensión arquitectural y sin la organización espacializada, ritualizada y restrictiva de los documentos. Son estos procedimientos los que convierten a un documento en Archivo y, claramente, por ser un sistema de selección y descarte, solo algunos documentos son archivables. Al parecer, yo había dado con un Archivo que contenía las ‘fuentes legítimas’ y las ‘huellas del pasado’ que merecieron ser preservadas. Por ello, debía consultarlas.

La rigurosa liturgia de acceso contrastaba con el desorden de su almacenamiento. Se trataba de una caótica coexistencia de registros disímiles sin otra clasificación que la del equívoco rótulo de “Historia”. En el minúsculo gabinete había autobiografías, informes municipales, antiguas revistas locales, series estadísticas encuadernadas, fotocopias de tesis doctorales, crónicas urbanas bajo el nombre de ‘estampas sanmiguelenses’, recopilaciones de algún evento académico olvidado, libros fotográficos e historiográficos, hojas sueltas, papeles arrancados. Se trataba de un número reducido de publicaciones que, exhibiendo una sintomática glotofagia, estaban escritas mayoritariamente en castellano. La Historia y su Archivo, con los imaginarios comunitarios que inevitablemente producen, se han escrito e inscrito a nivel local en castellano. No en inglés, no en otomí.

¿Era esto lo que buscaba? ¿Había algún secreto por develar en esos materiales? ¿Qué interés intelectual podían despertar en mí esos registros depositados en un antiguo anaquel empolvado, de una modesta biblioteca de un pequeño pueblo perdido en el inmenso mapa mexicano? Acuclillado, fui excavando entre miles de páginas, deseando encontrar un sentido oculto en lo escrito o anhelando hallar un documento valioso tras remover los escombros textuales. Tuve la sensación de ir convirtiéndome en un minador, en un ‘pordiosero’ de la Historia.

Con el tiempo me abismé en algunos discursos mínimos, como las autobiografías de los patriarcas de la ciudad, donde se rehacen sus vidas y proyectos paradigmáticos. En

sentido estricto, no eran Archivos de Estado ni legajos municipales, sino documentos escritos en primera persona donde la historia de un cacique se convierte en sinónimo de la Historia local. Sin sospecharlo, adentrarme en esa *marginalia* produjo un giro en el modo de aproximarme a la ciudad, un vuelco en la estrategia metodológica con la que buscaba hacer inteligible los infinitos fragmentos que la configuran. Tomar en serio estos materiales menores me abrió la puerta hacia un *corpus* escrito en inglés que, a lo sumo, podía ser considerado como un pie de página de la Historia con mayúscula.

Un libro fue decisivo en esta oscilación. “Yo Pecedor” es la autobiografía de José Mojica, un actor y tenor jalisciense, famoso en Estados Unidos y miembro del *star system* mexicano de los años treinta y cuarenta del siglo pasado. Después de fundar la Sociedad de Amigos de San Miguel y de ayudar a materializar el proyecto de la Escuela de Bellas Artes⁵⁷, Mojica se consagró a una vida monástica en Perú, donde escribió “con sencilla libertad franciscana” sus páginas confesionales. En su autobiografía, Mojica narra un episodio que suele ser presentado como un punto de quiebre en la Historia local, me refiero a su encuentro con el estadounidense Stirling Dickinson, quien llegaría a ser otro patriarca de la ciudad. “Les recomendé que visitasen la ciudad guanajuatense de San Miguel de Allende -dice Mojica-. Lejos estaba de imaginarme que con Dickinson y el escritor que le acompañaba empezaría la vida de San Miguel como centro artístico y de turismo” (Mojica, [1956] 1959, 319).

A su vez, Mojica prologaría “Mexican Odissey”, el libro que Stirling Dickinson y Heath Bowman publicaron en Estados Unidos en 1935, donde dan cuenta de su travesía iniciática y exploratoria por el México posrevolucionario. En aquel prólogo, escrito en inglés y de apenas dos páginas, el actor jalisciense condensó su preocupación por las formas en que los estadounidenses estaban representando a México y a los mexicanos:

“A los mexicanos, que hemos estado preocupados durante años por lo que los estadounidenses piensan de nosotros, nos resulta difícil seguirles el ritmo a todos [los relatos ‘americanos’ sobre México]. A veces ha sido doloroso leer revistas con historias supuestamente auténticas que describen episodios de nuestras revoluciones de formas distorsionadas para satisfacer el gusto común; ver libros escritos con la forma seca de guías turísticas o con información estática (¡como si fuéramos cientos de cabezas de mexicanos para ser vistos por el precio de uno!); o incluso las historias de

⁵⁷ Años después de la fundación de la Escuela de Bellas Artes de San Miguel de Allende, Mojica renegaría del proyecto por la ‘calidad moral’ de los estudiantes estadounidenses que llegaban a la ciudad.

sacarina de estudiantes de arte para quienes todo en México es "perfectamente bello", "perfectamente increíble" y "perfectamente maravilloso" (Mojica, 1935).

Estas inscripciones marcaron un desplazamiento espacial en el sentido más estricto. Por un lado, operaron como un umbral mágico, como una frontera, pues me condujeron hacia un *corpus* producido desde hace casi un siglo por los estadounidenses radicados en México y San Miguel. Pero también hicieron que me trasladara desde el vetusto anaquel de madera hacia una sala silenciosa y bien iluminada, ubicada al fondo de un tabique de la “biblioteca de los gringos”, forrada en sus cuatro paredes por cientos y cientos de libros escritos en inglés. “San Miguel Authors” era la escueta inscripción que distinguía esta sección de otras.

Los marcos archivísticos, evidentemente, descartaban estos materiales como “fuentes históricas”, pero, ¿podían considerarse inscripciones no archivadas? ¿Eran susceptibles de ser valoradas como una cultura de documentación neo/poscolonial de larga data? ¿Podían concebirse como memorias migrantes que, como han mostrado algunos trabajos (Stoler, 2011; Koning y Ohliger, 2006), con frecuencia son borradas de las historiografías nacionales y locales? ¿Se podía identificar en ellas la “fijación de un campo enunciativo” (Foucault, 2010, 173) que, desde la “perspectiva americana”, ha habilitado lo que puede ser dicho sobre San Miguel y México? En un momento en que mi trabajo etnográfico -quizá por su empirismo ingenuo- estuvo permeado por una honda sensación de esterilidad, decidí adentrarme de a poco en esos ‘territorios marginales’.

Aprovechando “el efecto de descentramiento que ha sufrido la noción de archivo” (De Oto, 2011, 151) y aceptando la invitación a dar cabida a nuevos tipos de fuentes (Comaroff y Comaroff, 1992), tomé la decisión, siguiendo a Ann Laura Stoler, de ir a contracorriente de las categorías archivísticas, de los consensos que sostienen su orden taxonómico y de las convenciones que designan “quiénes eran ‘fuentes’ confiables, qué constituía evidencia suficiente y qué información (cuando no la hay) podía aportarse para elaborar un argumento creíble” (Stoler, 2010, 483), para así problematizar qué cuenta como Historia y Archivo, qué documentos tienen el estatus de “históricos”, cómo se estructuran sus olvidos y selecciones, y cuáles son sus aporías. Mediante una sensibilidad etnográfica que asume la actitud extractiva como necesaria pero insuficiente (Stoler, 2010; Rufer, 2016), “el campo” me fue llevando a analizar los imaginarios geográficos estadounidenses

que se han producido y desplegado en esas otras inscripciones no archivadas, trazadas desde el grado cero de una mirada imperial

En este capítulo, precisamente, se analizan las relaciones textuales y visuales (Said, [1978] 2014, 84) coproducidas históricamente por instituciones y expatriados estadounidenses sobre San Miguel en particular y México en general. En las primeras tres décadas del siglo XX, San Miguel fue una ciudad que estaba prácticamente borrada de los discursos estadounidenses que hablaban sobre México y que con frecuencia marcaban las rutas, modelaban las miradas y mediaban las experiencias de los viajeros norteamericanos al sur de la frontera⁵⁸. Sin embargo, con el paulatino y permanente arribo de estadounidenses se desplegaría una novedosa geografía imaginaria sobre la ciudad, es decir, un modo particular de simbolizar e inscribir al espacio y a la población en específicas coordenadas temporales, económicas, sociales y raciales.

Estas relaciones textuales y visuales se materializan en una amplia gama narrativa que, como se verá, ha dado como resultado un sistema axiológico tramado por peculiares formas de autorrepresentación de lo americano e inscripciones de lo mexicano. Se trata de un despliegue discursivo, donde se trazan cartografías de pertenencia y de alteridad espacialmente constituidas, que ha regulado las formas de acercamiento, distanciamiento e interacción en la ciudad.

Examinar estas geografías imaginarias supone adentrarse en un campo de reflexión que cruza barreras disciplinares. De aquí que este análisis se ubique en la intersección de dos discusiones que han problematizado las relaciones entre lo espacial y lo simbólico.

Como es conocido, dentro de las disciplinas que se han ocupado tradicionalmente del estudio del espacio –el urbanismo, la arquitectura y la geografía– se ha producido un quiebre que, en las últimas décadas, ha sido reconocido bajo el nombre de “giro subjetivista” (Lindon, 2007; Vera, 2019). Esto ha implicado entender a las dinámicas simbólicas -imaginarias, culturales e inmateriales- como factores actuantes en la construcción, organización, apropiación, significación y dominio de los espacios físicos,

⁵⁸ Por ejemplo, una famosa guía de viaje estadounidense, la Terry's Guide To México en su versión de 1923, apenas registraba a San Miguel como un sitio de paso hacia la capital. En un par de hojas señalaba que “el pueblo saltó a la fama durante la Guerra de Independencia (1810-21)” y destacaba que “la ciudad es conocida por su extraordinaria arquitectura monumental” y por algunos “sitios pintorescos” (Terry, 1923, 107). Mucho más no había que decir en las primeras décadas del siglo XX, por lo menos desde la “mirada americana”.

sociales y relacionales (Hiernaux, 2007; García Canclini, 1997; Gorelik, 2002; Dammert, 2008).

Este “giro subjetivista” focaliza su atención en los procesos de simbolización del espacio y ha hecho que las disciplinas tradicionales pierdan hegemonía sobre su objeto de estudio. Sin embargo, como apunta Adrián Gorelik, este “giro” también ha sido el resultado de una crítica al “historicismo desespacializante” (Gorelik, 2013, 23), es decir, de una crítica que ha mostrado que el pensamiento antropogeográfico, con sus múltiples corrientes, derivas y determinismos, más que ser una nueva línea de la teoría social dentro del giro posmoderno de las ciencias sociales y humanas, ha atravesado y se ha expandido, mediante diversos intérpretes y disciplinas, a lo largo de toda la modernidad.

Estos debates se vinculan con un segundo campo de discusión relacionado con los estudios sobre producción de alteridades. Estos trabajos han analizado los distintos actores (estados, comunidades, medios masivos, viajeros, intelectuales)⁵⁹, procedimientos simbólicos (filosóficos, literarios, artísticos, burocráticos, legales, cartográficos)⁶⁰ y estrategias (alocronismo, heterología, espectacularización, fetichismo)⁶¹, a partir de los cuales se ha coproducido alteridades deseables o indeseables en contextos específicos.

Aunque de forma marginal, algunos de estos estudios se han articulado al “giro espacial/geográfico” (Foucault, 2010; Harvey, 2014; Lindon, 2007) desarrollado en las ciencias sociales y humanas, de aquí que hayan considerado al espacio como un mecanismo que tiene una participación activa en la configuración misma de las relaciones sociales y simbólicas de alterización (Santillán, 2019). Desde esta perspectiva se ha planteado que hay una mutua constitución entre los regímenes de alterización y las configuraciones socioespaciales. (Said, [1978] 2014; Wacquant [1994] (2001); Briones, 2015; Segato, 2007), y que hay un funcionamiento sistémico que opera mediante la producción espacializada de diferencia (Hall [1992] 2013; Harvey, 2014).

La intersección de estas discusiones, como se ha dicho, resulta productiva para analizar las geografías imaginarias americanas sobre San Miguel y México. Al plantear una relación constitutiva y constituyente entre lo espacial y lo simbólico, o, en otras palabras, al

⁵⁹ Ver Briones, 2015; Segato, 2007; Burchell, Gordon y Miller, 1991; Hale, 2004; Trouillot [2003] 2011, etc.

⁶⁰ Ver Said, [1978] 2008; Dussel, 2000; Quijano, 2000; Hall, [1992] 2013; Todorov, 1991; Pratt, 2010, et. al.

⁶¹ Ver Fabian, 1983; Hall, 1997; Trouillot, [2003] 2011, etc.

considerar al espacio como una dimensión indisociable de los procesos de alterización, este anclaje permite articular procesos que suelen ser analizados por separado.

El *corpus* examinado está compuesto por autobiografías, memorias personales, crónicas, novelas, guías de viaje, reportajes periodísticos, mapas, poemas, fotografías, pinturas y ensayos realizados desde hace más de ochenta años por instituciones y expatriados estadounidenses. Escritos mayoritariamente en inglés, estos trabajos simbólicos fueron producidos para que circularan, se consumieran y poseyeran en Estados Unidos.

Se trata de narrativas a las que Edward Said (2014, 84) denominó como “conocimientos de segundo orden” –sentidos comunes, mitologías–, que son el sedimento, complementario y estructurante, de los conocimientos positivos y científicos. De hecho, no es un dato menor que el despliegue de esta geografía imaginaria americana sobre San Miguel y México se haya dado a la par del surgimiento de los “estudios regionales”⁶² y de la reformulación de los determinismos de la “raza” en términos de “cultura”⁶³ en Estados Unidos. A pesar de su aparente insignificancia, en estas narrativas de “segundo orden” es posible identificar el desarrollo, no sin cierta voluntad de dominio, de un “sueño americano” al sur de la frontera.

Dentro de este inabarcable universo narrativo se seleccionaron enunciados que permiten profundizar en dos tropos representativos y reiterativos del discurso occidentalista americano. Por un lado, se analizan las figuraciones de la frontera como institución tutelar que regula en múltiples niveles la “experiencia” americana en México y San Miguel. Por otro lado, se examina críticamente la polaridad entre estilo-de-vida-americano y servidumbre-mexicana, construida y diseminada en varios trabajos simbólicos.

El análisis de estas relaciones textuales y visuales permitirá mostrar una serie de ‘ficciones reguladoras’ que, por distintas razones, solo suelen abrirse en redes de sociabilidad afectiva americana. En otras palabras, ha permitido aproximarse a aquello que

⁶² El surgimiento de los “estudios regionales” y de las “regiones mundiales” –entendidas como unidades geográficas delimitables y homogéneas por sus características socioculturales– fue la “institucionalización de una nueva geografía de saber y poder” (Nugent, 2010, 19) en el marco del ascenso imperial estadounidense. Se trataba, en síntesis, de una nueva cartografía de dominación y explotación (Mezzadra y Neilson, 2017, 62).

⁶³ La reformulación de los determinismos de la “raza” en términos de “cultura” (Trouillot, 2011; Arias y Restrepo, 2010) se desarrolló en el campo antropológico estadounidense en la primera mitad del siglo XX y tuvo una reproducción ampliada durante la segunda mitad. Este cambio cuestionó los principios biologicistas del racismo. Sin embargo, según Hall ([2000] 2013, 617), la cadena de equivalencias entre el racismo biológico y el diferencialismo cultural quedó intacta, de aquí que ambos sean dos registros del racismo.

suele permanecer obturado en las relaciones intersubjetivas urbanas entre americanos y mexicanos o entre americanos y “latinos”: dan un acceso a lo “no dicho” abiertamente, pero que, paradójicamente, cómo se verá en el último apartado de este capítulo, estructura las relaciones sociales y espaciales cotidianas en la ciudad.

Consideradas como documentos de campo, estas narrativas permitieron organizar el trabajo etnográfico que está presente en este y en los otros capítulos. Entre el análisis crítico de estas narrativas y la aproximación etnográfica se ha construido un camino de ida y vuelta, pues se trata de una estrategia metodológica mixta y pendular que es adecuada para captar la genealogía de un conjunto de geografías imaginarias americanas y de las espectaculares fronteras que trazan.

En una de las mesas de aquella sala repleta de libros en inglés comencé a examinar aquel *corpus* espurio. La imagen, vista con distancia retrospectiva, no deja de ser curiosa. En una modesta biblioteca de un pequeño pueblo mexicano, conocida como “la biblioteca de los gringos”, un ecuatoriano revisa un archivo, con minúsculas, producido por estadounidenses. Con materiales no canónicos e ilegítimos –¿sus propios palos de helado?– construye, de a poco, una lectura “a escala” sobre la ciudad, una lectura entre millones de lecturas posibles. Se aboca, durante años y de manera silenciosa, a un ejercicio marcado de antemano por la incompletud y la fragmentariedad. Con un pie, simbólicamente, en Estados Unidos, y el otro, físicamente, en México, situado en ese pliegue, intenta hacer una lectura fronteriza y pendular. Es un sujeto venido de la periferia de la periferia que, desde el margen, explora los sueños imperiales.

2.1.- El “umbral mágico”: la frontera y sus figuraciones

Frederick Jackson Turner, en 1893, concibió a la frontera como una entidad móvil y corrediza, tendiente a desplazarse hacia un aparente espacio vacío. En ese carácter expansivo encontró la esencia de la nación estadounidense. “El pueblo de los Estados Unidos –dice Turner– ha adquirido su temperamento en la incesante expansión [...] Sería un mal profeta quien afirmase que ya ha cesado por completo el carácter expansivo de la vida norteamericana. El movimiento ha sido su factor dominante, y a no ser que ese entrenamiento no tenga efecto alguno sobre un pueblo, la energía norteamericana seguirá

pidiendo constantemente un campo más amplio para su ejercicio” (Turner, 1987, 207). Aunque Turner pensó que la expansión territorial estadounidense había llegado a un fin provisional, vaticinó que este proceso centrífugo, no exento de conflictos, sería continuo, pues ese era el destino manifiesto de la nación. Desde su perspectiva, la permanente externalización de la frontera era el cimiento histórico tanto de un modelo civilizatorio evolutivo⁶⁴ como de las características esenciales de la sociedad “americana”⁶⁵.

El significado que Turner atribuyó a la frontera en la historia de Estados Unidos ha sido ampliamente discutido por discípulos, detractores y nuevos lectores que, a pesar de sus diversas perspectivas –unas más conservadoras, otras radicalmente críticas–, han mostrado la vigencia de sus planteamientos durante los siglos XX y XXI (Smith, [1996] 2012; Varela, 2015; Huntington, 1996; Yeh, 2018; et.al)⁶⁶. Estos trabajos evidencian que la frontera ha operado como una estructura de significación con capacidad para regular la imaginación geográfica, política, racial, económica, migratoria y urbana de la sociedad estadounidense, tanto en procesos internos como externos de la nación.

Los planteamientos turnerianos sobre la frontera ejemplifican la perdurabilidad de un imaginario geográfico aun cuando el referente que le dio vida –en este caso, la expansión hacia el oeste americano– haya desaparecido (Lindon, 2007; Santillán, 2019). En otras palabras, la frontera entendida como proceso simultáneo de expansión y alterización, de elasticidad político-territorial y cierre social-racial, está aún vigente. Los históricos procesos producidos en y desde San Miguel constituyen un paradigma empírico de ello.

La frontera es una matriz de sentido que ha regulado las relaciones textuales y visuales producidas por migrantes e instituciones estadounidenses sobre San Miguel y México desde mediados del siglo pasado. De hecho, un tópico común y recurrente en dichas narrativas es la concepción histórica de la frontera entre Estados Unidos y México como una especie de umbral mágico.

⁶⁴ Dicho “modelo de progreso y civilización” planteó que Estados Unidos pasó por estadios sucesivos (caza, minería, agricultura) hasta evolucionar a una nación urbana e industrializada (Báez-Villaseñor, 2015, 10).

⁶⁵ En palabras de Turner, “Esa rudeza y fortaleza combinada con la agudeza y la curiosidad; esa disposición mental práctica e inventiva, rápida para encontrar recursos; ese control magistral de las cosas materiales, privado de sentido artístico, pero poderosamente eficaz para conseguir grandes fines; esa energía incansable y nerviosa; ese individualismo dominante que labora para el bien y para el mal, y al mismo tiempo esa vivacidad y esa exuberancia que resultan de la libertad, esos son los rasgos de la frontera o aquellos producidos en otros sitios como consecuencia de la existencia de la frontera” (Turner, 1987, 206-207)

⁶⁶ Para ver la influencia de los planteamientos de Turner en la academia estadounidense, ver Castillo (2019).

Esto fue formulado a inicios del siglo XX por el escritor Heath Bowman y el pintor Stirling Dickinson, dos jóvenes estadounidenses que, “escapando de las ventiscas invernales y de las distracciones de la civilización”, se adentraron en ese “otro mundo” – misterioso y prácticamente desconocido– que, a sus ojos, era México. En 1935, al retornar de su travesía, publicaron en Estados Unidos “Mexican Odyssey”, un libro donde trazaron un potente argumento cuyos ecos resuenan hasta hoy: “Qué extraño que, por el simple procedimiento de cruzar el Río Grande, al intercambiar el nombre de Laredo por el de Nuevo Laredo, de repente estemos sujetos a un conjunto de experiencias tan nuevas. Es la transformación más rápida que encontrarás en cualquier parte del mundo” (Bowman y Dickinson, 1935, 3). Luego de unos años, Dickinson⁶⁷ se radicó en San Miguel. Allí, junto a otros actores, sería uno de los principales promotores de la inmigración estadounidense y uno de los responsables de la inscripción de la Escuela Universitaria de Bellas Artes y del Instituto Allende en el GI Bill.

Imagen 11. Ilustración de Mexican Odyssey (1935)



Fuente y elaboración: Bowman y Dickinson, 1935.

Desde la perspectiva americana, como se ve en aquellas tempranas formulaciones, la frontera opera como una geografía capaz de organizar e instituir un orden cognitivo que

⁶⁷ Dickinson estudió en Princeton y descendía de una acaudalada familia de Chicago que había construido un emporio publicitario. Con su capital social y económico ayudó a posicionar a la ciudad dentro de los mercados de “estilos de vida” y en los circuitos turísticos y artísticos norteamericanos.

distingue el espacio familiar de la “civilización” (Estados Unidos) de un espacio radicalmente “otro” (México), considerado diferente, antagónico, exótico, pero siempre complementario.

Además, cruzar la frontera implica una metamorfosis vertiginosa, súbita, una nueva “experiencia” en todo sentido, porque incluso se perciben y registran “nuevas vistas, sonidos, olores” (Bowman y Dickinson, 1935). La frontera es una entidad que condensa la discontinuidad de la “experiencia americana”, pero también representa la persistencia de una subjetividad móvil, poseedora de una visión panorámica desde la cual se captura, codifica, inscribe e interpreta. “Todo [México] yace ante nosotros”, dicen Dickinson y Bowman (1935), mostrando la posición cenital de su mirada, como si estuvieran ubicados en la cima de una atalaya simbólica desde la cual hacían legible, por contraste y comparación, aquella extraña realidad que reposaba pasivamente ante sus ojos.

Codificar el cruce de la frontera mexicano-estadounidense como si se traspasara un umbral mágico ha sido la forma de expresar un sentido común que ha estado lejos de ser epocal. Se trata, más bien, de una ficción reguladora perdurable que también atraviesa las experiencias americanas en México en el siglo XXI. Ejemplo de ello son los ensayos de Morris Berman, un expatriado estadounidense que, desde 2006, se radicó en el estado de Guanajuato, y que es conocido por sus radicales críticas contra Estados Unidos

En “Las raíces del fracaso americano”, Berman (2012) identifica algunos procesos que habrían convertido a Estados Unidos en una “sociedad moribunda” y en un “formación social esclerótica”. La obsesión materialista, la excesiva preocupación por el éxito y la expansión económica, la incesante carrera por el progreso tecnológico, la mitología del hombre autosuficiente y oportunista, la permanente búsqueda de estatus a través del consumo, son algunos de ellos. Ante este “estilo de vida americano” –que, a su parecer, ha hecho inminente el declive imperial–, Berman establece, entre otras, una salida individual, que es la que él adoptó: la reubicación en una “sociedad tradicional”, es decir, México.

“Existen restos de sociedades tradicionales por todo el mundo, aunque cuánto tiempo podrán resistir a ‘la maquinaria’ es una pregunta sin respuesta. Para los potenciales exiliados, también es una cuestión de a cuánto estás dispuesto a renunciar; la fantasía romántica de ‘vivir como nativo’ puede ser como estrellarse contra un muro cuando, digamos, uno descubre que conseguir cartuchos de impresión es un proceso complicado, y ahí no es posible acudir a un Office Depot [...] A pesar de sus esfuerzos

(equivocados, en mi opinión) por emular a Estados Unidos, existe algo arcaico, primitivo y eterno en México. Esto es lo que yo quería para mi vida, pues es característico de las sociedades tradicionales. Cruzar la frontera fue como zambullirme en un espejo: todo es instantáneamente lo contrario” (Berman, 2012, 199-200)

La frontera y su cruce permiten trazar divisiones entre mundos jerárquicamente diferenciados pero articulados. Esta demarcación abismal es parte de un sentido común americano. En las cartografías hegemónicas, México puede estar en el hemisferio “occidental”, pero en la geografía imaginaria americana no forma parte de lo “occidental”.

En este sentido, el desplazamiento americano al sur de la frontera es concebido como una “travesía retrospectiva” (Sontag, 2007, 309), como un viaje temporal hacia el pasado, donde perduran reminiscencias de lo “primitivo”, de lo “arcaico”, de la vida simple que caracterizaría a una época remota. La frontera es una temporalidad espacializada y opera como cronopolítica que produce la negación de coetaneidad (Fabian, [1983] 2014). Por ser considerada “eterna”, la “sociedad tradicional” a la que se viaja está fuera del curso de la historia o es inscrita como su permanente infancia.

Desde la perspectiva americana, México es el reverso constitutivo de Estados Unidos, su imagen especular. México tiene lo que, según Berman y otros expatriados, ha desaparecido en Estados Unidos, a saber, comunidad y tejido social. Al ser concebida como una “sociedad tradicional”, México materializa una añoranza nostálgica, pues es la proyección de ese “Sur americano sin esclavitud” (Berman, 2012, 194). Por ello, México designa aquello que debió ser aniquilado para que la nación americana sea lo que es.

Berman no desconoce los problemas de México⁶⁸, sin embargo, la simplicidad de la vida que fluye a pesar de las complicaciones ejerce una seducción irresistible sobre él. Por ello la eleva a cualidad virtuosa, al igual que lo hace con la cortesía, la amabilidad y cierto servilismo de las y los mexicanos. Para escapar del corrosivo estilo de vida americano, Berman cruzó la frontera, acto que lo certificaría como un disidente de su nación.

Formuladas en el siglo XX y XXI por dos generaciones distintas, las narrativas precedentes muestran un imaginario geográfico donde la frontera opera como una región liminal que al ser traspasada permite escapar de la “civilización”, de sus distracciones o de

⁶⁸ Berman (2012) habla de “asesinatos y secuestros, de la corrupción y la guerra contra las drogas, de las estadísticas de la pobreza”, de “niños descalzos [que] tiran de las mangas de tu camisa para tratar de obtener, aunque sea un peso”; y enfatiza en ese “México [que] permanece fiel al estereotipo de la cultura del mañana”

su eminente declive. Esta concepción de la frontera como umbral mágico se ancla en diferenciaciones jerárquicas que operan en términos temporales, nacionales, sociales y ontológicos. Sin embargo, esta *doxa* geográfica, como se verá a continuación, también ha operado en términos económicos, sobre todo para aquellos americanos y americanas pertenecientes a una clase media blanca pauperizada y en constante precarización.

2.1.1. ‘Vivir como la realeza en México’: descenso geográfico, ascenso económico

En la geografía imaginaria americana la frontera es un umbral mágico que también opera en términos económicos. Una muestra temprana de ello es el reportaje “GI Paradise”, publicado en 1948 por la Revista Life, un medio que posicionaba estilos de vida en Estados Unidos y que en aquellos años vivía su época dorada por el amplio consumo de sus contenidos. El reportaje describe el estilo de vida adoptado por los excombatientes estadounidenses que se habían trasladado a San Miguel, pero también constituyó un mecanismo que buscaba promoverlo en un contexto de posguerra.

“Para los estudiantes de GI [Bill] de las universidades de EE. UU., que se amontonan en las cabañas de Quonset y que escatiman su subsidio gubernamental de \$ 65 al mes, la Escuela Universitaria de Bellas Artes en México sería el paraíso. La Escuela es un centro de bellas artes, acreditado correctamente por el GI Bill, a la que 50 veteranos estadounidenses y sus esposas han venido a estudiar pintura, cerámica, muralismo, esculturas e idiomas. Ellos encuentran agradable al pequeño y tranquilo pueblo de San Miguel de Allende, [ubicado] en lo alto de las montañas, al norte de la Ciudad de México. El aire es fresco, las flores son brillantes, el sol es cálido, los apartamentos cuestan \$ 10 al mes, los sirvientes cuestan \$ 8 al mes, el buen ron o brandy cuesta 65 centavos por cuarto, los cigarrillos cuestan 10 centavos por paquete” (Revista Life, 1948, 57).

La figuración de San Miguel como un emplazamiento edénico para aquellos americanos de una clase media blanca que enfrentan serias limitaciones económicas dentro de Estados Unidos es un elemento medular de la geografía imaginaria americana instituida sobre la ciudad y sobre el país. De hecho, tras la publicación del reportaje, la Escuela Universitaria de Bellas Artes recibió más de 6000 aplicaciones de veteranos de guerra (Virtue, 2008, 136), quienes buscaban adoptar un estilo de vida diseñado para una franja poblacional pauperizada y considerada problemática dentro de la nación del norte. San Miguel, literalmente, se convirtió en una carrera americana.

El reportaje de la Revista Life era la manifestación sintomática de la producción social de un deseo, me refiero a la fabricación de un “nuevo sueño americano blanco” al sur de la frontera en el marco del ascenso imperial estadounidense.

Sedimentada en cartografías históricas que han codificado jerárquicamente el mundo, la geografía imaginaria americana dicta que a San Miguel y a México no se “va”, sino que se “baja”. Este descenso geográfico, no obstante, supone un desplazamiento vertical en términos materiales, es decir, es una oportunidad de movilidad social ascendente. Así, cruzar la frontera en dirección “norte-sur” es vista como una estrategia de inversión y reproducción social (Bourdieu, 2011), pues permite estabilizar, reestablecer o potenciar las condiciones materiales que se han perdido por un desclasamiento sostenido. Este movimiento de descenso/ascenso constituye uno de los tropos que estructuran los imaginarios geográficos sobre San Miguel y México

Entonces, al cruzar la frontera se puede capitalizar una forma de “aristocratización” (Lomnitz, 2011, 157), solo basta movilizar las ventajas sistémicas que tienen las y los estadounidenses dentro de un régimen global y desigual de control migratorio que, durante el siglo XX y XXI, ha criminalizado y racializado a las migraciones “sur-norte”, especialmente a la migración mexicana, centroamericana y “latina” que se ha dirigido hacia Estados Unidos. El cruce fronterizo “norte-sur” puede ser formulado como un “acto mágico” en la medida en que se asienta en las históricas desigualdades migratorias, económicas y raciales que se han estructurado entre Estados Unidos y México.

Una muestra de lo dicho la encarna Charles Allen Smart, un estadounidense de clase media que, en 1958, en New York, publicó su libro “At Home in Mexico”, donde relata las motivaciones de su reubicación en San Miguel y su estilo de vida en la ciudad.

“Hay un grupo cada vez mayor de estadounidenses que se retiró involuntariamente antes de sentir que había hecho todo el buen trabajo que podía hacer; y ahora, para mi sorpresa, molestia y diversión, me encuentro en este grupo. Después de casi treinta años de trabajo bastante activo en la publicación, la enseñanza, la agricultura, la marina y la enseñanza de nuevo [...] me encontré cerca de mi cincuentenario sin trabajo ni perspectivas de uno, sin una función clara o incluso identidad, y con úlceras duodenales recurrentes que fueron el resultado claro y humillante de mi ansiedad por esta situación. Sin embargo, [...] mi esposa y yo descubrimos que podíamos alquilar nuestra casa de campo en Ohio a excelentes inquilinos por suficiente dinero, con un tipo de cambio favorable para vivir bien aquí, en una antigua ciudad del centro de México” (Smart, 1957, 11)

Smart y su esposa Peggy visitaron San Miguel en 1949 y en 1953. Durante su estancia alquilaron varias casas a aproximadamente \$ 20 dólares al mes, hasta que compraron una residencia en el centro de la ciudad por cerca de \$ 3 200 dólares. Para enfrentar una crisis integral (económica, laboral, identitaria y de salud) y con el fin de revertir una situación humillante producida por coacciones estructurales, adoptaron una estrategia por la cual la precariedad se convertiría de a poco en bienestar y abundancia.

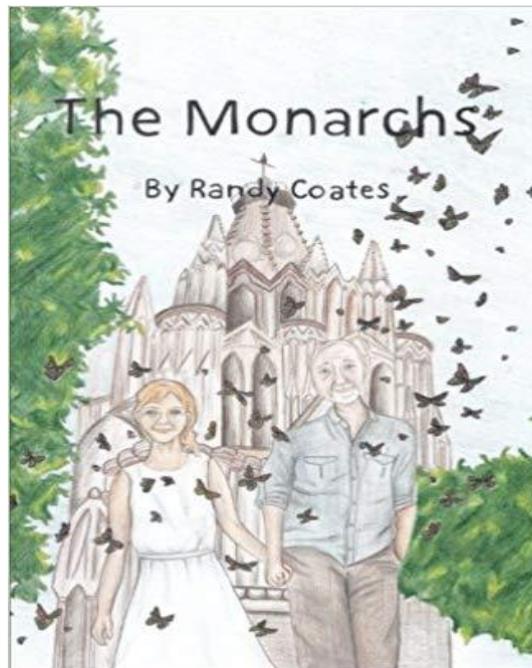
Por el simple procedimiento de cruzar la frontera y reubicarse en San Miguel, Smart y Peggy construyeron un estilo de vida que incluía una casa, su “propia María” (*servant*), clases de arte y todo ello a un bajo costo en comparación con Estados Unidos, pues invertían un tercio del presupuesto que manejaban en su país de origen. Este estilo de vida americano en México, dice además Smart, “requiere de nosotros, los estadounidenses, algo de salud, gusto y desprendimiento. También es bueno sentir a los seres humanos [coexistiendo] dentro de las razas y naciones [...] Supongo que con esa actitud podemos sentirnos como en casa en casi cualquier lugar (Smart, 1953, 13).

Como se auguraba en 1935, cruzar la frontera mexicano-estadounidense en dirección “norte-sur” es la transformación más rápida que se puede encontrar en cualquier parte del mundo. En Estados Unidos, donde la falta de una tradición aristocrática hace que todo se mida en términos de éxito y fracaso personal (Lomnitz, 2016, 252), la movilidad “norte-sur” constituye una carta maestra que puede garantizar, en cualquier circunstancia, el éxito económico, la movilidad social ascendente y un estatus social positivo. El amplio consenso sobre la casi inmediata recualificación de la calidad de vida americana al cruzar la frontera es parte constitutiva de una simbolización espacial hegemónica. Traspasar el umbral permite a los americanos “vivir como la realeza en México” (Franz y Havens, 2006, 486).

En 2013, Randy Coates, un profesor jubilado que reside junto a su esposa en San Miguel de Allende, ilustró y relató alegóricamente esta súbita transformación al autorrepresentarse ambigüamente como “Los monarcas” (**Ver Imagen 12**). Por un lado, estableció una equivalencia semántica entre su proceso migratorio y el de las mariposas monarcas; por otro lado, expuso discretamente su estatus social privilegiado en la ciudad receptora. Coates, al igual que otros americanos que residen en la ciudad, padece una

enfermedad. Viajar a México y a San Miguel fue, en sentido literal, una suerte de imperativo para cuidar su vida debido a los impagables costos de los servicios de salud en Estados Unidos. Además, la “magia” de México y San Miguel, dice, le proporciona alivio a su padecimiento.

Imagen 12.- Portada del libro “The Monarchs” (2013)



Fuente y elaboración: Randy Coates, 2013

Ya sea en el desventajoso escenario que planteaba la posguerra a mediados del siglo XX o en el marco del creciente deterioro de las condiciones de vida de los jubilados en el siglo XXI, San Miguel se ha configurado como esa frontera turneriana “siempre en retirada”, capaz de romper “los lazos de la costumbre”, de “ofrecer nuevas experiencias”, de ser un “nuevo campo de oportunidad” y de dar lugar a “nuevas instituciones y actividades” (Turner, 1987, 207). Solo es necesario cruzar/expandir la frontera, pues así la austeridad cederá ante un conjunto de placeres, experiencias y servicios que, tanto para los ex veteranos de guerra como para los jubilados, han sido inaccesibles en Estados Unidos, ya sea por su alto costo o porque el ritmo de vida lo impide.

La geografía imaginaria coproducida durante décadas por personas e instituciones estadounidenses ha inscrito a San Miguel como la posibilidad de concretar, en contextos de

pauperización, el “sueño americano blanco”, pero en México. Es decir, San Miguel es la posibilidad de cumplir de forma poco ortodoxa el imperativo social del éxito individual, imperativo que es indispensable para ser reconocido como miembro de la *communitas* americana y para tener un lugar dentro de ella. En este sentido, San Miguel puede ser considerada como una proyección de ese “viejo oeste americano”.

Desde la perspectiva americana, cruzar la frontera no solo es un descenso geográfico redituable en términos materiales, ya que también, como se verá a continuación, es un descenso que se capitaliza en términos creativos.

2.1.2.- Shock racial, shock creativo: arte y racialización

Como es conocido, la inicial inmigración estadounidense a San Miguel se produjo en un contexto donde se intentó convertir a la ciudad en un epicentro artístico global. Buena parte de la geografía imaginaria americana construida sobre la ciudad sigue atada a esta idea, aunque del proceso que marcó su origen casi no queden rastros. La autonomía relativa de esta simbolización obedece a que, más allá de las Escuelas de Bellas Artes, el “descenso geográfico” y la proximidad con un paisaje social exótico y radicalmente diferente han sido concebidos por algunos estadounidenses como la posibilidad de un shock creativo.

En 2003, Ítala Schmelz, por entonces Directora de la Sala de Arte Público Siqueiros, condensó lo dicho en el prólogo de un libro fotográfico de autoría de Reva Brooks, una norteamericana que, junto a su esposo, se radicó en San Miguel desde 1947. “Del mismo modo que los mexicanos siempre hemos mirado con cierta admiración la modernidad y el progreso de nuestros vecinos del norte, los disidentes de las naciones desarrolladas siempre han viajado a México en busca de una fuente de inspiración estética en el "exotismo" de nuestro país”, dice Schmelz (2003, 13). Ella sintetiza, de forma ventrilocua, cierta perspectiva americana sobre México y San Miguel.

Muchas décadas antes de que Schmelz escribiera su prólogo, Edward Weston, un fotógrafo estadounidense nacido en Highland Park (Illinois), inició en 1923 una travesía por México. Junto a su asistente, Tina Modotti, registró el día a día de su periplo exploratorio a través de fotografías y mediante un diario personal que sería publicado en 1973. En una entrada de 1926, Weston escribió lo siguiente:

“Estos últimos años en México han marcado mi vida y mis pensamientos. No tanto por el contacto con mis amigos artistas como por **la proximidad, aunque menos directa**, con una **raza primitiva**⁶⁹. Antes de venir a México había estado rodeado por una típica multitud de burgueses estadounidenses, salpicados por un puñado de amigos “pulidos”. No sabía nada de la gente sencilla del campo; su expresión elemental ha sido refrescante, me ha dejado sentir la tierra” (Weston, 1973)

En las primeras décadas del siglo XX –pero también en las primeras décadas del siglo XXI– cruzar la frontera mexicano-estadounidense era un ejercicio que garantizaba una “distante cercanía” con una “raza primitiva” que, paradójicamente, inyectaba vitalidad a los proyectos artísticos de hombres y mujeres estadounidenses que se veían a sí mismos como disidentes de su sociedad, de su nación y de sus círculos endogámicos aburguesados.

México y los mexicanos fueron encasillados como un muestrario racial y una temporalidad remota, cuya función era avivar sensibilidades artísticas que corrían el riesgo de adormecerse dentro de una nación industrializada y ‘civilizada’. En este sentido, cruzar la frontera hacia México ha sido históricamente no tanto una cuestión de distancia, sino de diferencia (Staszak, 2012, 181). Ese “otro” mundo radicalmente diferente suele ofrecer una vasta temática visual para el trabajo artístico (y académico), de aquí que el ‘shock racial’ se traduzca con frecuencia en un ‘shock creativo’. El caso de Weston, las palabras de Schmelz, pero sobre todo el prolífico trabajo de Reva Brooks ilustran este punto.

Reva Brooks adquirió fama como artista a través de fotografías miserabilistas y costumbristas capturadas en San Miguel de Allende. En su registro se devela cierta fascinación por lo raro y exótico, una pulsión por lo indígena, una seducción por los oficios, los rostros y los cuerpos de sujetos anónimos que suelen aparecer frente al objetivo de la cámara con expresiones que oscilan entre la indiferencia, el recelo y el pavor.

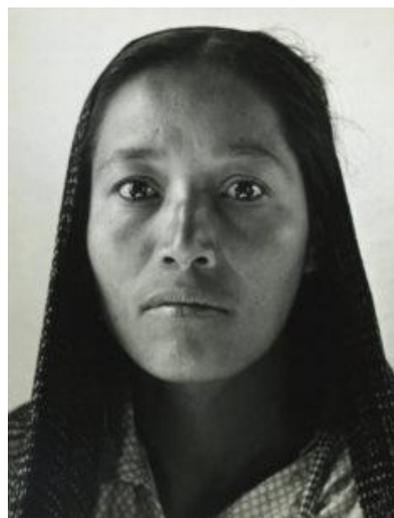
“Cuando llegamos a México en julio de 1947 –dice Brooks– me sentí abrumada por la gente, **la cultura**⁷⁰ y la apertura a la realidad de los problemas de la vida, la pobreza, la enfermedad y la muerte. Descubrí que estaba tan conmovida por las expresiones sinceras de la vida en los rostros de las personas que intenté capturar algo en mi carrera” (Brooks, 1990, citado en Westlake y Smallwood, 2003). Un año después de radicarse en San Miguel, Brooks capturó con una mirada compasiva –es decir, desde una perspectiva vertical– las

⁶⁹ El subrayado es mío

⁷⁰ El subrayado es mío

imágenes de un niño muerto, de su funeral, de su entierro, pero también del dolor de su madre, Elodia, quien provenía de un rancho y cuyo esposo trabajaba para un americano. “El niño muerto”, “Elodia frente al ataúd”, “Confrontación”, son algunos de los títulos de su serie fotográfica, títulos que estaban acompañados del infaltable topónimo “San Miguel de Allende, Gto., México, 1948” (Ver imagen 13 y 14)⁷¹.

Imagen 13 y 14. *The Dead Child y Confrontation*, San Miguel de Allende, 1948



Elaboración: Brooks Reva (1948). *The Dead Child* (izq) y *Confrontation* (der)

Fuente: Westlake y Smallwood (comp.), *Reva Brooks Photographs*. Toronto: M+M Art Press, 141 y 146.

“Nuestro trabajo se emancipa en el mundo y escapa a nuestro control”, señalaba Reva para enfatizar la economía visual global por la que circuló su registro⁷². Sus imágenes, como dirían periodistas norteamericanos (Virtue, 2001), fueron uno de los más interesantes estudios que se han hecho sobre el interior de México y su gente, mostrando el estatus casi científico atribuido a sus fotografías. Además, sus retratos mortuorios suscitaron algunas

⁷¹ Esta serie fotográfica le trajo reconocimiento a Brooks, sobre todo porque Edgard Steichen, director del Departamento de Fotografía del Museo de Arte Moderno de Nueva York, la compró para la colección del museo y la incluyó en la prestigiosa exhibición de “The Family of Man”, una ambiciosa exposición realizada en 1955 que reunió 500 fotografías de más de 273 fotógrafos de todo el mundo. La exposición recorrió el mundo durante 8 años y atrajo a más de 9 millones de visitantes.

⁷² Las fotografías de Brooks sobre San Miguel, así como sus otros registros visuales sobre México, fueron exhibidas en decenas de ciudades de Estados Unidos, Canadá, Francia y México. Sus fotografías forman parte de prestigiosas colecciones institucionales –Biblioteca Nacional de París, MoMA, Museo Canadiense de Fotografía Contemporánea, INBA, entre otras. En 2003 Marilyn Westlake y Margot Smallwood compilaron un libro con varias de las imágenes capturadas en México y San Miguel. En 2015, Edward Steichen publicó “The Family of Man: 60th Anniversary Edition” en las que reúne las fotografías de la exposición de 1955.

preguntas en la sociedad estadounidense, preguntas que reforzaban estigmas y estereotipos raciales: “¿Son los mexicanos tan salvajes que tienen a alguien que retrata el cadáver de sus hijos muertos, y son los pintores y artistas en México tan sádicos que están dispuestos a cumplir con este tipo de solicitud?”⁷³

Además de su pasión por la fotografía, a Weston y a Brooks los unía un hilo histórico basado en la producción de una mirada sobre México y los mexicanos que circuló por canales globales de legitimación artística, lo que hizo que su trabajo y sobre todo su mirada adquiriera valor. También estaban vinculados por un ideario extractivo: mientras el trabajo de Weston se nutrió del encuentro “con los indios nativos y las tradiciones”, el de Brooks se alimentó del “semidesértico” San Miguel de mitad del siglo XX, “impregnado por tradiciones nativas de indios que vivían cerca” (Schmelz, 2003).

A pesar de estos lazos, Weston y Brooks tramaron su trabajo con discursos diferentes: lo que Weston clasificó como “raza primitiva”, Brooks lo codificó como “cultura”. Ambos, en distintas décadas del siglo pasado, se referían a lo mismo –a México, a los mexicanos, a sus tradiciones y supuestas esencias atávicas–, no obstante, se registra un cambio en las formas en que la mirada americana clasifica y naturaliza las diferencias.

La oscilación de los discursos americanos sobre la “raza” hacia los discursos sobre la “cultura” implicó una operación de transustanciación. Los atributos biológicos fueron recodificados como propiedades culturales inmanentes de un *demos* mexicano previamente alterizado. Eran modulaciones discursivas aparentemente distintas que, sin embargo, retenían en su centro la inscripción de el/lo mexicano como diferencia radical. Esta “oscilación” no fue solo el resultado de elucubraciones filosóficas o antropológicas, pues también se articuló a través de las relaciones textuales y visuales producidas por los expatriados americanos en México y San Miguel.

Esta sobreescritura de la raza/cultura fue registrada de forma asombrosa en una fotografía capturada en San Miguel de Allende a mediados del siglo pasado, que bien podría ser considerada como una imagen dialéctica (**Ver Imagen 15**).

⁷³ La pregunta la formuló una mujer estadounidense durante la presentación de las fotografías de Brooks en una galería de Los Ángeles. En la presentación estaba Siqueiros, quien recoge la anécdota y quien también realizó pinturas mortuorias. Ante la interpelación, Siqueiros dio una respuesta tajante: “Sin duda, el hábito de retratar a los niños muertos como si estuvieran vivos es muy primitivo. Esta es una costumbre en algunas áreas remotas, lejos de la ciudad de México, pero también es una costumbre griega. De todos modos, señora, estoy seguro de que sabe que es mucho menos brutal y salvaje que matar a negros vivos” (Schmelz, 2003).

Frente a un caballete y en medio de los restos óseos que se encuentran diseminados en el derruido cementerio de la ciudad, está Loretta Hardesty, una de las primeras estudiantes estadounidenses de la Escuela Universitaria de Bellas Artes de San Miguel. Con su blusa bordada al “estilo mexicano”, con su cabello rubio cuidadosamente arreglado y con un pincel en la mano, ella realiza una operación de captura, apropiación, cognición y reinscripción, donde aquellos materiales anatómicos/biológicos están siendo reelaborados estéticamente por una mirada “americana” que los recodifica, precisamente, como cultura. Detrás de Loretta se encuentra una generación venidera, dos niños que asisten a la operación de transustanciación con una expresión que oscila entre el asombro, la fascinación y la extrañeza. Mientras uno contempla la pintura sostenida por el soporte de madera, el otro mira los despojos humanos que sobresalen de la tierra, como si aquellas tumbas y osamentas sin nombre fueran un mapa de la ciudad antigua, una cartografía hermética de las vidas pasadas, sobre la cual se erige el futuro. La enseñanza que ofrecen las ruinas es una destrucción creativa, es la transfiguración de la raza en cultura.

Imagen 15.- Loretta Hardesty en el cementerio de San Miguel de Allende, 1948.



Fuente y elaboración: Revista Life, 1948, p. 57

Con cierta evocación a las imágenes de guerra y conquista, esta fotografía paradigmática condensa una ruptura epistémica y un quiebre en los modos de ver a “lo mexicano” y a “los mexicanos”. Desde una perspectiva vertical, manteniendo un ojo en su pintura y el otro en los restos óseos anónimos, la mujer/estadounidense/blanca/artista organiza, clasifica e inscribe, a través de operaciones visuales y estéticas, todo un “nuevo” registro semántico sobre México. Con la misma firmeza con la que pisa el desierto de osamentas, instituye cierta forma de autoridad, dominio y tutelaje sobre esa raza/cultura considerada radicalmente diferente. El pie de foto que acompaña a la imagen señala de forma anodina que “el material para estudios de anatomía es abundante en el cementerio, donde se han desenterrado muchos huesos viejos” (Revista Life, 1948, 57). Así, México y San Miguel han sido inscritos como un muestrario racial/cultural que está prácticamente a la mano y que puede producir un shock creativo: solo hay que cruzar la frontera.

Como se ha visto, la geografía imaginaria americana sobre San Miguel y México ha hecho de la frontera su condición de posibilidad. La frontera –relación próxima, distante y expansiva a la vez– ha tenido un rol constitutivo y constituyente en la configuración histórica de ese “deseo irresistible de contemplar al otro” (Poole, [1997] 2000, 27).

Esta pulsión escópica fue formulada en “Mexican Hill Town”, el libro fotográfico sobre San Miguel de Allende realizado en 1963 por Allan Kahn y comentado por James Norman. Allí, citando las palabras de Charles Flandrau, se sentencia que “México es un romance prolongado. Incluso las realidades brutales –de las cuales hay muchas–, son las realidades de una gente intensamente pictórica entre entornos que, para el ojo del norte, nunca son muy comunes” (Kahn y Norman, 1963, 27).

Esta etnofagia óptica occidentalista forma parte de una economía exhibitoria, pues está dirigida a un auditorio americano ausente y abstracto, con quien se traza una relación casi confesional y a quien se busca transmitir una experiencia profunda y novedosa. Esta transmisibilidad de lo “nuevo” –que, de un modo u otro, es lo que siempre ha estado allí– alimenta la voracidad de la “mirada”, que es también oídos, olfato, gusto y tacto.

Un ejemplo contemporáneo de esta forma de voyerismo americano es el trabajo “La gente” de Peter Levitan, quien en 2019 retrató a la sociedad sanmiguelense en un ejercicio que denominó de “antropología visual” y de “empatía etnocultural” (**Ver Imagen 16**).

Imagen 16.- “La gente”, Peter Levitan (2019)



Fuente y elaboración: Peter Levitan, 2019.

El trabajo de Levitan es parte de un régimen visual clasificatorio a través del cual se exhibe y, a la vez, se limita el espectro de significados en los cuales han sido o pueden ser inscritos San Miguel, México, sus espacios y poblaciones. En su catálogo tipológico, difundido de forma impresa y masiva dentro y fuera de la urbe, está prácticamente borrada la comunidad americana radicada en la ciudad desde fines de los años treinta del siglo pasado, como si su inclusión profanara la histórica mistificación de la ciudad y de la “cultura mexicana”.

Este recorrido muestra que la “oscilación” desde los discursos de la “raza” hacia los discursos de la “cultura” también ha sido una operación a “ras de suelo”, realizada por artistas, novelistas, pintores, intelectuales y fotógrafos norteamericanos que han circulado con intensidad por tierras mexicanas desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad.

Estos ejercicios de re-racialización coproducidos por instituciones y expatriados estadounidenses, así como sus modulaciones discursivas sobre lo “mexicano”, pueden ser entendidos como prácticas microsociales y “conocimientos de segundo orden” que

apuntalaron, desde la producción simbólica y desde la cotidianeidad, la creciente hegemonía estadounidense y la división global en “regiones mundiales” delimitables según características socioculturales aparentemente homogéneas.

Los americanos han creído que al cruzar la frontera la dejaban atrás, sin embargo, la frontera los atraviesa del mismo modo en que permea su mirada, sus registros, sus discursos, pero también, como se mostrará a continuación, sus relaciones socioespaciales cotidianas en la ciudad.

2.1.3.- La frontera como corpo/tempo/grafía

La eficacia simbólica de la geografía imaginaria instituida sobre México y San Miguel también obedece a que cruzar el “umbral mágico” permite articular nuevas ficciones reguladoras en términos del “yo americano”. En otras palabras, como señalan varios relatos, cruzar la frontera para residir en San Miguel o en otras ciudades mexicanas se convierte en un imperativo geográfico que permite a los americanos tener la sensación de reinventarse a sí mismos, de construir nuevas identificaciones y marcos simbólicos en torno a una identidad que se ha guiado, en mayor o menor medida, por los mandatos imperantes en la sociedad estadounidense. Estos mandatos serían una suerte de segunda piel que podría ser abandonada fácilmente o, como sintetizaba una americana residente en la ciudad (Cross y Cross, 2010, 176), es un “*checklist*” que no los acompaña al cruzar la frontera.

Este proceso de reinención identitaria es sintetizado por Carl Franz y Lorena Havens (2006, 488-489). Ellos registraron decenas de testimonios de jubilados estadounidenses en los que es visible su heterogénea composición social y económica. Estaban quienes habían mostrado una “aversión a mantener un trabajo regular” durante toda su vida; quienes vivían en “una pequeña casa rodante” en Estados Unidos y que con su baja asignación jubilar y un poco de ahorros se trasladaron a México; quienes “vivían debajo de la línea de pobreza en Estados Unidos” y abandonaron todo para vivir de forma trashumante al otro lado de la frontera; quienes se “jubilaron con una pequeña pensión de invalidez, complementada con trabajos ocasionales y un talento para convertir la basura del mercado de pulgas en tesoros vendibles”; quienes recibían modestas pensiones por haber seguido carreras militares o civiles; pero también estaban personas que tuvieron una

profesión “altamente remunerada y altamente estresante”, lo que los condujo a inevitables problemas de salud.

A pesar de las divergentes trayectorias de vida y de los múltiples procesos que los llevaron a México, los testimonios coincidían en que cruzar la frontera entre Estados Unidos y México es “desconectarse del mundo real” (“disconnecting from the real world”) (Franz y Havens, 2006, 489), es escapar de una “fantasía colectiva” (Berman [2010] 2012, 189), es salir de “una burbuja que es tan grande como un país entero, que se extiende desde el Atlántico hasta el Pacífico” (Scherber, 2010, 262). En síntesis, cruzar la frontera es ingresar a “otro mundo” en el que los americanos pueden ser y hacer lo que siempre quisieron ser y hacer.

Así, policías, militares, doctores, subempleados, aventureros, vendedores de cosas usadas, intelectuales, comerciantes y otros estadounidenses en edad de retiro, podían convertirse, tras cruzar la región liminal, en escritores, pintores, ávidos lectores, instructores de yoga, miembros activos en clubes y asociaciones civiles, jugadores de golf, bohemios bailarines de salsa, voluntarios en organizaciones de beneficencia, usuarios frecuentes de spa’s, viajeros que recorren distintas ciudades de México o del mundo, espectadores de conciertos y de películas en el cine, patronos de mucamas y sirvientes, sujetos frugales con la posibilidad de ir a buenos restaurantes cuando quieren, personas que caminan descalzos en un jardín bebiendo un jugo de papaya bajo el sol... todo ello sumado a la posibilidad de ahorrar dinero en el banco todos los meses.

¿Pero qué sucedería si “salir de la burbuja estadounidense” significa, simultáneamente, adentrarse en otra “burbuja”, sumergirse en otra “fantasía colectiva”, ingresar en un mundo “amurallado” donde frecuentemente prima un solo color (el blanco), una nacionalidad (la “americana”) y una sola lengua (el inglés)? ¿Qué sucedería si la frontera entre México y Estados Unidos –aquella que separa, aproxima y se dilata–, se encontrara refractada en la ciudad?

La frontera, como se ha visto, lejos de ser una entidad física, natural y fija, opera en múltiples escalas. En este caso, la frontera no solo ha sido una estructura que ha dado lugar a una geografía imaginaria americana, sino que atraviesa la vida urbana de San Miguel, así como las relaciones que allí se tejen. En otras palabras, la ciudad misma se ha configurado

como una ramificación expansiva de la frontera entre Estados Unidos y México, es decir, como un fractal urbano de la frontera de fronteras.

En 2008, John Scherber publicó un trabajo que recoge veinte relatos de americanos que viven en San Miguel. Allí muestra cómo los “expatriados se buscan a sí mismos viviendo en México”, pero también establece una serie de elementos comunes de su vida en la ciudad. Uno de ellos, precisamente, es la frontera latente entre americanos y mexicanos, me refiero a la “distante cercanía” que estructura sus relaciones sociales.

“Hay una **brecha cultural demasiado amplia** para ser cerrada por completo. Incluso aquellos [americanos] que han estado aquí [en San Miguel de Allende] muchos años y que tienen amigos mexicanos siguen siendo sensibles a la **sutil distancia**⁷⁴ entre ellos y los nativos. Las relaciones pueden ser cordiales, generosas, incluso cariñosas, pero las cosas se detienen justo antes del último contacto. Aquí hay expatriados que te dirán que, aunque hayan viajado por el mundo, este es el lugar más extraño que han visto. Un factor mitigante [de esta ‘sutil distancia’] puede ser que los mexicanos con los que estás interesado en conectarte hayan viajado, particularmente a los Estados Unidos. Si su mundo no está circunscrito al *barrio* [sic] en el que viven o si en su vida han viajado más lejos que a Celaya [a 40 kilómetros de distancia], es probable que te entiendan mejor. Aquí el sistema educativo no ofrece una amplia perspectiva del mundo y, sin algo más, serás simplemente incomprensible para ellos en cuanto a tus valores y maneras, en tus actitudes hacia la familia y la religión, y en tus posiciones sobre la vida” (Scherber, 2010, 260-261).

Esta “brecha cultural demasiado amplia”, esta “sutil distancia”, esta frontera es la forma discreta que adopta un particular modo de segregación en San Miguel de Allende. Se trata de un discurso productivo que pone en marcha mecanismos de distanciamiento social y espacial; se trata de la externalización de la frontera entre México y Estados Unidos dentro de un enclave urbano distante al límite interestatal. Por lo demás, es curioso que estos discursos se asemejen a esa “proximidad, aunque menos directa, con una raza primitiva” que Weston formuló hace casi un siglo.

Dentro del amplio abanico de relatos de vida registrados por Scherber, en los que se marca de forma reiterativa esta “distante cercanía”, destaca el de Dave y Caren Cross, una pareja que reside en la ciudad. Esta historia de vida gira en torno a un pretexto narrativo: el documental sobre los expatriados que residen en San Miguel, llamado “Lost and Found in

⁷⁴ Los subrayados son míos.

Mexico”, que Caren Cross produjo y dirigió para abordar las experiencias de cambio de vida de los americanos al sur de la frontera:

En términos de penetrar la cultura y la sociedad mexicana –apunta Scherber–, la experiencia de los Cross no es muy diferente de los demás [expats]. Hay mexicanos a los que ellos sienten como amigos, pero no son sus amigos cercanos. Conocen a todos en su cuadra, pero no los frecuentan. Dave señala que es lo mismo que sucede en su cuadra en Virginia Beach [...] “Esto es interesante”, agrega Caren, “En la película digo que no tengo amigos mexicanos cercanos, pero que [de todas formas] me influyen. La gente me ha atacado por eso. Piensan que no hablo español porque dije eso, lo cual no es cierto. Es una sociedad cerrada. Las mujeres mexicanas de mi edad tienen seis hermanas. No están buscando nuevas amigas”. Esto es algo –anota Scherber– con lo que me he encontrado [en San Miguel] antes. En realidad, nadie dice que sus amigos mexicanos estén en el primer rango de amistades. “Tengo dos respuestas”, dice Caren. “Ellos desconfían de cualquier persona de afuera. Realmente no están interesados en nosotros de esa forma. Tenía una amiga mexicana a la que le ofrecí prestar una copia de mi película. Le dije ‘¿tienes un reproductor de dvd?’. Dijo que no. Le dije ‘Bueno, [de todas formas] aquí está el dvd, puedes pedir prestado un reproductor a un amigo’. Ella dijo ‘yo no tengo amigos’. Me sorprendió. ¿Qué estás diciendo? Nunca oí decir a alguien que no tenía amigos. Ella tiene cuatro hermanas. Ella tiene cuatro hijos y un esposo. Ella tiene primos. He leído sobre este fenómeno en libros, pero realmente no lo entendí hasta que alguien me dijo: “yo no tengo amigos”. **No está en su cultura**⁷⁵ buscar amigos fuera de su familia”. Esta es una explicación –concluye Scherber– que ya he recibido en ocasiones anteriores. (Scherber, 2010, 182-183)

San Miguel de Allende es una ciudad especular donde hay por lo menos dos mundos que se cruzan y se relacionan en el mismo espacio urbano, pero que, a pesar de la proximidad o quizá precisamente por ella, están separados por una frontera multiescalar, elástica y refractada. Como si fuera una sombra, los americanos llevan la frontera encima. La frontera los atraviesa, está inscrita en su cuerpo, en su mirada y en sus discursos: es *corpo/tempo/grafía*.

La frontera es, además, estructura de significación (imperial) que habilita nuevas prácticas de fronterización cotidiana a nivel social, racial y espacial. Es también una matriz que permite la articulación de espacios homogéneos, donde suele primar una nacionalidad, un color y una lengua. Por ello, la frontera es *grafía espacial*, maleable y móvil, pues regula esa “distante cercanía” entre americanos y mexicanos en la ciudad.

Como se ha visto, la frontera entendida como “umbral mágico” ha tenido una gran capacidad para regular la imaginación geográfica, económica, racial/cultural, identitaria,

⁷⁵ El subrayado es mío

migratoria y urbana de los americanos que se han reubicado en San Miguel y México. Además, la frontera ha mostrado ser una entidad tutelar dentro de las relaciones sociales y espaciales que se tejen dentro de la ciudad, en la medida en que se evidencia un proceso simultáneo de desplazamiento y alterización, de movilidad y cierre social/racial.

Esta externalización de la frontera y estas prácticas de fronterización también operan de otros modos, pero son particularmente visibles, como se verá a continuación, en otro tópico de la geografía imaginaria americana, me refiero a la inscripción de lo mexicano como “servidumbre” y de lo americano como “estilo de vida”.

2.2.- “*Our Maria*”: el lugar del “otro” en el “estilo de vida” americano

En las relaciones textuales y en las geografías imaginarias construidas históricamente por instituciones y expatriados estadounidenses aparece de forma repetitiva una figuración de lo/s mexicano/s como servidumbre. El reportaje de la revista Life (**Ver Imagen 17**) es el ejemplo más temprano y elocuente de lo dicho. En 1948, como se vio, se exhortó a los ex combatientes de guerra a que mejoraran su estatus reubicándose en San Miguel. Se trataba de un nuevo estilo de vida americano espacialmente constituido que era coproducido a través de políticas interestatales, programas educativos, promotores de estilos de vida, narrativas de viaje y engranajes mediáticos. En San Miguel, dice la publicación, “el aire es fresco, las flores son brillantes, el sol es cálido, los apartamentos cuestan \$ 10 al mes, **los sirvientes cuestan \$ 8 al mes**⁷⁶, el buen ron o brandy cuesta 65 centavos por cuarto, los cigarrillos cuestan 10 centavos por paquete” (Revista Life, 1948, 57).

Hacia allí había que desplazarse, esa era la tierra promisoría que había que ocupar y poblar, pues materializaba la promesa de arte, libertad, bienestar y prosperidad. Allí se podrían adquirir predios, experiencias, servicios y sirvientes. San Miguel, en este marco comprensivo, era/es una proyección espacial de las promesas que sostienen al liberalismo estadounidense, pero también era/es una cantera inagotable que ha alimentado ciertos estereotipos raciales sobre “lo mexicano” y “los mexicanos”.

⁷⁶ El subrayado es mío

Imagen 17.- Fragmento del artículo GI Paradise, Revista Life, 1948



Fuentes y elaboración: Revista Life, 1948, p. 57

Desde entonces se trazó un sistema axiológico y geográfico basado en una polarización productiva, ya que el estilo de vida de los americanos blancos tiene como reverso constitutivo la clasificación de lo “mexicano” como una cultura servil.

Es difícil establecer hasta qué punto la emigración mexicana hacia Estados Unidos, y sobre todo la producción legal de ilegalidad migratoria como mecanismo para insertarlos subordinadamente en los mercados laborales (De Genova, 2002), nutrió este imaginario geográfico. También es difícil establecer en qué medida la histórica demanda estadounidense de una fuerza de trabajo mexicana concebida a lo largo del siglo XX como dócil, sumisa, barata, temporal, jornalera y/o doméstica (Lytle, [2010] 2015)⁷⁷, ayudó a configurar este sistema axiológico. Sin embargo, sí es posible señalar que la inscripción de las y los mexicanos como servidumbre de bajo costo ha sido una forma de alterización y racialización que ha operado a ambos lados de la frontera.

⁷⁷ Kelly Lytle Hernández ha estudiado con minuciosidad los regímenes de control en las regiones fronterizas de Estados Unidos y México. Ella da cuenta de los múltiples mecanismos de subordinación, clasificación, ilegalización y racialización de las y los mexicanos, pero también muestra que desde las primeras décadas del siglo XX lo “mexicano” fue visto como mano de obra necesaria, pero racial/culturalmente patógena para la comunidad estadounidense, de aquí que se hayan establecido mecanismos, cada vez más afinados, para su inclusión excluyente. Desde aquellos años, ya se hablaba de lo mexicano como sinónimo de lo servil y lo dócil: “Algunos empresarios agrícolas [estadounidenses] atribuían su preferencia por los trabajadores migrantes mexicanos al carácter “dócil” de éstos. Afirmaban que eran tranquilos, diligentes, sumisos, y, por ende, ideales para el trabajo agrícola [...] Como admitió uno de los muchos cabilderos del sector agroindustrial californiano: “hemos mirado al norte, al sur, al este y al oeste, y es el único trabajador del que podemos echar mano” (Lytle, [2010] 2015, 62-63)

Esta inscripción ha sido formulada, construida y reproducida a través de distintos registros narrativos instituidos por expatriados estadounidenses que se han reubicado en la ciudad. En 2018, por ejemplo, salió a la luz “Mexico hoy”, una antología de textos literarios en la que Lee Bellavance Diamond, una americana radicada en San Miguel, participó con tres poemas. En “Assets”, traducido como “Bienes”⁷⁸, ella dice lo siguiente:

En las mañanas las sirvientas mexicanas llegan
a las casas vacías
donde las sombras son frías
y no hay ningún eco
de los muy a menudo ausentes dueños
quienes usualmente se van
por varios meses de una vez.
Escondidas detrás de altas paredes
muchas de las más grandes residencias
de San Miguel, se quedan inactivas
como campanas silenciadas
de iglesias abandonadas.
Pero hasta las más raramente visitadas,
en el conjunto del circuito muy rico,
esos lugares cerrados y atornillados
sin sentido de las almas
de sus ocupantes invisibles,
aún tienen pintura que se descarapela
colonias de insectos
y el polvo que se acumula en los rincones
y cubre todas las mesas.
Así que vienen las mucamas [se sobreentiende que mexicanas]
día tras día
semana tras semana
trapeando los pisos
lavando las ventanas
y cambiando sábanas limpias (Bellavance, 2018)

La riqueza analítica del texto de Bellavance radica en que es una aproximación, desde adentro, a un mundo social “atornillado”, es decir, al estilo de vida americano en la ciudad. Los constantes viajes alrededor de México y del mundo; cierta vocación literaria que se aviva ante la proximidad de una alteridad; el proceso de amurallamiento residencial y social

⁷⁸ Los poemas, escritos originalmente en inglés, fueron traducidos para la edición bilingüe de “México Hoy”. Los tres poemas de Bellavance giran en torno a tres figuras tipológicas de lo mexicano: el migrante, el desposeído y el sirviente.

como parte del paisaje urbano; las formas de distinción económica latentes dentro del propio mundo americano, son algunos componentes enunciados por Lee.

Sin embargo, también se evidencia “poéticamente” el lugar subordinado que ocupan las y los mexicanos en los estilos y espacios de vida americanos. El acceso a un mundo prácticamente cerrado en calidad de sirvientes o mucamas (o prestadores de servicios en general) muestra las sólidas fronteras simbólicas, económicas y raciales que lo estructuran. El ojo americano, en este caso de Bellavance, disecciona la relación de dos mundos que se entrecruzan jerárquicamente en la cotidianeidad: la imagen especular, necesaria y complementaria, del estilo de vida americano es la servidumbre mexicana.

Estos enunciados trascienden lo descriptivo. La cadena de equivalencias construidas en torno a lo “mexicano” –inscrito en lo doméstico, lo servil, lo inmóvil, lo silencioso y lo silenciado– y lo “americano” –atado a la circulación, al viaje, a la suntuosidad, a la escritura de la experiencia y a lo cosmopolita– no es una representación reflectiva que se limita a registrar lo que ve. Más bien, esta cadena de equivalencias es un mecanismo discursivo y no discursivo a través del cual se han (re)producido figuraciones raciales.

Los enunciados americanos sobre la servidumbre mexicana son más que simples aseveraciones descriptivas. Al ser formulados una y otra vez –de diversas formas y en distintos contextos históricos– ellos mismos actúan y naturalizan las diferenciaciones jerárquicas. El conjunto de discursos en torno a la servidumbre mexicana forma parte de un imaginario geográfico elaborado y reelaborado por los expats de distintas generaciones que han arribado a San Miguel. Se trata de una mediación, de un pacto, de una herencia narrativa y de un legado textual que se renueva y reescribe sobre antiguas inscripciones.

En múltiples guías de viaje, relatos, novelas, autobiografías, poemas, fotografías, ilustraciones, reportajes, investigaciones universitarias, entre otras producciones simbólicas, se puede identificar una variación repetitiva de lo mismo. Se trata de mapas narrativos y mentales que operan como una estructura ramificada que se rehace, se reafirma y reconfigura según las experiencias de los estadounidenses en la ciudad. Estos mapas textuales y mentales no son el territorio, pero lo constituyen, lo atraviesan y lo construyen.

Imagen 18 y 19. Días en el Jardín Principal de San Miguel 1963 (izq) y 2019 (der)



Fuente: Foto 8 (izq) de Allan Kahn (1963). Foto 9 (der) de Juan Pablo Pinto (2019)

Sheila Croucher, profesora investigadora en la Universidad de Miami y estudiosa de la reubicación transnacional de americanos en ciudades mexicanas, proporciona otro ejemplo. Desde una perspectiva crítica, Croucher define a los expats americanos como migrantes de privilegio y sugiere que en su transnacionalismo migrante hay algo cercano a una forma de imperialismo (Croucher, 2009, 484). Para ilustrar –sin problematizar– el ‘carácter benefactor’ y la privilegiada posición de los americanos en la ciudad, cita varios testimonios, entre ellos el de una mujer americana que en 2007 señaló que “cuarenta estadounidenses más aquí [en San Miguel] significan cuarenta trabajos más de mucama” (Croucher, 2009, 481).

Convertida en un sentido común racial americano, la cadena de equivalencias constituida alrededor de las y los mexicanos ubica a esta población en una inevitable relación de dependencia frente a los Estados Unidos y a los estadounidenses, pues requerirían de su permanente generosidad y tutelaje para poder articularse.

Estos imaginarios de superioridad e inferioridad se han estructurado, además, desde un “*punto hueco de universalidad* desde el que se puede apreciar (o despreciar) las otras

culturas” (Zizek, 2015, 56). En este sentido, la noción de “estilo de vida”, grado cero de la mirada americana, es la base a partir de la cual se ha trazado una relación distante y vertical hacia lo mexicano y los mexicanos.

Las formas subordinadas en que los mexicanos y sanmiguelenses son inscritos dentro del mundo americano que se rehace transnacionalmente en San Miguel son similares a las posiciones que se les asigna regularmente dentro de la formación social, racial y laboral de Estados Unidos. Quizá esto se deba a que el transnacionalismo privilegiado americano también opera de esta forma, es decir, sin romper completamente los vínculos con la sociedad de origen, encarnando sus fronteras y reconstruyendo extraterritorialmente diferenciaciones que tienen efectos en todos los ámbitos de la vida social local.

Por su parte, dentro del sistema axiológico edificado, los expatriados americanos encarnan el polo opuesto de lo mexicano, pues representarían la filantropía, la beneficencia, la caridad, el altruismo, la creación de empleos, la dinamización de la economía. Estas narrativas morales han sido mecanismos para crear identificaciones grupales ligadas al espacio sanmiguelense (Cosacov, 2017, 107), pero también son una forma de distanciarse de los “migrantes”, es decir, de apartarse de una categoría previamente racializada que designa a quienes en las sociedades receptoras van a pedir y a buscar en lugar de “dar” y “crear”⁷⁹. La posición privilegiada de los expatriados en la sociedad local, no obstante, obedece al desarrollo geográfico desigual que ha condicionado su migración (King, 2012), pero también a las características de la economía local basada en el sector de servicios.

Otras narraciones permiten dar consistencia a lo dicho. En 1972 James Norman publicó una guía de viaje donde relataba los procesos que los americanos debían afrontar si decidían reubicarse en alguno de los “centros de retiro gringo” que hay en México, entre los que se encontraba San Miguel. Dentro del apartado “*Residence in Mexico*”, Norman hace un balance general que es, a su vez, una sentencia persuasiva sobre el estilo de vida:

“para la mayoría de los estadounidenses que ahora residen en México, el factor decisivo ya no es el atractivo de la vida de bajo costo. En algunos casos, el incentivo es una situación fiscal más favorable, pero para la mayoría es simplemente el encanto de vivir en México. Esto incluye un clima benigno y un ritmo de vida más fácil, casas viejas y espaciosas, y el placer de poder pagar a los sirvientes.” (Norman, 1972,78)

⁷⁹ Tanto las narrativas morales como las distinciones entre “migrantes” y “expatriados” se desarrollará con profundidad en el siguiente capítulo.

Norman estaba convencido de que la “residencia en gran parte de México es difícil si no tienes sirvientes” (Norman, 1972, 77). Sin embargo, dirigiéndose a un público estadounidense abstracto, Norman también trazó una advertencia que resaltaba la imperfección de lo servil:

“Aunque la persona promedio que hace trabajo doméstico en México puede ser trabajadora y encantadora, no espere las mismas habilidades o el mismo nivel de responsabilidad que podría obtener de esa *rara avis* en los Estados Unidos o Europa. Los sirvientes mexicanos a menudo han tenido poca escolaridad; muchos no pueden leer ni escribir. Además, el trabajo y el dinero no siempre son realmente importantes para ellos. Un cocinero o una criada pueden dejarlo sin previo aviso para ir a una peregrinación religiosa o para pasar un día con un novio” (Norman, 1972, 77).

Nuestra imaginación, modelada y limitada por procesos históricos, nos impide tan siquiera especular con que experiencias y narraciones como las mostradas en este apartado puedan ser trazadas, de forma tan recurrente y minuciosa, por aquellos migrantes que van de “sur” a “norte”. Que un migrante latinoamericano de clase media radicado en Estados Unidos diga que “los sirvientes americanos cuestan...”, que hable del “placer de poder pagar a los sirvientes” o que advierta que no hay que esperar “las mismas habilidades o el mismo nivel de responsabilidad de los sirvientes estadounidenses” ... es inverosímil.

Estos impedimentos de la imaginación no obedecen a imposibilidades subjetivas o personales, sino a desiguales estructuras económicas, migratorias y raciales que regulan de forma diferenciada nuestra imaginación social, que asignan ventajas y desventajas sistémicas y que desarrollan imaginarios geográficos diferenciados, con sus respectivos encasillamientos jerárquicos, que se reeditan en microespacios y relaciones cotidianas.

Lejos de lo que se pueda pensar, los imaginarios en torno a la servidumbre mexicana no se estructuran a partir de una hostilidad abierta ni mediante formas autoritarias y despóticas. Todo lo contrario. El “tono” de las relaciones textuales e intersubjetivas es el de la indulgencia comprensiva, el de la paciencia tolerante y amorosa que con frecuencia se usa y emplea con los niños.

“Nuestra María. Tenemos que distinguir esto porque hay muchas Marías [en México]”, de esta forma Charles Allen Smart, un expatriado estadounidense radicado en San Miguel a mediados del siglo pasado, comienza un apartado en el que dedica varias

páginas a describir la relación que él y su esposa Peggy mantuvieron con “su” María, es decir, su sirvienta.

Imagen 20.- Ilustración del libro “At Home in Mexico”, 1957



8. OUR MARIA

Elaboración: Leonard Brooks, 1957

Fuente: Smart, Charles (1957). *At Home in Mexico*. New York: Doubleday and Company

María es descrita como una ‘muchacha indígena’, de ‘rostro de bronce’, cabello trenzado y una expresión facial dura que “se aclara repentinamente con la risa fácil de una niña o [cuando] se derrite en lágrimas. Tal vez tenga treinta y cinco o cuarenta años, pero sospecho que no conoce su propia edad y no le interesa mucho conocerla” (Smart, 1957, 43). María llegó al pequeño casco urbano proveniente de un rancho, se casó con un hombre que fue brutal con ella, no tuvo hijos y profesaba el catolicismo con una devoción profunda.

María es un pretexto narrativo, pues el núcleo de las acciones se centra en Smart, en su estilo de vida ejemplar y en la relación paternalista que construyó con su criada. María es hablada y descifrada desde la perspectiva americana, es una suerte de muñeca ventrilocua que le permite a Smart meditar sobre algunas ideas, dudas y deseos sobre su vida en San Miguel.

En una ocasión, antes de viajar temporalmente a Estados Unidos, los Smart alquilaron su casa de San Miguel a un pintor americano y a su familia. Los nuevos inquilinos despidieron a todos los sirvientes, incluyendo a María. Smart lo relata de la siguiente forma:

“[...] las chicas no habían tenido la inteligencia o la voluntad de adaptarse a los inquilinos y los inquilinos no habían tenido la inteligencia o la voluntad, y especialmente el suficiente humor, para adaptarse a México. Si va a ser estricto con la eficiencia y serio respecto a la casa y los sirvientes, es mejor que se quede en los Estados Unidos y pague treinta veces más en salarios, o que haga su propio trabajo [...] Cabe señalar que a estas niñas se les pagaba el equivalente a \$ 6.40 dólares al mes, más aproximadamente lo mismo en alimentos y algunos otros requisitos, por sesenta o setenta horas de trabajo a la semana. María ahora recibe \$ 7.20 dólares al mes. Las cuestiones sociales y morales involucradas [en esta relación/transacción] no son fáciles, y yo no pretendo tener las respuestas [...] Siempre tenemos que estar atentos a lo que sucede con los seres humanos, y esto nunca es obvio. Ciertamente esto no estuvo claro en el caso de María, una india analfabeta y muy religiosa que puede dejarnos mañana por razones que van más allá de nuestra capacidad de comprender y más allá de su capacidad de explicar. Ella no puede leer ni escribir ni decir la hora de un reloj, pero puede memorizar los costos de veinte artículos del mercado, nunca engaña o es engañada conscientemente, y siempre sabe la hora por las campanadas de la iglesia y el sol [...]” (Smart, 1957, 44-45).

Las distintas escenas registradas por Smart dan cuenta de una relación donde no prima la hostilidad sino la condescendencia, donde no reina el despotismo sino la comprensión indulgente, donde no está presente la tiranía, pero sí la paciente tolerancia. En síntesis, no se trata de una dominación brutal sino de una relación tutelar, paternalista y amorosa.

Como ha mostrado Carmen Martínez (1998), el amor tutelar no suele disolver las fronteras entre grupos sociales, sino que las atiza y las fortifica, pues a través de los mandatos, implícitos o explícitos, de obediencia, dependencia y sumisión se edifica y refuerza la posición del “otro”, en este caso mexicana/indígena/mujer/sirviente, como inferior. En sus palabras, este paternalismo amoroso es una forma de racismo que se estructura a partir de modos muy particulares:

Este racismo no se manifiesta en forma de odio u hostilidad, sino de amor. Mary Jackman señala que, contrario a lo que comúnmente se piensa, las relaciones entre grupos dominantes y subordinados no se caracterizan generalmente por el conflicto. Los grupos dominantes desarrollan ideologías y utilizan estrategias para persuadir a los dominados y legitimar la dominación. El paternalismo es una ideología sumamente efectiva para lograr estos objetivos. El paternalismo se define como la imitación por

parte de los grupos dominantes de la relación tradicional entre padre e hijo. El padre tiene autoridad absoluta sobre el hijo. Esta autoridad se justifica tanto por su superior capacidad moral e intelectual para comprender las necesidades y los intereses del menor, como por su amor hacia este. El paternalismo se caracteriza, por lo tanto, por la combinación de amor, jerarquía y dominación, o, como señala Mary Jackman, por el fenómeno de la discriminación sin la expresión de hostilidad” (Martínez, 1998, 99)

En el caso de San Miguel, la semántica de la dominación (Guerrero, 1991) no suele ser la coerción, sino el tutelaje paternalista. El capital positivo (económico y racial) asignado a lo americano no se ha construido a través del dominio brutal y el rechazo abierto, sino mediante una proximidad distante y ‘amorosa’.

María, la sirvienta, es tutelada como una niña: le sugieren abrir una cuenta bancaria y le ofrecen contribuir regularmente en la misma proporción de sus depósitos (María se niega); ven su agradecimiento cuando Peggy le regala ropa que “marca un salto social” (María nunca se la pone); especulan sobre las razones de su hermetismo, de sus miedos y de su distancia (María nunca los revela). A pesar de ello, los Smart creen comprenderla y por ello muestran una condescendencia paternalista ante sus comportamientos y creencias.

La infantilización opera como un mecanismo de racialización y alterización a través del cual se construye, activa y ejerce una autoridad revestida de afectividad sobre un “otro” (Martínez, 1998). Independientemente de su edad biológica –como muestra el caso de María, quien tenía, según Smart, entre treinta y cinco y cuarenta años– el “otro” infantilizado está apesado en la minoría de edad. En tanto residuo del pasado – “quizás porque está a solo cuatro siglos y medio de sus antepasados aztecas o tarascos”, dice Smart (1957, 49)– el “otro” encarna la infancia de la Historia.

Pueden ser agradecidos, holgazanes, amables, nobles, armónicos, ociosos, analfabetos, trabajadores, enamoradizos, encantadores, sencillos, alegres, más costosos o menos costosos, indígenas o mestizos, pero los “mexicanos”, desde la perspectiva americana, parecerían estar atados al nicho de lo servil y caracterizados por su domesticidad.

Los contenidos varían de acuerdo a cada experiencia americana en San Miguel, pero estas vivencias diversificadas no hacen más que alimentar y renovar la matriz clasificatoria, los mapas mentales taxonómicos y la frontera racial. En esta medida, los relatos, las

narrativas y los discursos sobre la servidumbre mexicana son una forma de construir, instituir y reforzar una autoridad sobre ella.

Como se ha visto, la infantilización, el servilismo y el tutelaje paternalista de/hacia lo mexicano han formado parte constitutiva de los imaginarios geográficos americanos contruidos históricamente sobre/desde San Miguel y México. Sin embargo, estos imaginarios, al igual que los mencionados en el apartado anterior, también han regulado las “relaciones praxeológicas” (Todorov, 1986, 195), es decir, son imaginarios actuantes (Hiernaux, 2007, 18) que tienen una dimensión performativa y que se escenifican en múltiples espacios y situaciones cotidianas. Son espectros simbólicos que sustentan las fantasías, con efectos de verdad, de los grupos urbanos dominantes, fantasmas que devienen realidad tangible y materialidad, ya que orientan sus relaciones y acciones sociales.

Para finalizar este capítulo, en las siguientes páginas analizaré una escena-relato etnográfico que me fue transmitido durante mi trabajo de campo en la ciudad. Esta aproximación pretende problematizar la articulación entre los imaginarios geográficos sedimentados y las relaciones urbanas contingentes.

En otras palabras, busca ilustrar que los imaginarios geográficos no son construcciones fantasiosas que se desvanecen en el aire, sino mediaciones que regulan las interacciones sociales en San Miguel.

En última instancia, el siguiente apartado da cuenta de una frontera flexible y movediza que traza cartografías de pertenencia y de alteridad, que atraviesa la textura de lo cotidiano y que se ramifica en las interacciones habituales.

2.3.- “Ustedes están aquí para servirme a mí”: apuntes sobre una “actitud colonial”

Para ser franco, quedé sorprendido cuando sugirió que nos reuniéramos en su casa.

Hasta entonces, mis relaciones con algunos estadounidenses que vivían en la ciudad habían sido amistosas y amables, pero siempre se detenían antes de traspasar hacia los ambiguos terrenos y espacios de lo íntimo. Luego de semanas o meses de construir una mutua, aunque siempre frágil confianza, proponían repentinas invitaciones para acudir a sus residencias, sobre las que frecuentemente hablaban en un tono de orgullo casi pueril. Quizá

las constantes pláticas sobre distintos temas, el gusto de ser escuchados sin interrupciones, el interés mostrado en sus experiencias, así como las ocasionales salidas a restaurantes locales, me hicieron acreedor de esas invitaciones. O tal vez yo solo era ese elemento que, entre otros, les brindaba la sensación de relacionarse con otra “cultura” –“*oh, exotic*” exclamó en una ocasión una jubilada americana luego de contarle que provenía de Ecuador.

Lo cierto es que las invitaciones nunca se materializaban. Una visita familiar inesperada, una tarea de bricolaje, un viaje fuera de la ciudad de último momento o el imprevisto arribo de una colección de pintura detenían ese cruce y anulaban de facto el convite.

Me causaba inquietud esa distante cercanía, por ello, me resultó extraño que Robert, luego de vernos en apenas una ocasión y de intercambiar un par de mensajes por *whatsapp*, planteara que conversáramos en su hogar. “Hola Juan Pablo, me alegré mucho en recibir tu mensaje. Claro que nos debemos reunir. Actualmente estoy un poco enfermo, pero espero que me siente mejor [sic] en dos o tres días. ¿Podemos hacer una cita para jueves o viernes? Nos podemos reunir aquí en mi casa en Montes de Loreto”, dijo. Aún no dejo de sorprenderme por ese casual y afortunado encuentro.

Robert es un ciudadano cubano americano que nació en Miami y que en su juventud se trasladó hacia Los Ángeles, donde desarrolló su vida personal, educativa y laboral. Su nascente calvicie y la cuidada barba blanca que cubre su rostro anuncian sus sesenta años.

En 2018, anticipándose a su retiro de la vida laboral, decidió junto a su pareja –un hermético hombre estadounidense dedicado al marketing– comprar una casa en la colonia Montes de Loreto, una zona en plena efervescencia inmobiliaria, una ex hacienda parcelada ubicada al sudeste del municipio, a poco más de dos kilómetros del centro de la ciudad. La casa de Robert está alejada del rumor social del turismo, por eso allí reina un ambiente de relativa tranquilidad.

Luego de un año de haber adquirido su nueva propiedad, mientras estábamos sentados en la espaciosa sala de su hogar, Robert aún se preguntaba qué estaba haciendo en esa pequeña ciudad del Bajío mexicano.

Como cubano americano buscaba aproximarse a sus raíces y a su cultura “latinas”. También le gustaba el ritmo de la vida sanmiguelense, más lento en comparación con el

frenético ritmo estadounidense. Además, sobre todo en los meses de abril y mayo, le encanta subir a la terraza con su pareja para contemplar los pequeños ‘diablitos’ (remolinos) de polvo que se atisban a lo lejos. A pesar de estas ventajas, aún indagaba por qué había decidido reubicarse transnacionalmente allí. Negociaba su pertenencia a aquella pequeña ciudad y sociedad mexicanas, sin descartar la posibilidad de vender su casa para trasladarse a otra ciudad.

Durante décadas Robert ha trabajado como profesor en una universidad de Los Ángeles. Perteneció a ese grupo cada vez más reducido que ha logrado conseguir un *tenure track*, lo que lo alejó de las precarias condiciones que con frecuencia se agudizan en la docencia e investigación universitarias. Su temprano nombramiento como profesor titular en las ramas de las ciencias sociales le garantizó estabilidad laboral y favorables condiciones económicas y vitales. Por ello, al contrario de algunos expatriados que viven en la ciudad, viaja periódicamente a Estados Unidos. Cuando está en San Miguel camina por sus calles empedradas, visita restaurantes y galerías de arte, practica deportes y se reúne en las casas de otros americanos, pero sobre todo disfruta de las reuniones literarias en Juan’s Café, donde asiste semanalmente junto a un grupo reducido de expatriados.

Conocí a Robert una tarde de junio en la “biblioteca de los gringos”. Aquel día se produjo un significativo altercado debido a que la frontera racial entre americanos y mexicanos se resquebrajó momentáneamente. Semanas después del conflicto⁸⁰ me encontraba en su casa para platicar sobre lo sucedido.

El relato que sigue a continuación forma parte de una serie de entrevistas y conversaciones informales que sostuvimos entre julio y noviembre de 2019. La selección de este relato está dada por cinco razones que resumiré de forma esquemática. En primer lugar, porque sintetiza y articula de una forma notable varios de los imaginarios geográficos que he analizado en este capítulo.

En segundo lugar, porque, en base a sus experiencias en San Miguel, condensa y ejemplifica un entramado de relaciones asimétricas entre americanos y mexicanos, relaciones similares y equivalentes a las que presencié durante mi trabajo de campo en la ciudad.

⁸⁰ Este conflicto de disolución y restablecimiento de la frontera racial se desarrollará en el siguiente capítulo,

En tercer lugar, porque su perspectiva sobre dichas relaciones es crítica y reflexiva, algo que atribuyo no solo a su formación académica, sino a su inscripción fronteriza como cubano americano dentro de la formación social y racial estadounidense.

En cuarto lugar, porque su relato es un esfuerzo por organizar, entrelazar y hacer inteligible una serie de procesos de la sociedad estadounidense y de la ciudad sanmiguelense, es decir, representa un esfuerzo por elaborar un mapa de un mundo cambiante y confuso, una cartografía trazada según relaciones oposicionales y separaciones sinérgicas (estado-mercado; estadounidense-latino/mexicano, blanco-no blanco, estilo de vida-servidumbre).

En quinto lugar, porque a lo largo de nuestras conversaciones reflexionó explícitamente sobre su condición de privilegio –en términos de “raza”, clase, educación, movilidad y nacionalidad– al reubicarse en una pequeña ciudad mexicana. Dicha reflexión autocrítica y, hasta cierto punto, autoexpiatoria, da cuenta de una dinámica simple y elocuente a la vez. Más allá de estar o no conscientes de sus ventajas sistémicas, los americanos están al tanto de las relaciones asimétricas y de las desigualdades que configuran y que se estructuran a su alrededor. Es decir, saben lo que hacen y lo hacen de todos modos, lo hacen simplemente porque pueden. Se trata, si se quiere, de la normalización de una indiferencia (pos)imperial.

Transcribo a continuación un fragmento de la entrevista. Introduzco algunos cortes que dan cuenta de mis intervenciones y de sus gestos reflexivos. Aquella tarde de julio, nuestra conversación inició cuando le formulé una pregunta general: qué es lo que piensa sobre la reubicación de los expatriados estadounidenses en San Miguel. Con su español casi perfecto, con su hablar parsimonioso y recurriendo ocasionalmente a expresiones idiomáticas en inglés para ganar precisión, Robert dio una explicación minuciosa que da cuenta de una frontera que regula las formas de acercamiento, distanciamiento e interacción en la ciudad.

Robert: Hay un problema en los Estados Unidos. Hay muchísima gente que no tiene bastante dinero para jubilarse y la población está viviendo más años. Ha habido un cambio en el trabajo en Estados Unidos. Anteriormente muchas corporaciones tenían una pensión, una cantidad fija que le dan después de jubilarse. Eso no existe ya o existe para muy pocos. En vez de eso, iniciaron estas cuentas en las que una persona como yo, por ejemplo, puede contribuir. Es una cuenta que crece sin impuestos. Entonces, cuando yo me jubilo tengo esta cuenta. Pero esto es voluntario y mucha

gente no lo hace. Entonces, llega el momento en que se quieren jubilar y no tienen bastante dinero.

Una de las cosas que yo veo que es muy popular ahora es venir a México, a Ecuador, a Latinoamérica o a otras partes, y jubilarse ahí, donde el poco dinero que tienen puede sostener un estilo de vida más opulento que el estilo de vida que tenían cuando trabajaban: con sirvientes, yo no sé, alguien que limpia la casa, lo que sea, jaja. Entonces, ese motivo para venir a México, por ejemplo, es un motivo económico. Pero mucha de esa gente no tiene otro motivo para venir. Vienen a una ciudad como San Miguel, que es muy popular, y lo que quieren es un estilo de vida bastante cómodo, donde no tienen que cambiar su estilo de vida mucho, donde no tienen que aprender otro idioma, no tienen que adaptarse a una cultura nueva. Yo estoy describiendo una caricatura, jaja, un extremo, y no quiero generalizar de toda la gente que viene a San Miguel. Es un estereotipo. Entonces, se mudan, compran una casa o alquilan una casa en Los Frailes o en sitios donde hay muchos expats, donde no tienen que hablar español para sobrevivir o para su vida cotidiana.

Juan Pablo: Entonces, ¿hay un declive de la clase media en Estados Unidos que se ha agudizado en los últimos años? ¿Hay un declive porque el trabajo y el esfuerzo personal ya no son suficientes para alcanzar el ‘sueño americano’, lo que también se refleja en la situación de los jubilados?

Robert: Sí, creo que sí [se detiene y medita]. Estoy pensando en los expats que conozco o que he conocido aquí en San Miguel y de qué clase vienen en los Estados Unidos. Me parece que son de la clase media, pero una clase media que ha estado *squized out*, jaja, que ya no tiene el poder económico que tenía hace treinta o cuarenta años. Y por eso no tienen el dinero para jubilarse y [también] porque los salarios no han crecido en los últimos veinte años. No hay mucho desempleo en los Estados Unidos ahora, pero la gente está ganando menos y menos dinero. Entonces, la gente no tiene el poder para comprar las cosas que anteriormente podía.

[Hace una pausa y luego continúa con su argumento]

Es interesante. Estoy pensando en la pregunta sobre clase y en la pregunta de raza, porque mucha de esta gente son... se identifican como blancos. Esa es la palabra que usamos en los Estados Unidos: blancos, negros, latinos y otros, jaja. Entonces, es un grupo demográfico de gente de clase media, blanca, que no tiene el poder económico que tuvieron. Y ahora puedes ver en la política de Estados Unidos el rencor de esa clase, de esa gente, que dio como resultado el presidente [Trump] que tenemos ahora, y [también] esa política de *grievance*, de queja, jaja. Tienen una queja, un problema, y esa queja es que no tienen el poder económico y social que tuvieron. Tienen una rabia, consciente o inconsciente, contra la otra gente. Entonces, imagínate que esa gente son las mismas que están viniendo a San Miguel, por las razones que ya indiqué. Creo que ese rencor, si se lo puede llamar así, es palpable y creo que lo viste, yo lo vi, en el grupo de conversación hace dos semanas. Ese señor [se refiere a John, un americano que organiza unas conversaciones en la Biblioteca] estaba enrabiado, no sé cómo decirlo. Tenía mucho rencor y lo estaba dirigiendo contra el chico, la chica, la niña... todos mexicanos, mexicanos de un poco de color, si lo puedo decir así, directamente. Es el rencor de haber perdido algo, pero también es... no sé cómo se dice en español, pero se dice *entitlement*, es como “yo tengo derecho a algo que otra gente no tiene” [...] Creo que esa actitud permea muchas de las interacciones entre estos expats y la gente local. Esto es muy común, no es una cosa aislada, creo que ilustra algo más común

Juan Pablo: ¿Qué otras situaciones has visto?

[Tras reflexionar unos segundos, cuenta la siguiente historia]

Robert: Estuve en una visita a ese sitio arqueológico, Cañada de la Virgen, con un grupo de diez, y después fuimos a comer a la casa de una arqueóloga local. Estábamos comiendo en su casa, con su familia. Su familia estaba cocinando la comida y sirviéndola. En un momento la copita de guacamole se acabó y había un señor al lado mío, de quizás sesenta y cinco o setenta años, que quería más guacamole. Entonces, había una niñita de la familia que estaba sirviendo, yo no sé, de 8 o 7 años [...] Y este señor americano le dijo en inglés “more guacamole”. La niña estaba... [hace un gesto facial de confusión], no sabía lo que estaba pidiendo. Y el hombre dice “no guacamole, no dinero”. Y esas palabras, jajá, creo que son emblemáticas de algo importante [...] Esa relación económica, pero también como... como... sirviente... colonial. Es una actitud colonial: “ustedes están aquí para servirme a mí y si no me sirves bien entonces yo no te voy a dar dinero, entonces vas a estar muy jodido”. Así, lo puedo decir así, jajá. Pero es sumamente colonial y seguro que ese señor no reconoce que está haciendo algo así, pero para mí esa situación ilustra esta actitud muy claramente

Juan Pablo: Dices que los estadounidenses se sienten *entitled* y que los mexicanos son como sus sirvientes. ¿Esto tiene que ver con una inferiorización de los mexicanos, con una forma de racismo?

Robert: Sí, creo que sí. Siempre que he visto este fenómeno, [pienso que] la cuestión de raza está ahí (Entrevista realizada a Robert, julio de 2019)

Sentados en la sala de su casa, Robert explicó la creciente migración “norte-sur” y las relaciones asimétricas entre “americanos” y “mexicanos” articulando dinámicas estructurales de orden económico, político, migratorio, simbólico y racial. Desde su perspectiva, San Miguel, al igual que otras ciudades latinoamericanas, se ha convertido en un escenario global que está estrechamente vinculado a procesos de pauperización y declive de las clases medias blancas estadounidenses. Estos procesos, como se ha visto, ya se vivían a mediados del siglo pasado, pero, como él indica, se han agudizado y ampliado en las últimas décadas del siglo XX y en las primeras del siglo XXI.

Las “súbitas erupciones de blanqueo” (Taussig, ([1987] 2012) en ciertas ciudades latinoamericanas, visibles en este caso en la creciente migración de expatriados estadounidenses hacia San Miguel, obedecerían, entonces, a las dinámicas de desposesión económica ocasionadas por la “crisis” del sistema de pensiones estadounidense, por su rearticulación bajo un esquema privado-individual y por la creciente devaluación de la fuerza de trabajo durante las últimas décadas dentro de Estados Unidos.

Lejos de tener una importancia secundaria, estas dinámicas estarían produciendo una geografía histórica específica, es decir, nuevas y ‘novedosas’ relaciones espaciales que se articulan e intensifican por los procesos de destitución social y económica de vastas franjas poblacionales, como son en este caso los *baby boomers*. Así, los procesos

sistémicos del capitalismo posfordista han tenido un correlato espacial que ha perfilado articulaciones locales y globales marcadas por la desigualdad.

El “estilo de vida” al sur de la frontera, como apunta Robert, es la forma popular y masiva que asume una “solución espacial” ante la pérdida de estatus social y económico de las clases medias blancas estadounidenses. De esta forma, el desclasamiento se posiciona como el envés oscuro, el polo antagónico que permanece obturado, de algo que adopta el “aura” de una promesa: un (nuevo) proceso de reenclasamiento transnacional, imposible de ser llevado a cabo en la propia sociedad estadounidense, pues, al fin y al cabo, las dinámicas político-económicas desarrolladas históricamente a nivel interno fueron las que configuraron esta suerte de expulsión de baja intensidad o de depuración económica y social. Producción y producto de dinámicas de acumulación/desposesión, el “estilo de vida” adquiere una dimensión espacial que le es constitutiva y sin la que no podría articularse.

Sin embargo, este proceso de reenclasamiento extraterritorial de las clases medias estadounidenses, síntoma del declive del “sueño americano blanco”, no solo es indisoluble del surgimiento de nuevas relaciones espaciales, sino que, como acertadamente señala Robert, está indisolublemente ligado a una formación racial que se monta sobre la ciudad y la sociedad local. En otras palabras, las experiencias de reubicación transnacional en México y San Miguel no se dan en un contexto de neutralidad, sino que suponen producir nuevos vínculos simbólicos con un espacio que, al igual que el resto de América Latina, ha sido producido histórica y discursivamente desde la diferencia y el legado colonial (Mignolo, 2005).

En el caso de San Miguel de Allende en particular y de México en general, como se ha mostrado en este capítulo, la inscripción de la población y del espacio como un *demos* y un *locus* atado laboralmente a lo servil y caracterizado por su domesticidad no es algo exclusivamente contemporáneo, sino que ha sido una forma de alterización específica y repetitiva que se ha desplegado históricamente.

Esta particular forma de alterización, que encorseta al “otro” en un nicho de convenciones ligadas a la servidumbre, forma parte de un universo de representaciones jerárquicas que, con cierta autonomía relativa, ha persistido a pesar del claro desfondamiento material que ha sostenido a las fantasías de superioridad occidentalista.

Al contrario de lo que se pueda pensar, este proceso histórico de alterización se ha producido en los dos lados de la frontera, es decir, tanto en México como en Estados Unidos. En México este proceso se ha gestado a través de la polarización estilo-de-vida-americano/servidumbre-mexicana, la cual se registra desde los años cincuenta del siglo pasado, con la implementación del programa GI Bill, y cuyo ejemplo paradigmático es San Miguel de Allende. En Estados Unidos este proceso se ha generado desde el siglo XX hasta la actualidad, a través de la producción legal de “migrantes ilegales” como mecanismo para incluir de forma subordinada en el mercado laboral a los mexicanos y “latinos” que suelen ser empleados en actividades económicas consideradas de segundo y tercer orden.

En este marco histórico, el despliegue y la consolidación en el siglo XXI de ideologías nativistas dentro de Estados Unidos, sumadas a la intensificación de los procesos de desposesión y expulsión de las clases medias blancas americanas hacia México y otros países del continente, no han hecho más que apuntalar esta geografía imaginaria racialmente estructurada, transnacionalmente construida y espacialmente articulada.

La polaridad estilo-de-vida-americano/servidumbre-mexicana es una de las formas cotidianas y microescalares que adopta la frontera entre Estados Unidos y México en la ciudad. Esta frontera tiende a fijar a los sujetos (“americanos” y “mexicanos”) en un lugar determinado (superior o inferior) de una estructura de poder que es económica, racial, geográfica y geopolítica.

En otras palabras, la inscripción como servidumbre de las y los sanmiguelenses en particular y de las y los mexicanos en general ha sido durante décadas un gesto sígnico, pero también, y sobre todo, un gesto político, a través del cual se ha estabilizado –profunda, histórica y eficazmente– una particular forma de jerarquización y articulación racial.

Robert consideró que estas posiciones esquemáticas son una forma de caricatura reduccionista, sin embargo, cuando meditó sobre su contexto y su círculo social, constató con múltiples ejemplos y en diversas situaciones que tal estereotipo permea las interacciones cotidianas mucho más de lo que se puede llegar a pensar.

Estos estereotipos no solo dan cuenta de un orden de sentido que condiciona las relaciones entre “americanos” y “mexicanos”, sino que muestra la estructuración de un sentido racializado del orden a través del cual se distribuyen posiciones desiguales. De aquí que las geografías imaginarias americanas puedan ser entendidas como una estructura

subjetivada que se escenifica, materializa y dramatiza día a día, pues hay una “gramática” generativa de la experiencia que define una irrevocable vocación tutelar estadounidense al sur de la frontera.

Sentados en la sala de su casa de Montes de Loreto, en medio de las sonoras carcajadas que marcan su carácter extrovertido, Robert a través de su relato mostró con claridad el rol protagónico del sistema de relaciones simbólicas en los procesos cotidianos de fronterización y dominación social, económica, espacial y racial.

Sus palabras, además, me permiten señalar, luego un largo rodeo analítico, que en contextos de declive económico, la “raza” tiende a posicionarse como un capital más estable al cual se puede apelar como una carta maestra que garantizará, incluso a los americanos blancos pauperizados, cierta forma de autoridad al sur de la frontera⁸¹.

Pocas veces la reubicación transnacional de una población ha resultado ser un recurso formidable e históricamente eficaz de construcción de un privilegio que es económico, migratorio, pero también racial, o en palabras de Robert, (neo/pos) colonial.

⁸¹ En términos de Bolívar Echeverría, se podría hablar de una “blancura que acecha por debajo de la blanquitud” (Echeverría, 2010, 67). Quizá el creciente nativismo y racismo antinmigrante en Estados Unidos puedan ser leídos desde este prisma conceptual. Sin embargo, como un proceso complementario al descrito, este trabajo da cuenta de una blancura que, mediante la reubicación transnacional, emerge como un capital indeleble de autoridad en un espacio considerado “no-blanco”, pero también de una blanquitud mermada que, a través del desplazamiento “norte-sur”, restituye o estabiliza esa blanquitud magullada.

CAPÍTULO 3

Fractales de frontera y estructura cotidiana de la desigualdad

John nació en Massachusetts a mediados del siglo pasado, justo cuando la primera generación de estadounidenses se radicaba en San Miguel. Antes de jubilarse trabajó de forma estable en una empresa de servicios tecnológicos, donde todo comenzó a moverse a un ritmo vertiginoso y se instituyó un culto a la juventud. Su experiencia acumulada no resistió a la constante exigencia de innovación, actualización, riesgo y flexibilidad. Por ello, apenas cumplió los requisitos para jubilarse, se retiró de la vida laboral. En 2008 vendió todos sus bienes en EE.UU., cruzó la frontera y compró una casa en el centro de San Miguel. Como muchos expatriados, suele decir que el “clima” y la “cultura” motivaron su reubicación residencial. Vive solo, pero cada año sus hijos lo visitan o él viaja a EE.UU.

Desde sus primeros meses en la ciudad, John se vinculó como voluntario y benefactor a la Biblioteca Pública, una de las más antiguas asociaciones civiles de San Miguel, más conocida como la “biblioteca de los gringos”. Desde entonces, él organiza las “Conversaciones entre amigos”, un espacio abierto hace décadas para que “americanos” y “mexicanos” interactúen y platiquen. Por ello, cada martes y jueves realiza una dramaturgia estrictamente definida. Llega quince minutos antes de las 17:00, dispone las sillas alrededor de una extensa mesa de madera, coloca un pequeño cartel que anuncia las “Conversaciones” y, como si fuera un templo, echa del lugar a quienes no participarán del diálogo, que frecuentemente son personas mexicanas de piel algo más oscura. Luego acomoda su metro ochenta y cinco en una silla de plástico como si fuera un sofá cómodo y anchuroso. Con sus ojos azules lo escruta todo y vigila que nadie, de ningún modo y bajo ningún pretexto, perturbe el orden construido. Así espera la llegada de los asistentes, sobre todo de Mark, su amigo canadiense y ex profesor de escuela en Vancouver, que cada año llega por seis meses a la ciudad.

Una calurosa tarde de junio, guareciéndonos del sol que relinchaba en el cielo, cuatro americanos, un canadiense, dos ecuatorianos y una adolescente sanmiguelense, llegamos a cuentagotas a las Conversaciones desde distintas colonias de la ciudad. Había más sillas disponibles que ocupadas y en la mesa antigua, ubicada en uno de los portales de la restaurada casona colonial, predominaban los hombres mayores de rasgos “caucásicos”.

Como si fuera una ceremonia, John entregó a todos los participantes una hoja volante con contenido bilingüe. Cuando se acercaba a un “no americano” hacía énfasis en que la leyera detenidamente. El panfleto sugería hablar sobre “temas concretos” y no sobre “cosas abstractas, como cosas políticas o económicas”. Proponía que las conversaciones fueran simples, que se estructurasen alrededor de lo banal. Buscaba que la aproximación entre americanos y no americanos, que apenas duraba dos horas, se basara en preguntas como “¿cuántos hermanos tienes? ¿En qué colonia vives? ¿Qué desayunaste hoy? ¿Tienes pasatiempos? ¿Tienes una canción favorita? ¿Qué piensas de mi país?”.

Aquel guión condensaba, desde mi perspectiva, una visión sobre el tipo de multiculturalismo que solía primar en las Conversaciones: cierta idea donde diversas trayectorias vitales convergen por un instante en un mismo espacio normado, pero apenas rozándose, sin incomodarse. Viéndolo retrospectivamente, también creo que al buscar que los contenidos fueran acogidos principalmente por los “no americanos”, esa intención de hacernos formular preguntas propias de niños, estaba marcada por un deseo de infantilización, donde el sujeto modélico de interlocución multicultural es un “otro” que pregunta y responde como un chiquillo.

Inició la conversación. Los relatos serpenteaban de boca en boca, casi siempre a tropezones, deteniéndose ante el enigma que supone una expresión dicha en otro idioma o frente a referencias apenas descifrables. Ante la imposibilidad de todo esperanto, cada quince minutos se alternaba del español al inglés y viceversa.

El “guión” de John se desechó de facto. Allí se habló de los problemas de la ciudad, de la vida personal y familiar de cada uno, de Donald Trump y, ante el asombro de los americanos, sobre cómo la tortilla mexicana no es la base de la gastronomía en Sudamérica. Las narraciones circulaban en distintos ritmos, tonos y lenguas. Daba la impresión de ser una plática babeliana, un mercado lingüístico sin jerarquías, hasta que todo se interrumpió.

Elizabeth, una joven psicóloga ajena a las Conversaciones, cometió el error de querer llevarse una de las decenas de sillas disponibles. Levantándose abruptamente y alzando su voz, John se lo prohibió. Ella buscó respaldo en el guardia de la institución, pero John, con ciega determinación, no cedió. Entonces intervino Esteban, un sanmiguelense de mediana edad que comenzó como voluntario en la Biblioteca y que actualmente ocupa el

cargo de Gerente de Operaciones. La severidad de John se expresó sin ambigüedades y con contundencia monosilábica: ¡No!

El zumbido del diálogo se hizo silencio tenso. Se trataba de un impase aparentemente insignificante y de fácil solución. Sin embargo, la inflexibilidad de John se basaba en el convencimiento de estar respaldado por un orden que los “otros” ignorábamos o pasábamos por alto.

Al sentirse acorralado, al ver amenazada su posición de autoridad, pronunció una sentencia que cayó como un garrote: “Yo hacer una contribución a la biblioteca. Yo dar \$200 dólares para comprar sillas. ¿Puedes dar tú \$200 dólares?”, le dijo a Esteban. Visiblemente furioso, golpeando su puño contra la mesa, John jugó la carta maestra de la filantropía.

Todo se detuvo durante un instante. Algunos estudiantes que ocupaban las mesas contiguas miraron la escena con curiosidad. Nosotros, los “amigos” de las Conversaciones, nos quedamos quietos, sin entender del todo lo que había pasado. La chica de recepción, Daniela, no perdía de vista el conflicto mientras atendía una consulta. Un usuario de la biblioteca le tiraba de la manga de la camisa a otro para que se inclinara a escuchar lo que tenía que decirle al oído, mientras seguía con atención la disputa. Masticando su rabia, John se sentó a mi lado. El conflicto parecía extinguirse, pero Mark, su amigo canadiense, hizo espíritu de cuerpo y lo respaldó con el mismo argumento.

Mark: ¿Puedes comprar \$200 dólares de sillas como él?

Esteban: La biblioteca compra sillas para uso común. ¿Cuántas necesitas? ¿15, 10?

John: ¿Puedes contribuir con \$200 dólares?

Esteban: ¿Pero por qué quitar las sillas a gente que ya las está usando? Eso no es correcto.

Tengo sillas, si necesitan se las doy –dijo con firmeza, evadiendo la pregunta.

Mark: ¿Por qué no usa la gente otras sillas?

Esteban: Porque ellos no saben dónde están. Él –refiriéndose a John– ya sabe. Busquen un coordinador más amable. Cualquiera persona puede tomar su papel. Tengo sillas para todos. Lo sacas si sigue así –le dijo al guardia mientras se retiraba a su oficina.

John: Yo, siempre, cada año, contribuir –sentenció nuevamente, viendo al “fulano” que había desacatado públicamente su mandato alejarse de la mesa.

Desde que frecuenté la “biblioteca de los gringos”, en varias ocasiones vi a John hacer lo mismo con personas “no americanas” de todas las edades y de “un poquito de color”. En ningún caso su prohibición activó una disputa, pues los sujetos interpelados, tras una mirada huidiza, daban media vuelta y se iban.

Era la primera vez que alguien hizo tambalear su autoridad, rompió el orden y desestabilizó posiciones estrictamente definidas. Pero también era la primera vez que salió a la luz el destello de lo no dicho, me refiero a los intentos de reconstruir una frontera profanada apelando a la beneficencia y al don como matriz de distinción y diferenciación.

Luego de algunos minutos de silencio incómodo, se reanudaron las Conversaciones. Algunas siguieron su rumbo autónomo, sin embargo, en otras la disputa tuvo resonancia y, desde distintos ángulos, como se verá más adelante, se platicó abiertamente de lo sucedido. El repique de las campanas de la Iglesia de Santa Ana se dilató por la Biblioteca y marcó el final del encuentro. Los participantes salimos del acto.

Este capítulo, precisamente, constituye un análisis crítico de las complejas interacciones sociales entre “americanos” y “mexicanos” que se gestan diariamente en la ciudad dentro de contextos en los que están presentes elementos, dinámicas, personas y lugares de su vida habitual.

Para analizar estas relaciones y escenarios cotidianos, donde los conflictos se experimentan y ritualizan (Goffman, [1959] 2001; Cervone, 1999), se seleccionó como unidad de observación etnográfica a las “Conversaciones entre Amigos”, un emplazamiento significativo dentro de una institución paradigmática de la vida y la labor americana en la ciudad. La Biblioteca Pública A.C., fundada en 1954 por la primera generación de americanos que se radicó en la urbe, es un sitio emblemático de la comunidad de expatriados estadounidenses, pues simboliza, a escala y en miniatura, lo que la ciudad representa actualmente para muchos jubilados americanos: hay libros, actividades de beneficencia, tours, talleres, comida gourmet, cine, espectáculos, conciertos, suvenires y espacios de socialización en un ambiente cosmopolita con decorado colonial. La Biblioteca es, en síntesis, el “corazón gringo” dentro del “corazón de México”.

En este espacio, el trabajo etnográfico, desarrollado entre marzo y diciembre de 2019, se focalizó en la identificación de interacciones conflictivas que, como la escena descrita, constituyen “momentos magnificados” (Hochschild, 2003), es decir, episodios

cotidianos importantes, metafóricamente ricos, espontáneos e inesperados, donde quienes participan en ellos abren sus “cajas negras” y, por un instante, ponen sus cartas boca arriba.

La observación participante en estos conflictos me permitió analizar lo que Barrie Thorne (1993) llama *border work* o trabajo de fronterización, es decir, operaciones simbólicas, físicas, discursivas y relacionales que, en momentos de división grupal, se ponen en juego para reconstruir los maleables límites de las filiaciones y diferenciaciones grupales. Así, el trabajo etnográfico permitió mostrar cómo se trazan, impugnan y se vuelven a delinear fronteras cotidianas de orden económico, moral, racial, espacial, migratorio y de nacionalidad.

Los “momentos magnificados” pueden ser considerados como verdaderos micro-acontecimientos, sin embargo, no se agotan en su inmediatez, ya que tienen eco luego de transcurridos. De igual forma, los trabajos de fronterización por lo regular anteceden o exceden los momentos conflictivos cotidianos y tienen resonancias en distintas esferas de la vida social, por lo que trascienden un evento específico. Por ello, en este capítulo se procuró salir de un interaccionismo ingenuo para mostrar, siguiendo a Bourdieu ([1982], 2016, 48), cómo las estrategias de los diferentes agentes están vinculadas a su posición dentro de una estructura de distribución diferenciada de distintos tipos de capital (económico, racial, espacial, migratorio, moral, etc.), y cómo estas estrategias buscan garantizar la reproducción de dicha estructura, los mecanismos de distinción y la posesión exclusiva de marcas de excepcionalidad.

El reto etnográfico, entonces, fue oscilar desde un interaccionismo simple a la comprensión de las interacciones como fenómenos estructuralmente complejos. Por ello he buscado trascender la inmediatez del conflicto y he configurado un ejercicio polifónico, narrativamente fragmentario, compuesto por voces y visiones de personas que presenciaron la disputa, ya sea por participar en la “Conversaciones” o por trabajar en la Biblioteca.

Si el conflicto reveló aquello que se activa solo en la querrela -es decir, lo que solo suele abrirse en redes de sociabilidad afectiva donde prima un color, una lengua y una nacionalidad-, la polifonía permitió captar que el mismo hecho tuvo significaciones que rebasaban el evento conflictivo y que se expandían hacia problemas considerados más relevantes, como el orden jerárquico que prevalece en la ciudad, las permanentes

situaciones de degradación social, la estructura segregada del espacio urbano y las desiguales relaciones entre México y Estados Unidos.

El material empírico que alimenta las siguientes páginas deriva de una aproximación etnográfica que es complementaria a la estrategia metodológica adoptada en el capítulo anterior, basada en el análisis de las relaciones textuales y visuales producidas históricamente por instituciones y expatriados americanos. En dichas narrativas, con una frecuencia llamativa, los conflictos suelen estar ausentes o apenas son mencionados, de aquí que la etnografía haya sido pertinente por dos motivos. Por un lado, porque permite adquirir una comprensión significativa de la dimensión conflictiva de las relaciones socioespaciales. Por otro lado, porque permite mostrar las fronteras que regulan las relaciones cotidianas entre “americanos” y “mexicanos” en la ciudad.

3.1.- Las voces

El conflicto relatado no fue un evento aislado ni una banal discusión por sillas. Desde mi perspectiva, se trató de una disputa por el lugar que “americanos” y “mexicanos” ocupan dentro una estructura más o menos firme de corte espacial, moral, económico, racial, de movilidad y nacionalidad. Cuando se perturbó la frontera racial y se trastornó “el equilibrio de aquello que se presenta como estable” (Dubar, 2002, citado por Rea, 2012, 178), estalló la disputa y la rabia sustituyó provisionalmente al tono paternalista, ‘amoroso’ y tolerante. Entonces, a través de distintas prácticas y narrativas, donde la filantropía y el don tienen un lugar central, se buscó restituir las fronteras que sostienen el orden profanado.

En aquel espacio multicultural, aparentemente ajeno a toda dinámica de poder, el conflicto resquebrajó cierta ilusión de comunidad. Este quiebre me permitió -días, semanas y meses después- acceder a un conjunto de voces que, tácita o explícitamente, trascendían el “instante etnográfico” para ubicarse en un contexto más amplio y significativo. De esta forma, el momento magnificado, lejos de ser un paréntesis espacio-temporal, fue entendido como un entramado histórico-social-espacial que está refractado en la ciudad. En otras palabras, las voces y experiencias apuntaron a que el momento magnificado de la Biblioteca es un acontecimiento que, en múltiples dimensiones y escalas, no deja de acaecer.

La constelación polifónica que sigue a continuación tiene una triple intencionalidad. En primer lugar, busca poner en escena un conjunto de voces bajas (Guha, 2002), estructuralmente inaudibles (Spivak, 2003), subalternizadas a través de su silenciamiento (Bidaseca, 2011), que a pesar de su persistencia tienen poca resonancia en los conflictos urbanos que se tramam día a día. En segundo lugar, pretende mostrar que las voces encarnan posiciones desiguales dentro de estructuras objetivas y subjetivas históricamente específicas (Bourdieu, 2018), que han garantizado la reproducción de un orden social asimétrico y de las fronteras que lo sostienen. En tercer lugar, busca mostrar que la raza, la clase, el espacio, la nacionalidad, la movilidad y la moralidad son dimensiones clave en la naturalización de las fronteras que sostienen distintos tipos de desigualdad en la ciudad.

Tras la exposición del ejercicio coral se analizará la versatilidad de los trabajos cotidianos de fronterización. Los testimonios expresan sentidos comunes que se han producido a partir de los mundos diferenciados en los que los sujetos han vivido, mundos espacial y cotidianamente próximos, pero que están separados por fronteras abismales.

Imagen 21.- Las “Conversaciones” en la “biblioteca de los gringos”



Fuente y elaboración: Biblioteca Pública A.C. (2019)

3.1.1.- Tomás. Sanmiguelense de treinta años. Vive con sus padres y trabaja como asistente del bibliotecario. Le apasionan los libros, sobre todo de literatura y de historia local, por ello dirige un club de lectura en la Biblioteca. Es tímido, algo excéntrico y se define como un ‘conservador cosmopolita’. Luego de semanas del conflicto, como parte de una serie de conversaciones, me citó un lunes a las 7 am en El Jardín, frente a la Parroquia San Miguel Arcángel. Sentados en una banca de hierro forjado, mientras asistimos al lento despertar de la ciudad, me comentó lo siguiente.

“El norteamericano tiene la costumbre de ser altruista. Es algo innato en ellos. Siempre que llegan a una comunidad ellos crean cosas. Es como que está dentro de su código genético, está dentro de su ser eso de ayudar a otras personas [...] Creo que sin los americanos y sin el turismo seríamos así como en lo treintas, como un pueblo fantasma”⁸²

3.1.2- Mark. Retirado canadiense y ex maestro de escuela. Desde 2010, visita cada año la ciudad y aprovecha los bajos costos de los servicios de salud para dar seguimiento a su trastorno de pérdida de memoria. Asiste a clases de baile y le gustan los ritmos afrolatinos. Suele vestir shorts y camisas hawaianas, lo que le da un aire juvenil que también ha cultivado con el tinte marrón-rojizo que cubre su cabello. Su buen humor hace olvidar su intermitente estrabismo. El día del conflicto, Mark señaló lo siguiente.

“En San Miguel hay gringos feos y gringos buenos. Los gringos feos no hablan español, no les interesa la cultura y viven aislados. Los gringos buenos hablan español y les interesa conocer la gente. Hace veinte años había el mismo grupo [de las Conversaciones], pero muy pequeñito. Había un grupo más diverso que estaba interesado en la cultura. Creo que [antes] menos del 30% eran los gringos feos. Ahorita, o desde hace 7 años, creo que es más del 80%. Pero hay gringos muy interesantes, como yo [risas] Eso significa que en San Miguel las cosas se pondrán peor. Las personas que están pensando en venir no quieren gastar tiempo en la cultura, aprendiendo español, conociendo lugares y restaurantes diferentes. La ciudad ahora es diferente. Hay un cambio demográfico en la ciudad. A eso se le suma el cambio demográfico en EEUU. Eso es malo. Yo solía pasar en el Centro mucho tiempo, ahora no. Yo los llamo gringos feos, pero también creo que es algo individual”⁸³

⁸² Entrevista realizada en agosto de 2019.

⁸³ Entrevista realizada en junio de 2019.

3.1.3.- Esteban. Ha vivido toda su vida en San Miguel. A sus cuarenta años ejerce el cargo de Gerente de Operaciones de la Biblioteca. Inició como voluntario, pero con el tiempo escaló posiciones. Es amable, serio y reflexivo. Al día siguiente del conflicto, lo visité en su oficina para platicar sobre lo sucedido. Con un dejo de preocupación y vergüenza, lamentó que hayamos presenciado aquella disputa, y dijo lo siguiente.

“El norteamericano es el que más apoya a la Biblioteca. Los mexicanos locales no dan tanta ayuda, incluso nos cuesta hacerlos venir. La han visto como la biblioteca de los gringos. Es un lugar muy cosmopolita, pero sí, tenemos más ayuda de extranjeros. Se les da un recibo deducible de impuestos o lo que requieran [...] En Biblioteca se rompe el equilibrio muy rara vez. Hay gente que es extranjera y que viene con otro tipo de cultura, a veces más diferente. De repente se salen del papel. A veces les puedes facilitar cosas de lo más amable, pero te exigen más [...] La verdad que no sabría cómo definirlo [al conflicto]. Esta persona se ve cuerda y se ve que le gusta ayudar, pero su carácter no le ayuda mucho para llevar la armonía en el espacio. No sé si traiga algunas vivencias o un pequeño trauma [por ser veterano de guerra] o una situación de control: “esto es mío, lo controlo”, “de aquí para allá es de ustedes, esto es mío”. Es como que quieren implementar sus reglas [...] Me siento mal porque siento que podía ser injusto. Desafortunadamente una llamada de atención a un extranjero... ellos se comunican todo en grupo o por *facebook*. Quería ser prudente, evitar que al rato sea un chisme y que desemboque en una afectación en redes”⁸⁴.

3.1.4.- Robert. Es profesor en una universidad estadounidense. En 2018, anticipándose a su retiro de la vida laboral, compró con su pareja una casa en la colonia Montes de Loreto. Su vida oscila entre Los Ángeles y San Miguel, y conjuga la academia con ejercicios de meditación dentro de una comunidad espiritual transnacional *new age*. El día del conflicto fue la primera y la última vez que asistió a las Conversaciones. Luego de unas semanas, tras comentarle de mi plática con Esteban, señaló lo siguiente mientras tomábamos un café en el Centro Cultural El Nigromante, institución donde hasta hace unas décadas operaba la Escuela Universitaria de Bellas Artes.

“La palabra que me surge es *paternalism*, en el sentido de “yo vengo y soy magnánimo”. Esa fantasía en la que “yo soy el americano blanco que tiene \$ 200 dólares, que te va a dar estas sillas si te portas bien, solamente si te portas bien, y si no, no hay *commodities* para

⁸⁴ Entrevista realizada en junio de 2019.

ti”. Ese momento fue clave porque se abrió algo que está escondido. Yo estaba asombrado porque lo confrontaron. Yo no he visto eso. He visto la otra cosa, microagresiones por todos lados [...] Esteban está buscando la explicación de la situación en el nivel del individuo. Piensa que algo de la historia de John puede explicar por qué se ha comportado de esa manera. Es interesante porque no se mira a nivel estructural ni de la raza. [...] En EE.UU. mucha gente se está jubilando y no ahorraron lo suficiente para jubilarse en EE.UU. Entonces oyen que se pueden mudar a México y con el mismo dinero tener una calidad de vida muy alta, más alta de la que tenían allá incluso antes de jubilarse. Vienen porque les conviene económicamente. Vienen como si México fuera un resort, con la actitud de la persona que va a un resort. ¿Cuál es esa actitud? Tienen que darme lo que quiero. Quieren que les sirvan. Pero también es algo, ahora que lo pienso, como un sentido de territorialidad, como decir “esto es mi territorio”. Cuando pienso en Los Frailes [fraccionamiento mayoritariamente gringo] es como un territorio cerrado. Tienen una puerta por donde no pueden entrar los “otros”. Están intentando establecer un territorio donde ellos mandan. No sé por qué, si vienes acá es para tener más contacto con la cultura, porque quieres hablar español. Pero cuando llego aquí me encuentro rodeado de expats [...] Afuera de las Conversaciones no se ve un intercambio entre gringos y locales. Noto que hay negocios, lugares, talleres y otros espacios a los que van los expats, y hay otros espacios para los locales. Noto que tienen espacios separados y a veces estando en los mismos espacios no hay relación. Aquí hay segregación. [...] Por ejemplo, estuve en Mercado Sano. Es un espacio para los gringos que quieren un tipo de comida, un tipo de servicio donde no se van a enfermar, un espacio esterilizado de la basura que ellos piensan que México está lleno. La economía aquí en San Miguel se ha adaptado para servir”⁸⁵.

3.1.5.- Irene. Bordea los cuarenta años y nació en San Miguel, al igual que sus padres y abuelos. Trabaja en la Biblioteca desde 2005 y allí conoció a su esposo, con quien tiene dos hijos. Vive en el Ejido de Tirado, en la periferia urbana. Meses después del conflicto, me recibió en su oficina, entre cientos de libros apilados. Recordó los lugares que frecuentó en su niñez y adolescencia, ahora cercados por el desarrollo de proyectos inmobiliarios. A puerta cerrada y en voz baja, deshilvanó algunas experiencias que, a su criterio, definen lo que significa vivir en San Miguel.

⁸⁵ Entrevista realizada en septiembre de 2019

“Hay casos de personas que se sienten superiores a la gente que vive aquí y que quieren que les trates como reyes, que les sirvas. Están acostumbrados a eso. Hay personas muy amables, extranjeros que se preocupan por aprender el español porque saben que están viviendo en un lugar donde se habla español. Pero hay otros que hasta se enojan porque tú no hablas inglés. Muchos dicen “y yo por qué tengo que hablar español”. Aquí nos ha pasado que se molestan y te avientan los libros porque no les entendiste. ¿Pero quiénes están viviendo en un país en el que se habla español? Los que tienen que aprender son ellos. Nosotros como sociedad también tenemos la culpa. Aquí en San Miguel es requisito saber inglés. Aquí mismo en la Biblioteca se pide un porcentaje de inglés [...] Es su cultura de sentirse superiores, pues es un país de primer mundo y saben que vienen a un país más pobre. Ellos sienten que tienen poder por tener el dinero. Y pues sabemos que la mayoría de extranjeros, bueno, los de Estados Unidos, discriminan mucho a las personas. Se sienten superiores y hay algunos que no les gusta convivir a lo mejor con los mexicanos [...] Antes extranjeros sí había, pero no como ahora. Mucha gente dice que el centro ya no es de los sanmiguelenses, es de extranjeros. Las casas están habitadas por ellos, ya son dueños ellos y pues los sanmiguelenses nos estamos yendo a las orillas. Incluso algunos decían “ya no vendan sus casas a los gringos porque se están adueñando de nuestro San Miguel”. Aquí en San Miguel ya se vende en dólares, ya no es de pesos, son millones de dólares, todo en dólares. Incluso eso nos afecta mucho porque todo es súper caro, desde la comida, que es lo básico. [...] Me provoca algo de tristeza porque como sanmiguelense dices por qué en nuestro propio país, en nuestra propia tierra, de todas maneras somos desplazados”⁸⁶.

3.1.6.- Ahmed. Jubilado marroquí-estadounidense y presidente de la Biblioteca. A inicios de siglo se reubicó en la ciudad. A su arribo se vinculó a la institución como voluntario y benefactor, y luego formó parte de la Comisión Directiva. Meses después del conflicto, tuve una breve plática con Ahmed en medio del clima festivo del Día de Muertos. Tras destacar el carácter cosmopolita de la Biblioteca, señaló lo siguiente.

“Estos problemas ocurren de vez en cuando. Si ocurre una vez al año no importa. Pero cuando ocurre varias veces con la misma persona y ya lo hablamos y no corrige su actitud,

⁸⁶ Entrevista realizada en noviembre de 2019.

debo intervenir. Es un poco agresivo [John]. Tal vez es su personalidad. Nosotros, los viejitos, tenemos nuestra personalidad hecha. Nadie nos va cambiar”⁸⁷.

3.1.7.- Daniel. Ha trabajado por más de quince años en la Biblioteca. Sus abuelos se enrolaron en la fábrica La Aurora (transformada en galería de arte) y sus padres fueron maestros de escuela. Junto a su hermana, son los únicos miembros de la familia que residen en la ciudad. Bordea los 45 años y es un hombre de pocas palabras. Tras varias conversaciones y meses después del conflicto, me citó en el Starbucks contigo a la plaza principal de la ciudad, allí comentó lo siguiente.

“Antes eran otros extranjeros, no eran los de ahora. Teníamos uno que otro enojoncillo, pero lo sobrellebábamos. Lo que veo es que ya no hay trato directo, ya no hay convivencia. Es como si no quisieran depender tanto del mexicano. Ahorita cualquier extranjero llega y te manda [...] Lamentablemente nos ven de menos y me ha tocado vivirlo en la Biblioteca. Muchos llegan con esa idea de que es la biblioteca de los gringos. Entonces, “yo soy gringo, puedo hacer, puedo decidir”. Llegan siempre de una forma un poco agresiva porque se sienten como los dueños. Había una extranjera, Caroline, que ya era una persona de edad. Si no la atendías rápido en recepción te agarraba a bastonazos. No podías hacer nada más que sonreír y recibir el bastonazo. Tampoco se trata de eso, no teníamos por qué humillarnos. Tenemos situaciones difíciles con extranjeros, en su mayoría ya de edad, también hombres. Pero hay que contenerse, que aguantarse, porque son instrucciones de la Biblioteca. [...] La idea que tienen es “oye, yo soy donador de la biblioteca, trátame bien, como me merezco”. Y no. Si tú donas algo ya no es tuyo. Los americanos, lo ven así: “gracias a mí, tú estás aquí”. Que gracias a ellos nosotros estamos comiendo, que gracias a ellos nosotros percibimos un sueldo, que gracias a ellos nosotros tenemos aguinaldo. Lamentablemente no tenemos respaldo, al final de cuentas tenemos que estar soportando ese tipo de humillaciones. Y muchas personas que actúan como ellos o que piensan como ellos se dicen “amigas” [...] A lo mejor está mal que lo diga, pero en la Biblioteca veo un México chiquito y un San Miguel chiquito. Solo hay que regresar a ver el pueblo de San Miguel. Lamentablemente, en lo que es el centro, ya somos minoría”⁸⁸.

⁸⁷ Esta conversación la tuve a petición de Eduardo. Se dio en noviembre de 2019.

⁸⁸ Entrevista realizada en octubre de 2019.

3.2.- Racismo, paternalismo benefactor y pedagogías de sumisión

Stuart Hall ([1985] 2013, 290-291), reflexionando sobre los aportes gramscianos para el estudio de la raza y el racismo, trazó una serie de argumentos clave, con implicaciones teóricas y metodológicas profundas, de los cuales destacaré dos.

En primer lugar, propuso estudiar las relaciones raciales y las prácticas racistas no solo en términos de dominación, sino focalizando la atención en las estrategias que los actores despliegan, con mayor o menor eficacia, para construir consensos raciales. Estas estrategias, antagónicas pero complementarias a la coerción, se basan en pedagogías y direccionamientos a través de los cuales se construye, de manera conflictiva, consentimiento.

En segundo lugar, propuso tomar en serio el papel decisivo que desempeñan diversas instituciones de la “sociedad civil” dentro de las formaciones sociales racialmente estructuradas, ya que “cumplen un rol vital en dar, sostener y reproducir” dichas formaciones. Desde esta perspectiva, entidades como las asociaciones civiles y las organizaciones no gubernamentales adquieren centralidad analítica en los estudios sobre las relaciones raciales y la estructuración de prácticas racistas. El análisis de estos procesos, espacios e instituciones, dice Hall, es aún más pertinente dentro de los “estados poscoloniales”, donde las formaciones sociales, históricamente específicas y cambiantes, están racialmente estructuradas.

Precisamente, las Asociaciones Civiles y las Organizaciones No Gubernamentales de San Miguel, en las que las y los estadounidenses han operado como benefactores, voluntarios y autoridades, son instituciones, estrategias y espacios a través de los cuales la comunidad americana ha penetrado profunda e históricamente en la sociedad local. De hecho, además de ser una estrategia individual para obtener una reducción impositiva, la filantropía constituye un elemento medular e histórico del estilo de vida americano en la ciudad.

“Existen cientos de oportunidades en las que puedes emplear tu energía, habilidades y recursos financieros para ayudar a los más necesitados. Siendo voluntario tendrás la

satisfacción de ser útil y es una buena manera de conocer gente de ideas afines”⁸⁹, dice Jane McCarthy (2007, 207) en su libro *Living in San Miguel*. Por su parte, Tom Peterson en *San Miguel de Allende. Guanajuato, Mexico* informa que “La población de expatriados ha hecho, de diversas formas, un impresionante trabajo de retribución a la comunidad [...] Actualmente hay entre 100 y 200 ONG’s en San Miguel, fundadas por la comunidad internacional que vive aquí, que proveen de todo, desde comida, educación y camas, hasta clases gratuitas de inglés, escritura y arte” (Peterson, 2017, sd).

Entidades como la Biblioteca Pública A.C., creada en 1954, ejemplifican la densidad histórica de estos sitios. Se trata de instituciones estables y duraderas, ya que han operado por más de setenta años en la ciudad. Su número no ha parado de crecer, pues, si se da por cierta la cifra mencionada, hay un promedio de una ONG o A.C. por cada 8.500 habitantes, y una por cada setenta americanos.

El despliegue histórico de estas instituciones en la ciudad, a mediados del siglo pasado, estuvo signado por un marcado sello racial que, como muestra el episodio de la Biblioteca, todavía se anuncia en los conflictos contemporáneos, aunque de otro modo⁹⁰ Desde entonces, su carácter expansivo no solo se refleja en su creciente número, sino, y sobre todo, en su presencia capilar en casi todos los ámbitos de la vida social local.

Al contrario de la limitada labor de las primeras ONG’s y AC’s que se fundaron en la ciudad, el actual corporativismo benefactor americano, institucionalizado en cientos de organizaciones y asociaciones⁹¹, ha desplegado su gestión y gobierno a través de programas que engloban a todos los grupos etarios de espacios urbanos y rurales, y se ha expandido

⁸⁹ Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones de los textos son mías.

⁹⁰ El despliegue de esta forma de gobierno de poblaciones en la ciudad, como se vio en el Capítulo 1, se dio en el período posrevolucionario, una coyuntura histórica excepcional en todo sentido, en la que se planteó a San Miguel como la nueva polis de la nueva raza cósmica, el mestizo. En aquel contexto, la entonces pequeña ciudad estaba a punto de convertirse, a ojos de sus élites, en un lugar desértico y fantasmal, mientras que los recursos económicos federales, estatales y locales escaseaban. Por ello, los ejercicios filantrópicos de la comunidad americana blanca asumieron competencias de y construyeron sinergias con entidades federales, estatales y locales para edificar un gobierno de carácter privado, directo y cotidiano que, mediante estrategias tutelares y pedagógicas, buscaba desterrar los “peligrosos anacronismos” de una sociedad por entonces prácticamente indígena y rural. Este movimiento corporativo, a quien se le atribuyó capacidades regenerativas a nivel racial, económico y urbano, surgió para resolver una crisis local y ancló sus actividades en los significantes neutros de solidaridad y “amistad”, sin embargo, sus actividades se desarrollaron en términos que fueran favorables para la construcción de hegemonía, por ello su perdurabilidad y proliferación.

⁹¹ Feed the Hungry San Miguel, Rotary Club of San Miguel de Allende, “Patronato Pro Niños A.C., Children’s Art Foundation, Caminamos juntos, Casita Linda A.C., Centro para Adolescentes de San Miguel de Allende, MUM A.C., Vía Orgánica, la Biblioteca Pública A.C., son algunas de las entidades.

rizomáticamente a los campos de la educación, la salud, la economía, el medio ambiente, la nutrición, el arte, la vivienda, la migración y el derecho⁹².

El despliegue histórico, la perdurabilidad, la expansión y la penetración social de estas instituciones han logrado articular “efectos de estado” (Trouillot, [2003] (2011), 151) es decir, un conjunto de procesos y prácticas que, sin ser producidos directamente por instituciones estatales, han ejercido, capturado y capitalizado algunas de las funciones y procesos que tradicionalmente se le atribuyen al “Estado”. A través de la articulación de grupos subordinados, del trabajo ocasional con entidades públicas y de la construcción de formas de dominio en múltiples campos de la vida social, la comunidad americana, año a año, ha conquistado cierta forma relativamente estable de consentimiento popular a través de ejercicios institucionalizados o interpersonales, constantes y cotidianos, de filantropía.

Sin embargo, como muestra sintomáticamente la escena etnográfica de la Biblioteca, la solidaridad retributiva y la *culture of giving*, usualmente concebidos como significantes neutros y dones puros, son las formas a través de las cuales se han construido demandas de potestad y autoridad sobre el espacio, las personas y los recursos.

“Cada vez que escucho a personas poco informadas hablar de expatriados que se aprovechan del menor costo de vida en México o que no respetan a los mexicanos y su cultura, una de las cosas que les informo es la maravillosa cultura de retribución a la comunidad que ha sido creada por los expatriados que viven en San Miguel”, dice Peterson (2017, sd). A primera vista, su relato muestra un compromiso irrestricto con el ‘otro’ y con la vida del ‘otro’ a través de lo que él denomina “cultura retributiva”. Sin embargo, su alocución, inscrita dentro de un espíritu de cuerpo americano, evidencia que las narrativas morales que envuelven a las actividades filantrópicas constituyen resortes discursivos y no discursivos que tienden a legitimar diversos procesos de desigualdad en la ciudad.

Las actividades filantrópicas americanas no solo han sido mecanismos para construir consentimiento popular, espacios para negociar formas de pertenencia o dinámicas para penetrar decisivamente en todos los ámbitos de la vida social. También

⁹² Algunos de estos programas se enfocan en la atención de niños con problemas de aprendizaje, la atención de jóvenes con adicciones, atención a adolescentes embarazadas, asesoría jurídica y psicológica para empoderar a las mujeres, la construcción de casas de adobe para familias pobres, la capacitación artística y alfabetización de niños de las comunidades, apoyo a ciudadanos mexicanos deportados de EE. UU., otorgamiento de becas educativas, la producción de productos orgánicos, diversos programas de salud, de prevención de enfermedades y de educación en temas medioambientales, entre muchos otros.

pueden ser leídas como estrategias que han sedimentado la construcción de una autoridad tutelar sobre el don, el beneficiario y el espacio de beneficencia.

Uno de los elementos que destacan dentro de esta constelación asimétrica de poder fue formulado por Robert, el profesor cubano-americano. Teniendo como ejemplo al conflicto de la Biblioteca y a otros eventos similares, él apuntó la sólida sutura entre el paternalismo americano blanco y su exigencia de conductas y posiciones modélicas de los donatarios, dejando claro la configuración de un entramado de poder que se ejerce en tiempo condicional. Haciendo público un discurso oculto, formuló que la infantilización de los sujetos de beneficencia, su inscripción en el nicho “natural” de la sumisión y la obediencia, es una de las ficciones reguladoras que sostiene a y es sostenida por la filantropía americana en la ciudad.

Esta fantasía paternalista americana blanca al sur de la frontera -así la describe Robert- es producto y (re)producción de asimetrías geopolíticas e internacionales “suscritas por el capitalismo global” y constituye una matriz clasificatoria occidentalista que expresa “formas de diferenciación económica y cultural” (Coronil, 1997, 131). En esta taxonomía filantrópica, las posiciones naturalizadas de los sujetos tienden a estructurarse de acuerdo a diferenciales de poder que se anclan en la nacionalidad (americanos / mexicanos), en la condición económica (benefactores / beneficiarios; donantes / donatarios), en el estatus de la movilidad transnacional (expatriados estadounidenses / migrantes mexicanos y latinos) y en una línea de color (lo blanco / lo no blanco).

Para que la fantasía occidentalista, estructurada por una cadena de equivalencias dicotómicas, tenga efectos de verdad, ha sido preciso recurrir a una pedagogía cotidiana de subordinación. Estos procesos formativos han tenido como puntos de apoyo invisibles y habituales a aquellas instituciones filantrópicas aparentemente neutras e independientes, pues en ellas y a través de ellas se ha exhortado a los sujetos a ocupar posiciones de sumisión dentro de una jerarquía social, moral, económica y racial.

Las voces y experiencias de Irene y Daniel ilustran con elocuencia este punto. Ante las constantes agresiones producidas por miembros de la comunidad americana su respuesta ha estado modulada por una pedagogía institucionalmente inducida que ha proclamado, como cualidad virtuosa, la paciencia ante la humillación. Esto supone una llamativa reglamentación informal de situaciones de menosprecio social en las que clase,

raza y nacionalidad se intersectan. De esta forma, se han normalizado situaciones racialmente estructuradas y se ha cultivado una “naturaleza” y una alteridad (mexicana) codificada históricamente, desde la perspectiva americana, como dócil, obediente y servil.

Estas pedagogías de servidumbre son vividas como experiencias de degradación social e identitaria. “Lamentablemente nos ven de menos”, “Se sienten superiores a la gente que vive aquí y quieren que les trates como reyes, que les sirvas”, se repite con insistencia en los relatos, mostrando sintomáticamente la dimensión fenomenológica (visual/epidérmica) de la inferiorización y la estructura sentimental que vertebraba las imagerías de superioridad.

A su vez, retratan cierta mecánica de la vergüenza en la que las microagresiones son vividas con una intolerancia subjetiva que no es exhibida públicamente por temor a posibles coacciones institucionales y sociales. Cuando la indignación sustituye a la discreción, cuando se impugna la fantasía y la frontera del paternalismo americano blanco, la humillación abierta irrumpe como una pedagogía pública.

La relevancia analítica de estas situaciones de descalificación social no solo reside en evidenciar los “discursos ocultos de los subordinados” (Scott, 2000) y su malestar ante un sistema que los ubica, una y otra vez, en una posición humillante -algo que, no obstante, es significativo en una sociedad que simultáneamente embandera el cosmopolitismo multicultural y niega las prácticas racistas que lo vertebran.

Su importancia también radica en mostrar que los (“nuevos”) grupos dominantes de una sociedad también poseen sus “guiones ocultos” y su infrapolítica (Abeles y Badaró, 2015, 72), los cuales tienden a materializarse en instrucciones, pedagogías, instituciones y direccionamientos que escenifican la “fantasía” para que esta tenga efectos de verdad.

Se trata, en todo caso, de descartar la idea de que los conflictos se producen porque los sujetos no están socializados en un “código de convivencia”, sino de evidenciar que las disputas acontecen una y otra vez porque es la misma codificación jerárquica la que habilita el despliegue de fronterizaciones, prácticas y pedagogías cotidianas que están económica y racialmente estructuradas.

3.3.- La movilidad ‘norte-sur’ como acontecimiento filantrópico

Las actividades e instituciones filantrópicas, como se ha visto, son elementos inseparables de la “experiencia americana” en México, pues forman parte de un estilo de vida y muchas veces vienen incluidas en el “paquete de vivencias”. Junto a los circuitos turísticos, los *spa*’s, las galerías de arte, las escrituras autobiográficas, los viajes, la (alta) gastronomía, las caminatas cotidianas por las calles empedradas y la contemplación de la luz del atardecer en las coloridas fachadas de San Miguel, están los espacios y ejercicios filantrópicos

Sin embargo, el don filantrópico americano excede las actividades institucionalizadas, pues en la ciudad se ha edificado todo un entramado discursivo y no discursivo donde la movilidad de estadounidenses hacia México y San Miguel ha sido concebida, en sí misma, como un acontecimiento filantrópico.

El “devenir-filantropía” de la movilidad “norte-sur” atraviesa un eje diacrónico, donde se establece que la ciudad “ha sido” debido a la “obra americana”, pero también un eje sincrónico, cotidiano, donde aquel acontecimiento no deja de acaecer, pues se recrea en múltiples espacios, esferas e interacciones.

Esta cadena de equivalencias entre movilidad “norte-sur” de estadounidenses y/como filantropía suele operar como una marca de excepcionalidad, como un mecanismo de distanciamiento y como una frontera entre “americanos” y “mexicanos”. Esta marca y este distanciamiento, a su vez, se expresan en una forma distintiva y diferenciada de nominación, me refiero específicamente a la noción de *expatriado*.

Como se ha visto, las voces, relatos y testimonios expuestos en esta investigación muestran claramente que en la ciudad es común que los estadounidenses sean nominados y se autodenominen de diversas formas coloquiales. “Americanos”, “gringos”, “norteamericanos”, “estadounidenses”, “extranjeros”, “los vecinos del norte” y, en pocos casos, “gabachos”, son algunos de los apelativos más frecuentes. No obstante, una nominación que se usa de forma exclusiva en los círculos de sociabilidad americanos es la de *expatriado* o, su contracción, *expat*. Por su relevancia y su capacidad para condensar un conjunto de fronterizaciones, es preciso analizar la polivalencia semántica de esta terminología.

3.3.1.- ¿Todos somos migrantes?

La noción de expatriado es elusiva. Los estadounidenses radicados en San Miguel suelen definirla a partir de elementos que sintomáticamente están en contraposición a las características que, desde sus miradas, definen categóricamente a los migrantes y a otros sujetos en situación de movilidad que van de “sur-norte”. Estas definiciones *émicas*, recolectadas durante y sistematizadas después de la investigación etnográfica, tienen puntos de coincidencia con lo propuesto por algunos trabajos académicos que han intentado diseccionar dicha categoría (Cohen, 1977; Cohen, 1984; Croucher, 2009, 2010; Green, 2009; McNulty y Brewster, 2017).

Sin llegar a un consenso sobre su significado, los trabajos académicos, al igual que las voces de los americanos radicados en la ciudad, suelen mostrar las múltiples dimensiones –temporales, motivacionales, experienciales, de permanencia, de ciudadanía– que harían del desplazamiento transnacional de expatriados un tipo de movilidad diferente a la migración, al refugio, al exilio, a la diáspora y al turismo. A continuación, se presenta de forma breve y esquemática las fronteras que, de forma explícita o implícita, estructuran dichas diferenciaciones y que fueron formuladas desde los sentidos comunes de los propios expatriados.

Un primer elemento que, desde la perspectiva americana, distingue a los expatriados es el grado de libertad que definiría su desplazamiento transnacional: mientras los migrantes, refugiados, diásporas y exiliados *tienen que* o están *forzados a* desplazarse, los expatriados *deciden voluntariamente* hacerlo por motivos laborales y no laborales. En este sentido, la movilidad de expatriados es concebida como un acto volitivo, pues no supondría ningún tipo de coacción social, racial, económica, política o religiosa.

Un segundo elemento de distinción gira alrededor del carácter “legal” y “formal” de las movibilidades: mientras que los desplazamientos transnacionales de los expatriados estarían avalados por lo Estados receptores al otorgarles, con una facilidad relativa, acceso a un estatus de legalidad y formalidad, se da por sentado que todo migrante está marcado por la transgresión de leyes y normativas estatales encargadas de regular la admisibilidad y permanencia, de aquí que se establezca una cadena de equivalencias entre los migrantes y lo “indocumentado”, lo “informal” y lo “ilegal”.

Un tercer elemento de distinción es el país de origen de la movilidad: se considera de forma tácita como migrantes a los sujetos en situación de movilidad que provienen del “sur global”, como los latinos y africanos, pues la noción de expatriado estaría reservada para quien provenga de un país “desarrollado” y “rico”, perteneciente a “Occidente” o al denominado “norte global, como Estados Unidos, Canadá, Alemania, Francia, Países Bajos, Austria, Bélgica, Suiza, entre otros.

Un cuarto elemento de diferenciación es la aspiración política de los sujetos al trasladarse a otro país: al ser asociados con lo “ilegal” y lo “indocumentado”, se da por hecho que todo migrante es quien busca adquirir un estatus de ciudadanía o un estatus de naturalización para captar los beneficios y derechos que estas condiciones suponen; por su parte, los expatriados no pretenderían, bajo ningún pretexto, alcanzar la naturalización en los países de destino ni mucho menos renunciar a su nacionalidad.

Un quinto elemento de distinción tiene que ver con la temporalidad de la reubicación en el país de destino: mientras los migrantes buscarían radicarse definitivamente en las sociedades receptoras, y mientras los turistas visitan un destino por un tiempo relativamente corto, los expatriados serían individuos que pretenden residir temporal pero indefinidamente en lugares distintos a su sociedad de origen. Esta indeterminación temporal que caracterizaría al desplazamiento de los expatriados obedece a que se entiende a la movilidad transnacional como un recurso asegurado y no como un recurso desigualmente distribuido al que se accede de forma diferencial.

Un sexto elemento tiene que ver con el “color” de la movilidad: mientras que el desplazamiento de los expatriados está conformado mayoritariamente por sujetos “blancos”, los migrantes, refugiados, exiliados y las diásporas serían movi­lidades pigmentadas o, como diría un expatriado estadounidense radicado en San Miguel, movi­lidades conformadas por sujetos con “un poquito de color”.

Un séptimo elemento de diferenciación es la presencia o ausencia de marcas auráticas que envuelven la movilidad: mientras los migrantes, refugiados, exiliados y diásporas son vistos como sujetos que se desplazan de su sociedad de origen por condiciones de pobreza, aspiraciones económicas, violencia social o política, o persecución ideológica, racial o religiosa, en la movilidad de expatriados prima un sentido poético,

artístico y disidente del viaje, pues se trataría de sujetos que buscan escapar de las convenciones sociales, lo que evoca un estilo de vida aventurero y cosmopolita.

Como se ha visto, el término *expatriado* opera principalmente como un mecanismo que permite distanciarse de la categoría profundamente estigmatizada y racializada del *migrante*, reservada para aquellos sujetos en situación de movilidad no blancos, que tradicionalmente se desplazan desde los “sures globales” a los “nortes globales”, y cuya reubicación transnacional obedece a coacciones estructurales de carácter social, económico, político o religioso.

Se trata de una noción que muestra cierta obsesión compulsiva por la procedencia y por el estatus (i)legal, (in)formal y (in)documentado de los desplazamientos. Su carácter distintivo se basa en la idea de una experiencia cuasi poética, disidente y radicalmente distinta a la de otros tipos de movilidades. Al no buscar la naturalización, al “vivir” con todos los sentidos los atractivos de una “cultura” considerada distante y diferente, al no tener que “asimilarse” y al poseer la capacidad de controlar la temporalidad de su desplazamiento, la movilidad de expatriados se autoconstruye oposicionalmente como un fenómeno excepcional. Así, en la noción de expatriado se condensa toda una semántica y una gramática de la desigualdad global.

Expatriados y migrantes. Migrantes y expatriados. No se trata de una simple e ingenua sustitución de palabras, sino de una dialéctica compleja donde un término -con los procesos y sujetos que designa- contiene al otro como su presupuesto necesario. Son, a la vez, formas de nominación y autodenominación tramadas por imaginarios de superioridad e inferioridad que retienen en su núcleo un conjunto de desigualdades estructurales donde raza, clase, nacionalidad, movilidad, legalidad, temporalidad y ciudadanía se intersectan.

De igual forma, las nomenclaturas, las narrativas y los procesos materiales a través de los cuales se distingue a los *expatriados americanos* de los *migrantes latinos o mexicanos* expresan ficciones reguladoras acerca de sujetos ontológicamente diferenciados. Este proceso de sustancialización se basa en la oclusión de las desigualdades estructurales y de las (des)ventajas sistémicas, es decir, dos puntos ciegos que deben obliterarse a fin de poder articular la cisura entre ontologías jerárquicamente diferenciadas.

Es claro que las experiencias de algunos expatriados americanos, como se ha visto en esta investigación, contradicen las definiciones esquemáticas y oposicionales que ellos mismo formulan.

Durante el trabajo de campo constaté que una gran cantidad de expatriados no pueden o no piensan retornar a Estados Unidos por deudas financieras, problemas de salud o razones económicas. Otros se han visto forzados a desplazarse hacia San Miguel y hacia varios países de América Latina para frenar el desclasamiento paulatino y sostenido que han experimentado en sus años de retiro. Hay quienes barajaban la posibilidad de obtener la naturalización con la finalidad de estabilizar su estatus social y migratorio, pero también para obtener subvenciones impositivas. De igual forma, algunos expatriados no contaban con un estatus “legal”, “formal” y “documentado”, por lo que, temiendo algún tipo de delación ante la autoridad migratoria mexicana, imploraban que no se denunciara su estancia “irregular” en el país. A pesar de esto, algunos expatriados seguían concibiéndose como expatriados, desatendiendo así las interpelaciones que se producían dentro y fuera de la comunidad americana para que se asumieran como migrantes.

A pesar de estas y otras contradicciones, la noción de expatriado es usada diariamente en interacciones cotidianas como un mecanismo extendido, consciente y abierto, aunque inadvertido, de fronterización.

3.3.2.- La ciudad como “obra” americana

Dentro de la constelación semántica planteada, este trabajo propone que hay otro atributo que, desde la perspectiva americana, también definiría categóricamente la condición de expatriado. Este atributo, escasamente problematizado por los trabajos académicos pero que ha emergido de un análisis situado, está atado al don y a la filantropía.

Además de los elementos de distinción mencionados, los expatriados americanos se asumen como aquellos sujetos que crean condiciones de riqueza y de bienestar en los países de destino, frecuentemente ubicados en el “sur global” y considerados “subdesarrollados” o “pobres”. Este poder creativo y productivo es constante y multifacético, pues trasciende los espacios institucionalizados y se ejerce en todos los ámbitos de la vida social. Así, los

expatriados americanos se conciben como un cuerpo individual, colectivo y corporativo que posee y despliega un poder constituyente en las ciudades receptoras.

Con cierta similitud a la noción de “colonos” planteada por Samuel Huntington, los expatriados, a través de sus prácticas, instituciones y discursos, se autorrepresentan (y son representados) como sujetos que, guiados por el individualismo, la ética del trabajo, la cultura retributiva y otros valores angloprotestantes, “tienen la capacidad y la obligación” de crear “una ciudad sobre una colina” (Huntington, 2004, 20), como sintomáticamente ha sucedido, desde la perspectiva americana, con el caso paradigmático de San Miguel.

De hecho, las narrativas (re)fundacionales de/sobre la migración de estadounidenses en la ciudad guanajuatense ilustran este punto. A pesar de su pluralidad irreductible, estas narrativas históricas y contemporáneas se han tejido de forma incesante sobre un pacto sémico que determina que la comunidad americana es una población (re)generativa, una alteridad deseable, sin la que San Miguel y su población, en el pasado y en el presente, habrían podido articularse. Se trata de una constelación discursiva y no discursiva que postula que la ciudad ha sido, en gran medida, una “obra” de la comunidad americana sin la que la urbe hubiese devenido en ruina y desierto.

Al reflexionar en el siglo XXI sobre cómo Stirling Dickinson y la primera generación de estadounidenses incluyeron a San Miguel en los circuitos estadounidenses de arte y movilidad humana, John Virtue, mediante un ejercicio ventríloquo, relata una anécdota que condensa este rol creativo y refundacional atribuido a los americanos: “Un taxista le dijo a un visitante extranjero que [él] no conoció a Dickinson pero que su padre sí. ‘Me dijo que el señor Deekenson (sic) construyó San Miguel, no solo las casas sino también el cielo y la tierra’” (Virtue, 2006, 173). En la misma línea, se ha dicho que sin la inmigración americana San Miguel sería una ciudad provinciana del montón, como Dolores Hidalgo o Comonfort. Así, el contacto de los americanos con la ciudad mexicana es propuesto como “grado cero”, punto de inflexión y condición de posibilidad del ingreso de San Miguel, de su espacio y población, en la Historia con mayúscula.

Estas narrativas (re)fundacionales han establecido un modo de significación que transforma la historia en naturaleza, en destino, y por ello operan como un mito (Barthes, 1999, 132). En San Miguel, este modo hegemónico de significación no se encuentra enclaustrado solo en historiografías locales ni en los anales de las asociaciones civiles

lideradas por estadounidenses. Su existencia es más abierta y expansiva, pues despliega su autoridad a través un poder divulgativo que hace que dicho sentido común se refracte en instalaciones urbanas, folletos turísticos, guías de viaje, narrativas autobiográficas e incluso en las mismas voces de los actores.

Imagen 22.- Imagen especular de la “cultura” y el “altruismo”



Fuente: Instalación urbana “Rostros”. **Elaboración:** Fotografía personal, 2019

En otras palabras, este modo de significación muestra y ejerce su autoridad tutelar cuando es apropiado socialmente y se ramifica capilarmente por múltiples y heterogéneos espacios, representaciones y voces. Por ello, la mitología (re)fundacional pos/neocolonial de la ciudad como “obra” americana no es algo que sea preciso develar, pues está ahí, de forma casi ubicua, siendo enunciada constantemente como un sentido común, exhibiendo sus emblemas y poniendo a la vista sus figuras paradigmáticas

Por ello, cuando algunas voces sanmiguelenses señalan en 2019 que “sin los americanos [...] seríamos así como en lo treintas, como un pueblo fantasma”, o que “si aquí no hubiera gringos este lugar sería tipo de esos lugares marginados como Chiapas o algo así. No sé qué sería, no me lo imagino” (Entrevista a Diego, realizada en octubre de 2019),

no se hace más que rubricar un pacto sémico que ha sido construido históricamente y que, sin embargo, no deja de acaecer. Estas voces son apropiación de la Historia con mayúscula, su habla suscribe el mito y su saber construye una significación válida para el pasado, el presente y también para un futuro que, sin los americanos, se presenta como distópico.

Este pacto sémico notifica y exhibe la edificación a nivel local de un “marco discursivo en común”, es decir, la estructuración de un “lenguaje común o una manera de hablar de relaciones sociales” entre subordinados y dominantes (Roseberry, 2002). Este marco discursivo en común en torno a la “obra americana” es algo que trasciende actividades retributivas específicas. Más bien, da cuenta de un proceso donde la misma movilidad “norte-sur” de (jubilados) estadounidenses a la ciudad ha sido cifrada, en sí misma, como un acontecimiento filantrópico que se encuentra refractado en el corazón de las dinámicas que estructuran la vida cotidiana en la ciudad. Así, contratar a un trabajador mexicano, pagar impuestos, consumir servicios, dejar propinas, enrolarse como voluntarios en una institución de beneficencia o, como en el conflicto de la Biblioteca, donar \$ 200 dólares para comprar sillas son, entre muchas otras actividades, significados, en su dimensión económica, racial y simbólica, como auténticos actos de filantropía

Este poder productivo e instituyente tiende a expresarse cotidianamente, como indican las voces, a través de formulaciones como “gracias a mí, tú estás aquí”, “gracias a mí, tú comes”, “gracias a mí, tú recibes un sueldo” o, como registra Croucher (2009), “somos un tesoro nacional para México por todo el dinero que traemos a este país”.

Se trata de un marco discursivo en común que articula y a la vez separa a productores de beneficios y a receptores de beneficios. Es decir, se trata de una matriz marcada por una tajante taxonomía entre una ontología creativa, asociada al expatriado blanco estadounidense, y cierta forma de ontología parasitaria, atribuida a los migrantes mexicanos, pero también hacia “lo mexicano/los mexicanos” en general y sanmiguelenses en particular.

Expatriado sería, entonces, la forma de nominar aquel que en las sociedades de acogida “crea”, “da”, “contribuye” e “instituye”, y no solo demanda, solicita o se alimenta parasitariamente de los beneficios generados por otros.

3.3.3.- Etnicidades diferenciadas

La filantropía se ha codificado localmente como un mecanismo de distinción y distanciamiento que plantea una división cuasi ontológica entre dos grupos jerárquicamente diferenciados pero articulados en su insalvable diferencia.

Con la autoatribución o adjudicación de propiedades generativas al grupo de expatriados americanos, se ha fetichizado aquello que es el resultado de una relación histórica de poder, atravesada por desigualdades estructurales, relaciones globales asimétricas y el reparto inequitativo de (des)ventajas sistémicas. En las operaciones de *ontologizar* diferencias y desigualdades, y de inscribir cualidades inherentes en los cuerpos sociales, es posible identificar una operación de eternalización (racialmente estructurada) donde un proceso histórico específico es inscrito en el “lenguaje atemporal de la naturaleza” (Hall, 1980, 342).

Ante este sistema axiológico –sedimentado histórica, institucional y cotidianamente en la ciudad- se han articulado prácticas críticas, frecuentemente ocultas al y ocultadas por el discurso público, que pueden ser leídas como una infrapolítica subalterna. En otras palabras, el marco discursivo que articula y separa a benefactores y beneficiarios está marcado por la contienda, es decir, es siempre lenguaje y proceso contencioso (Roseberry, 2002).

El episodio de la Biblioteca, así como los relatos de otros actores, muestran los ocasionales desafíos que se plantean al discurso dominante y a las posiciones jerárquicas “naturalizadas” que este marco asigna y designa. En múltiples situaciones de degradación social, la confrontación busca desestabilizar los sentidos comunes y los imaginarios de superioridad e inferioridad instalados en la vida cotidiana de la ciudad, que con frecuencia regulan los modos de relación entre americanos y mexicanos.

La inaudibilidad estructuralmente impuesta a estas voces y experiencias es lo que pone en evidencia, más allá de las impugnaciones realizadas, la solidez y el carácter imperativo del “lenguaje común”. Esteban, por ejemplo, el Gerente de Operaciones de la Biblioteca, intentó que John fuera sancionado y vetado. Por ello apeló a varios mecanismos, como la recolección de testimonios, para mostrar evidencias de las recurrentes situaciones

de degradación social. Este proceso contencioso se dilató durante varios meses. A pesar de la impugnación y de los esfuerzos de Esteban, no hubo sanción.

Esta forma de silenciamiento -donde las voces y los actos, a pesar de su persistencia, no tienen eco- tiene una función claramente pedagógica. Tras su aparente profanación, el marco discursivo y sus fronteras continúan operando con una eficacia simbólica más profunda, pues refuerza posiciones de subordinación y les recuerda a los sujetos el lugar “natural” que ocupan dentro de la sociedad.

Sin embargo, no todo es impugnación. En ocasiones, esta “visión del mundo” y su implícita división ontológica suele ser aceptada por los propios subordinados como parte de un orden donde lo “cultural” y lo “genético” se confunden. La voz de Tomás ejemplifica lo dicho cuando señala con total convicción que “el norteamericano [léase expatriado estadounidense] tiene la **costumbre** de ser altruista. Es algo **innato** en ellos. Siempre que llegan a una comunidad ellos crean cosas. Es como que está dentro de su **código genético**, está dentro de **su ser** eso de ayudar a otras personas”⁹³.

Esta cadena de equivalencias entre lo “cultural”, lo “genético” y lo “ontológico” es significativa porque, a pesar de su aparente divergencia, estas nociones remiten a lo mismo: las diferencias sólidas, sustanciales, mistificadas e irrefutables entre dos grupos humanos. Por un lado, la filantropía, sus propiedades (re)generativas, creativas y hasta eugénicas, no solo son concebidas como atributo definitorio de la “cultura americana”, sino que formarían parte constitutiva de una “genómica” gringa, del “ser” expatriado estadounidense. En el otro lado de esta frontera, están lo mexicano y los mexicanos como ontología/cultura/genómica que se ha acostumbrado a obtener beneficios de las actividades productivas y creativas realizadas por otros, y que, precisamente por ello, requiere a nivel local del tutelaje americano para poder desarrollarse. Se trata, en síntesis, de una relación que establece una correspondencia directa entre la nacionalidad de los sujetos, su posición económica y geopolítica, y las diferencias culturales/raciales/ontológicas/genómicas.

Si, en el marco de una comprensión maximalista, se entiende que todos poseemos etnicidad y que dicha etnicidad “es el término que [...] damos a los rasgos culturales [...] que son compartidos por un grupo” (Hall [1992] 2013: 385), se puede establecer que el mundo común, desarrollado entre americanos y mexicanos dentro del mismo espacio

⁹³ Los subrayados son míos.

urbano transnacional, está dividido por etnicidades consideradas antagónicas, clasificadas como superiores o inferiores. Estas etnicidades y estos diferencialismos culturales, pensados como diametralmente opuestos, son la matriz que sostiene las prácticas racistas, interpersonales, institucionalizadas y cotidianas dentro de la sintaxis histórica local.

A pesar de que se considere a la migración de expatriados como un fenómeno relativamente nuevo y novedoso, Erik Cohen, estudioso de las movilidades “norte-sur”, en 1977 ya captaba con precisión algunas de sus derivas futuras. “En muchas sociedades poscoloniales -decía Cohen- [...] los expatriados forman un grupo pequeño, pero a menudo visible y funcionalmente importante. En los países menos desarrollados, los expatriados desempeñan roles de élite en la economía, la educación, la administración militar e incluso en la vida política. Aunque no se debe menospreciar su contribución a esos países, siguen siendo un fenómeno neocolonial o imperialista [...] por lo tanto ayudan a perpetuar una relación de dependencia entre los países en desarrollo y los principales países desarrollados” (Cohen, 1977).

Tanto en las actividades filantrópicas americanas que traman el día a día en la ciudad y que exceden los espacios institucionalizados, como en la (auto)concepción de la misma movilidad “norte-sur” como acontecimiento filantrópico que no deja de acaecer, es posible identificar esa arrogancia paternalista propia del imperialismo que Said (2004) retrató con precisión.

3.4.- Una economía que se ha adaptado para servir

Las fronteras que sostienen las jerarquías aparentemente insalvables entre “americanos” y “mexicanos” no solo obedecen a trabajos simbólicos, morales, discursivos y epistémicos, sino que están enraizadas en una división internacional y racial del trabajo, del ocio y del cuidado.

Como se evidenció en el capítulo anterior, desde mediados del siglo pasado, con la creciente llegada de estadounidenses, se instituyó un imaginario geográfico americano donde San Miguel y México fueron simbolizados como lugares donde “los sirvientes cuestan \$ 8 dólares al mes” (Revista Life, 1948, 57). Esta simbolización espacial hegemónica se produjo en las desventajosas condiciones económicas del escenario de

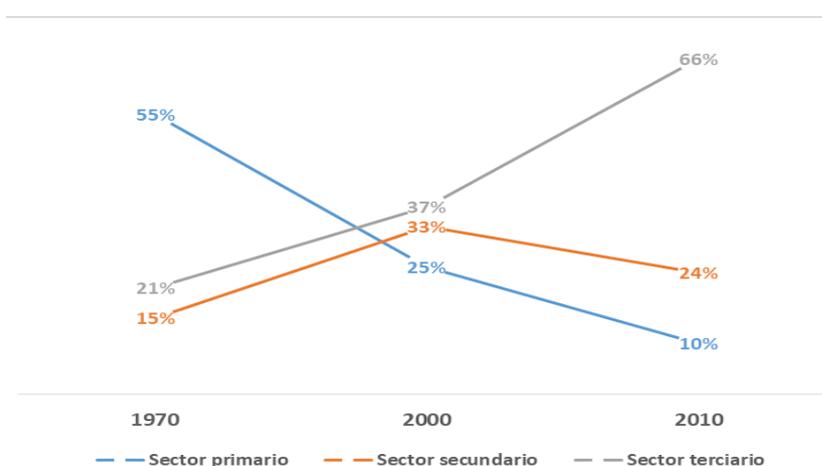
posguerra estadounidense de mitad del siglo XX. Sin embargo, sigue vigente en el siglo XXI, cuando en un contexto de creciente deterioro de las condiciones de vida de poblaciones en edad de jubilación, se exhorta a los retirados para que se atrevan a “vivir como la realeza en México” (Franz y Havens, 2006, 486).

Así, San Miguel, tanto en el pasado como en el presente, debido a los efectos globales de procesos económicos críticos gestados dentro de EE.UU., se ha convertido en un territorio que ha absorbido, en distintas coyunturas, a una población que en términos económicos, sociales y productivos ha sido considerada problemática y, hasta cierto punto, excedentaria. En este sentido, San Miguel permite ver con claridad cómo se producen regímenes de alterización para solucionar potenciales crisis sociales o para articular las lógicas expansivas del capitalismo. En otras palabras, siguiendo a Hall, San Miguel permite ver “cómo funciona el régimen del capital por medio de la diferenciación y la diferencia” (Hall, [1985] 2013, 289).

A la par del permanente arribo de estadounidenses y de la fabricación de imaginarios geográficos, a nivel local se realizaron esfuerzos por construir un capital simbólico colectivo (Harvey, [2001] 2014) en torno a la ciudad y su población. Estos esfuerzos se materializaron en el reconocimiento de San Miguel como “Pueblo Típico” en 1939, “Zona de Monumentos Históricos” en 1982, “Pueblo Mágico” en 2002 y “Patrimonio Cultural de la Humanidad” en 2008. Estas marcas distintivas espaciales han sido importantes para la reestructuración económica de la ciudad, en la medida en que, siguiendo a Harvey ([2001] 2014, 428), han tenido una significativa capacidad para atraer flujos de capital y de población. Este proceso histórico de acumulación de capital simbólico colectivo se ha traducido en la sobreexplotación rentista de las marcas socioespaciales de singularidad y autenticidad, pero también en la creación de nichos de mercado de todo tipo -inmobiliario, gastronómico, recreativo, sanitario, etc.- para segmentos poblacionales de alta renta, sobre todo extranjeros.

La interrelación de los procesos descritos derivó en una transformación paulatina de la matriz productiva de San Miguel, me refiero a la oscilación hacia una economía de servicios que actualmente aglutina al 66% de la población ocupada en el municipio (Ver Gráfico 1). Este cambio estructural, como precisó Robert, el expatriado cubano americano, ha hecho que la economía en San Miguel “se haya adaptado para servir”.

Gráfico 1.- Población ocupada por sectores económicos en San Miguel



Fuente: Domínguez e Izaguirre, 1984; INEGI, 2011

Elaboración: Propia.

Esta transformación ha sido decisiva porque ha producido dos entidades discretas que están separadas por una sólida frontera económica que es menos franqueable e impugnabile que otras. Por un lado, está una clase privilegiada, los expatriados estadounidenses y los turistas Triple A, representados y auto-concebidos como “productores de beneficios” por el hecho de ser permanentes consumidores/usuarios elitistas de los espacios y servicios locales; por otro lado, están los sanmiguelenses que se encargan de satisfacer sus necesidades.

Al margen de los servicios vinculados al turismo y de las cadenas de cuidado de extranjeros, el horizonte de ocupaciones en la ciudad es limitado. “Los sanmiguelenses se capacitan para servir: o das clases de español o haces de mesero” dice un habitante local, condensando esta mutación estructural (Entrevista a Don Jorge, agosto de 2019).

El reverso constitutivo de estas posiciones es el estilo de vida transnacional y cosmopolita de los jubilados. Robert, el profesor estadounidense, captó este tropo al indicar que “[los *baby boomers* norteamericanos] vienen porque les conviene económicamente. Vienen como si México fuera un resort, con la actitud de la persona que va a un resort. ¿Cuál es esa actitud? Tienen que darme lo que quiero. Quieren que les sirvan”

Esta mutación económica de largo aliento, en la que se distinguen claramente dos grupos sociales, ha supuesto todo un arte de gobierno que ha buscado de forma persistente, como se vio en las páginas anteriores, construir un *habitus* que resalte las “naturales” disposiciones serviles de la población local. Este proceso, sin embargo, no es novedoso, ya que atraviesa transversalmente la oscilación estructural hacia la economía de servicios. Ya en los años cuarenta, como se vio en el primer capítulo, los principales promotores de la migración de estadounidenses a la ciudad estimularon principalmente a mujeres indígenas a que adoptaran formas “decentes” y “asépticas” para tratar al “americano”, al inducir las a uniformarse con “blusas blancas, bordadas de flores”, a que tomaran una “ducha diaria”, a que adornaran con cintas sus cabellos trenzados, a que adoptaran “suaves modales” para que así, aquel conjunto de “muchachas que jamás habían servido una mesa ni estaban familiarizadas con otra vida que la campesina” (Cossío del Pomar, ([1974] 2017, 116), aprendiera a ser una nueva forma de servidumbre capacitada en los mandatos de higiene y pulcritud. Estos mecanismos de adcentamiento e higienización han buscado revertir, desde la cotidianeidad, la estigmatización americana que concibe a México como locus miasmático, y, como señalaba Robert en el siglo XXI, han buscado crear un “espacio esterilizado de la basura que ellos [los estadounidenses] piensan que México está lleno”.

Debido a que cada año crece el número de americanos que se radica en la ciudad – número que seguramente se disparará por los brutales impactos que la pandemia ha tenido sobre los jubilados que viven en Estados Unidos– y debido a la inclusión subordinada de un número cada vez mayor de mexicanos y sanmiguelenses en el sector terciario, esta división internacional y racial del trabajo, del ocio y del cuidado tiende a agudizar las brechas y desigualdades materiales y simbólicas entre ambos grupos sociales⁹⁴.

De hecho, las tensiones provocadas por situaciones racialmente estructuradas en las que se demanda servilismo y se crean condiciones de humillación y degradación personal – como sucede constantemente en la Biblioteca y en otros espacios urbanos de interacción– forman parte de una mecánica de poder profundamente enraizada.

⁹⁴ El cambio de la matriz productiva tiene otras implicaciones. Hay una distribución inequitativa de la riqueza que se amplía con los años, y la mayoría de empleos se realizan en condiciones laborales precarias, informales e inestables. Un 55% de la población tiene un ingreso inferior a la línea de bienestar y solo un 8% de la población sanmiguelense es no pobre y no vulnerable (CONEVAL, 2015).

Estas dinámicas de poder, no obstante, a veces tienden a ser ambiguas y contradictorias, lo que permite problematizar la dicotomía esquemática entre dominantes y dominados.

En ocasiones, como constaté etnográficamente, algunos sujetos que trabajan en la cadena de cuidados de expatriados americanos consienten múltiples formas de desigualdad y a veces de menosprecio debido a los beneficios económicos y simbólicos que obtienen de esas relaciones asimétricas.

Diego, por ejemplo, un sanmiguelense de mediana edad, ha trabajado durante quince años para distintas familias estadounidenses que se han radicado en la ciudad. Durante ese tiempo ha adquirido una serie de *habitus* que él cree necesarios para trabajar con un americano, entre los que destaca su capacidad para cultivar el silencio, para pasar desapercibido, para ir en puntitas de pie por los espacios de vida de sus patrones, a quienes les disgusta, como a muchos otros expatriados, el carácter ruidoso y fiestero de San Miguel. Diego está consciente de que trabajar para estadounidenses le ha permitido una movilidad social ascendente, con la que ha podido, entre otras cosas, construir una casa para su familia en las periferias de la ciudad. Sus patrones le pagan \$ 10 dólares por hora de trabajo, es decir, lo mismo que le pagaban hace más de quince años en EE.UU. por trabajar como migrante indocumentado. Sin embargo, en términos comparativos, él gana en una hora lo que un empleado de un restaurant u hotel local ganaría en dos días de trabajo. A pesar de que ha enfrentado algunas situaciones degradantes, dice que sus patrones le hacen sentir parte de su familia, aunque siempre se refiera a ellos como “el señor” y “la señora”. Al preguntarle qué haría si no trabajara para estadounidenses, su respuesta fue elocuente: “Yo pienso que, si no trabajara con ellos o si no hubiera norteamericanos aquí, pues la vida de muchos, no nada más la mía, sería muy diferente. No sé qué sería, no me lo imagino. Yo pienso que estaría otra vez en el norte [EE.UU.]” (Entrevista a Diego, octubre de 2019).

La ambigüedad de estas dinámicas de poder estriba en que las relaciones de desigualdad, asentadas en una división internacional del trabajo y del cuidado que está racialmente estructurada, en casos específicos y excepcionales promueven simultáneamente procesos de igualación (Abeles y Badaró, 2015, 72) a través del goteo de privilegios que se han estructurado por el desigual reparto de ventajas y desventajas sistémicas a nivel global. Estos casos específicos tienden a ser presentados como ejemplos paradigmáticos de los

potenciales beneficios que pueden derivar de una relación asimétrica, cuando en realidad son casos excepcionales que ayudan a perpetuarla.

Siguiendo a Reygadas (2008), se puede señalar que las desigualdades que se han articulado a nivel local no siempre son impugnadas o aceptadas a regañadientes, sino que en ocasiones tienden a ser legitimadas y consentidas por distintos actores sociales debido a que estos logran captar beneficios diferenciales de los grupos dominantes. Así, la legitimidad o ilegitimidad de los procesos de desigualdad y de las fronteras raciales y económicas que los sostienen, depende de las diferentes capacidades de apropiación de beneficios económicos y simbólicos que derraman a cuentagotas las “nuevas” élites urbanas transnacionales.

En las posturas que objetan o rubrican estas relaciones de poder se expresa un proceso histórico, cotidiano y conflictivo de construcción de hegemonía a través de una filantropía que atraviesa la textura de la vida cotidiana. Estos sentidos comunes y sus grietas -que, a su vez, informan de ontologías/genómicas/culturas diferenciadas-, siguiendo a Kate Crehan (2016, 71), son producción y producto de un mundo fracturado por la desigualdad.

3.5.- Don, (des)posesión y extranjerización

Como se ha visto, a partir del manto protector y tutelar de la filantropía, que opera también como signo somático de excepcionalidad, se han establecido a nivel local sólidas fronteras entre etnicidades diferenciadas, marcadas por el supuesto destino manifiesto de dirigir o de ser dirigidas, que hunden sus raíces en desigualdades globales de corte migratorio, económico, racial y laboral.

Estos trabajos de fronterización tienen como uno de sus resortes explicativos a aquella formación material y discursiva donde la ciudad, su espacio y su población “son” debido a la “obra” americana. La “obra”, como ha indicado Barthes (1971), “postula una determinación del mundo (de la raza, más tarde de la historia) sobre la obra, una consecución de las obras entre sí y una apropiación de la obra por su autor. El autor es reputado por padre y propietario de su obra”. En última instancia, esta filiación paternalista-tutelar-benefactora que se ha construido históricamente en la ciudad es la que fundamenta

la demanda de ciertas potestades de los “autores” sobre su “obra”. Por ello, como indican los testimonios, el don está permeado por un sentido de territorialidad, por una especie de derecho de pernada y de autoría, es decir, por un derecho de (des)posesión.

Esta sutura entre don y (des)posesión ha sido expresada por varios expatriados estadounidenses radicados en la ciudad. Almolky, por ejemplo, desde una mirada autocrítica se pregunta “¿Saben ellos [los mexicanos] que el que da es también el que quita?” (Almolky, 2001, 30). Robert, por su parte, señalaba que la fantasía paternalista americana blanca está marcada por “un sentido de territorialidad, como decir ‘esto es mi territorio’. Cuando pienso en Los Frailes [fraccionamiento donde viven mayoritariamente gringos] es como un territorio cerrado. Tienen una puerta por donde no pueden entrar los “otros”. Están intentando establecer un territorio donde ellos mandan”.

Desde el otro lado de esta “cultura retributiva” y de la frontera territorial/racial que traza, Daniel, tras el conflicto de la Biblioteca, señalaba que “la idea que tienen ellos [los americanos] es ‘oye, yo soy donador [...] trátame bien, como me merezco’. Y no. Si tú donas algo ya no es tuyo”. En la misma línea, otros actores indicaban “Yo tengo un concepto del gringo. Él no mete un dólar si no saca unos cinco. El gringo en general no da paso sin huarache, no es como los romanos que hacían sentir su cultura [...] [los gringos] si no sacan, no meten, en general” (Entrevista a Monseñor, realizada por Guerra, 2011, 326).

Desde ambos lados de la frontera, la filantropía americana deja de ser asumida como un significante neutro, y pasa a ser entendida como un mecanismo a partir del cual se ha construido un derecho de (des)posesión y cierta forma de autoridad sobre el espacio. En ambos lados de esta frontera filantrópica, además, se señala que la sutura entre don y (des)posesión tiene una lógica expansiva, pues se ramifica en la misma ciudad. “A lo mejor está mal que lo diga, pero en la Biblioteca veo un México chiquito y un San Miguel chiquito. Solo hay que regresar a ver el pueblo. Lamentablemente, en lo que respecta al centro ya somos minoría”, dice David, mostrando el carácter capilar de la sutura.

Estos relatos, articulados desde posiciones diferenciadas, muestran que a través de la filantropía se expresan “repertorios morales a través de los cuales los actores legitiman sus posiciones y sus acciones” (Boy, 2017, 54). En el caso de San Miguel, estos repertorios morales han justificado un conjunto de procesos atravesados por la desigualdad que tienen

al espacio urbano como actor protagónico, pues a través de él las asimetrías de poder y las fronteras que la sostienen han tomado una forma más visible, integral y fija.

En esta sección, la última de este capítulo, se considera al espacio urbano no como un mero escenario físico, sino como un elemento decisivo a través del cual también se han producido y reproducido las fronteras de raza, clase, movilidad, nacionalidad y moralidad anteriormente mencionadas.

Por ello, en primer lugar, se problematizará la relación entre espacio y migración. En segundo lugar, se evidenciarán los múltiples mecanismos mediante los cuales se ha “extranjerizado” a la población local. Con ello se busca poner en escena una lógica aporética que regula las interacciones entre americanos y mexicanos en la ciudad, me refiero a una lógica que es simultáneamente generativa y destitutiva (Esposito, 2012), porque “reconstituye” a través de la destitución y la expulsión socioespacial.

3.5.1.- ¿Establecidos y marginados?

Existen dos perspectivas hegemónicas en los trabajos que han abordado la relación entre inmigración y espacio urbano. La primera de ellas, desarrollada en el multidisciplinar campo de los estudios urbanos, ha mostrado que los grupos sociales históricamente establecidos en un lugar tienden a segregar y marginar a un “otro” externo (inmigrantes internacionales, refugiados, diásporas) o a un “otro” interno (migrantes internos, indígenas, transexuales, mendigos, comerciantes informales). En ambos casos, los “otros” suelen ser estigmatizados social, institucional, mediática o estatalmente como alteridades indeseables. Dichos procesos tienden a articularse por diferenciales de poder como las condiciones económicas, la etnicidad/raza, la nacionalidad, el estatus migratorio, las políticas públicas estatales, los repertorios morales, el grado de cohesión grupal y el grado de control institucional que un grupo capta por su historicidad en un espacio, entre otros. La literatura especializada ha mostrado que la coproducción de los inmigrantes internacionales como alteridades indeseables es también un proceso que se construye espacialmente, pues los “otros” tienden a ser expulsados e inscritos en un hábitat separado. Cada uno de los índices de poder actuaría de forma autónoma o sinérgica, pero siempre bajo el entendido de que los grupos históricamente establecidos en un espacio, cuantitativamente mayoritarios y que por

su historicidad han acumulado un conjunto de ventajas sociales e institucionales, son quienes tienden a marginar a los recién llegados⁹⁵.

El segundo enfoque que ha primado en los abordajes de la relación entre inmigración y espacio es la perspectiva transnacional. Esta se ha desarrollado en el multidisciplinar campo de los estudios migratorios y postula, en síntesis, que las formaciones sociales no deben ser asumidas como cronotopos herméticos y autocontenidos, sino como entidades abiertas que están articuladas a y permiten la articulación de procesos globales. Desde este enfoque se ha indagado en las relaciones de continuidad y reconfiguración que se tejen entre dos o más formaciones sociales y territoriales, y se han mostrado los múltiples ensambles que se producen a través de la movilidad poblacional. La perspectiva transnacional entiende que una red de relaciones sociales reconfigura los espacios de origen y destino, pues a través de ella se reconstruyen dinámicas económicas, políticas, espaciales, culturales, familiares y religiosas⁹⁶. Esta reconfiguración multilocalizada, multiescalar y multifactorial depende de los índices y relaciones de poder en las sociedades expulsoras y receptoras. Bajo esta óptica, los migrantes devienen en transmigrantes, las comunidades se transforman en comunidades transnacionales, mientras que los espacios locales son concebidos como ciudades transnacionales o globales⁹⁷.

Estos enfoques resultan productivos y pertinentes, pero también insuficientes para analizar la espacialización de la inmigración de jubilados americanos en San Miguel de Allende. La insuficiencia de estas perspectivas reside, principalmente, en dos razones situadas.

En primer lugar, porque la histórica espacialización de la inmigración norteamericana en la ciudad ha tendido a invertir la tradicional relación donde los recién llegados tienden a ser marginados. En el caso de San Miguel, los expatriados y jubilados americanos son quienes han ido ocupando espacios simbólicos, físicos y residenciales -

⁹⁵ Ver Elias y Scotson ([1965] 2016); Caggiano y Segura, 2014; Carman, Vieira y Segura, 2013; Wacquant, [1993] 2001; Wacquant [1994], 2001; Wacquant, [2006] 2013; Auyero, 2001; Caldeira, [2000] 2007; Franca, 2018; Kingman, 2006; Boy, 2017; entre muchos otros.

⁹⁶ El enfoque transnacional nace como una crítica a la supuesta pasividad de las movilidades sur-norte en las sociedades receptoras. Así, los migrantes no oscilan entre el desarraigo y la asimilación, sino que tienen una participación activa en la reconfiguración de las sociedades, ciudades y naciones origen y acogida.

⁹⁷ Ver Glick-Schiller y Caglar, 2013; Glick-Schiller y Salazar, 2013; Hannerz, 1998; Brenner, 2009; Massey, 2005; Croucher, 2010; Besserer y Nieto, 2013; entre muchos otros.

como el Centro Histórico y las colonias circundantes- produciendo el consecuente desplazamiento y expulsión de la población local hacia las periferias de la ciudad.

Irene, una de las voces de la biblioteca, marcaba con elocuencia este proceso histórico al señalar que “Mucha gente dice que el centro ya no es de los sanmiguelenses, es de extranjeros. Las casas están habitadas por ellos, ya son dueños ellos y pues los sanmiguelenses nos estamos yendo a las orillas. Incluso algunos sanmiguelenses decían ‘ya no vendan sus casas a los gringos porque se están adueñando de nuestro San Miguel’. Aquí en San Miguel ya se vende en dólares, ya no es de pesos, son millones de dólares, todo en dólares. Incluso eso nos afecta mucho a los sanmiguelenses porque todo es súper caro, desde la comida, que es lo básico”.

Su testimonio ilustra una dinámica de elitización espacial inseparable de mecanismos de expulsión directa -como la compra subcotizada de bienes para su venta con plusvalor, así como el acoso inmobiliario- e indirecta -como el incremento del costo de vida, de servicios públicos, de impuestos y alquileres. Este proceso ha hecho que los estadounidenses sean quienes, por su capital económico y por las ventajas financieras implícitas en su traslado hacia un país “más pobre”, tiendan a marginar y desplazar espacialmente a los mexicanos establecidos.

Imagen 23.- *Gated communities* en la ciudad



Fuente: Fotografía personal, 2019 (izq.) y anuncio publicitario (der.)

La ausencia de datos municipales, estatales y federales hace difícil visibilizar cuantitativamente este proceso de eugénica espacial, es decir, de simultánea elitización y depuración de lugares y poblaciones. Sin embargo, a través de una aproximación cualitativa es posible constatar cómo algunos espacios tradicionalmente residenciales se han “vaciado” de sanmiguelenses y mexicanos de estratos medios y populares, y han sido ocupados por expatriados americanos -y en menor medida por “mexicanos ricos”-, una “clase ociosa” transnacional (Veblen, 2004) concebida como un *demos* creativo y generativo en términos económicos y urbanos.

En segundo lugar, retomando los límites del enfoque transnacional para analizar la relación entre migración y espacio, es necesario señalar que los procesos de elitización y destitución espacial no habrían podido articularse sin las ventajas sistémicas y excepcionales que caracterizan a la migración “norte-sur”.

Desde esta perspectiva, la reubicación transnacional de jubilados estadounidenses en la ciudad puede considerarse como una “migración de privilegio” o como un “transnacionalismo privilegiado” (Croucher, 2009) que se inscribe en un sistema donde la movilidad -y la inmovilidad- es un recurso desigualmente distribuido en virtud de las posiciones diferenciadas que ocupan los sujetos y países dentro de múltiples relaciones de poder locales, nacionales y geopolíticas (Sheller y Urry, 2018). Dentro de los regímenes globales-nacionales de control migratorio (Düvell, 2003; Domenech, 2013), que tienden a producir legalmente movilidades “ilegales” (De Génova, 2002), el transnacionalismo estadounidense cuenta con ventajas sistémicas y se posiciona, por ello, como una migración de privilegio.

Esta condición de privilegio se hace visible si se la mira a contraluz, pues la favorable acogida de los estadounidenses en San Miguel es simétricamente opuesta a los históricos procesos de explotación, racialización y segregación que han enfrentado los “latinos”, mexicanos y México-americanos en la sociedad estadounidense, independientemente de su estatus “legal”, “formal” o “documentado” (Croucher, 2010).

Transnacionalismo, sí, pero privilegiado, porque hay una desigual distribución de la posibilidad de conservar, reproducir y recrear vínculos y prácticas en distintas ciudades, naciones y sociedades, así como una capacidad diferenciada para participar en la vida

social, económica y urbana sin temor a la hostilidad. De hecho, los expatriados americanos radicados en San Miguel se consideran a sí mismos como “prototipos de ciudadanos transnacionales (Janoschka, 2013) y como sujetos modélicos que ejemplifican cómo deben comportarse los “extranjeros” en el exterior (Virtue, 2008).

En este marco comprensivo crítico, el carácter privilegiado del transnacionalismo estadounidense en la ciudad es visible en múltiples esferas de la vida social. Por ejemplo, se podría analizar, siguiendo lo mostrado por trabajos precedentes (Croucher, 2010), cómo los jubilados estadounidenses radicados en San Miguel mantienen y extienden lazos, compromisos y activismos políticos -mediados tecnológicamente- con facciones republicanas y demócratas que se articulan en sus sociedades de origen y de destino. Se podría hacer énfasis en su permanente exhibición de patriotismo hacia Estados Unidos sin temor a ningún tipo de represalias públicas (**Ver Imagen 24**).

Imagen 24.- Transnacionalismo político estadounidense en Juan´s Café



Fuente: Fotografía personal, 2019

De igual forma, se podría analizar la configuración de comunidades y de redes migratorias transnacionales y transgeneracionales que, siguiendo a Arango (2003), constituyen una forma de capital social que ha operado a través de la transmisión de información, formas de

apoyo a los nuevos expatriados y la demostración de las ventajas comparativas que ofrece San Miguel frente a otras localidades.

Asimismo, se podría examinar, siguiendo lo evidenciado por Santos, Vega y Ortega (2018), cómo los expatriados estadounidenses radicados en la ciudad conservan y recrean los hábitos saludables y sustentables de consumo de su país de origen, ligados a la responsabilidad ambiental y a la espiritualidad. También se podría observar los vínculos culturales, religiosos e idiomáticos que los expatriados mantienen con su país de origen, expresados en la creación de comunidades religiosas, asociaciones civiles y negocios locales. A su vez, se podría enfatizar en su capacidad para involucrarse e influir en distintas esferas de la vida social local, como la seguridad, la economía, el cuidado ambiental, la educación, los derechos reproductivos y la migración. De igual forma, se podría subrayar las múltiples maneras en que los expatriados negocian sus identificaciones y formas de pertenencia en México. Todo esto sin miedo, sin agresión ni mayor discordia.

Los lazos transnacionales de la vida social americana son múltiples y variados, pero están atravesados por una condición de privilegio –¡un derecho convertido en privilegio!– que es visible en el simple hecho de que no son considerados como agentes patógenos ni como amenazas al orden público, laboral, racial o moral. Todo lo contrario. Los expatriados americanos son contruidos a nivel federal, estatal y local como una población con un poder productivo y constituyente, pues se trata de una movilidad transnacional que tiene “un alto valor añadido” (Sassen, 2006) porque, desde la mirada de costo-beneficio que prima en el ámbito migratorio (García, 2016, 123), son concebidos como agentes de desarrollo y potenciales benefactores debido a sus múltiples capitales.

Esta forma particular de transnacionalismo privilegiado también se ha construido históricamente en la ciudad a través del consumo del espacio urbano. Los expatriados americanos, como consumidores más o menos solventes, han elegido su ubicación residencial en el espacio urbano sanmiguelense y han tenido la capacidad económica de congregarse y de incluso pagar un sobrecoste para residir en sitios semánticamente connotados que gran parte de la población local no puede permitirse, como sucede con la centralidad urbana.

Estos sitios o conjuntos residenciales amurallados o cercados donde suelen residir mayoritariamente expatriados forman parte de un circuito urbano más amplio. Se trata de

un circuito que atraviesa de forma rizomática la ciudad y que está compuesto por espacios residenciales exclusivos y gated *communities* (Los Frailes, Vista Antigua, etc.), sitios de socialización y capacitación (“Biblioteca de los Gringos”, Instituto Allende, etc.), restaurantes (Hank’s, San Mike, Paprika, Ocre International, etc.), tiendas de abarrotes (Mercado Sano, Vía Orgánica), iglesias (St Paul’s Anglican Church, The Community Church, etc.), agentes de bienes raíces (ABC Realty, 1st International Realty, Colonial Real State, Agave Sotheby’s, etc.), rutas turísticas urbanas (Art Tour, House and Garden Tour, Historical Walking Tour, etc.), spa’s (Real Spa, Sense a Rosewood, etc), cafés (Juan’s Café, Cafetería Santa Ana, etc.), cines (Teatro Santa Ana, Shelter Theater, etc.), galerías de arte (Fabrica La Aurora), espacios recreativos (Gringo Bingo, Club de Golf Zirandaro, etc.), entre muchos otros lugares.

Estos sitios, espacios, productos y servicios configuran aquello que Eric Cohen (1977), estudioso de la movilidad de expatriados, denomina como “burbuja ambiental”, que no es más que un eufemismo que muestra los mecanismos espaciales para administrar la distancia según una nacionalidad, una lengua y una línea de color.

Cuando Robert, el profesor cubano-americano, señala que los expatriados en San Miguel “están intentando establecer un territorio donde ellos mandan” se refiere a la configuración de esta frontera móvil que cruza la ciudad. Cuando Esteban, el gerente de operaciones de la Biblioteca, señala que algunos expatriados “es como que quieren de repente implementar sus reglas” e indica un sentido de territorialidad donde se establece que “de aquí para allá es de ustedes y esto es mío”, da cuenta de un proceso que busca crear espacios que, a pesar de la inevitable y masiva presencia mexicana, logren diferenciarse y separarse del entramado social y espacial más amplio.

Es claro que los trabajos de fronterización no se limitan a interacciones cotidianas, sino que, como muestran las voces y los procesos analizados, se han construido y han adquirido una mayor integralidad mediante la configuración de un espacio urbano segregado. Llevando este planteamiento al extremo, se podría señalar que la frontera mexicano-estadounidense se encuentra refractada capilarmente en múltiples situaciones, relaciones y sitios urbanos. Se trata de una frontera movediza y fragmentaria, que demarca pertenencias e intrusiones. Se trata de una frontera que congrega y separa, pues regula la distante cercanía entre americanos y mexicanos. Dicha frontera, como se ha visto, se recrea

de múltiples formas, pero es sobre todo una graffía espacial que se encuentra en permanente estado de fluidez y latencia.

El transnacionalismo privilegiado de los estadounidenses y la configuración de una “burbuja” –móvil, espacial y racial– dentro de la ciudad, han sido estrategias y mecanismos de disimilación (Bourdieu, 2016, 47), desplegados como prerrogativa por la posición de autoridad que los americanos ocupan dentro de la sintaxis local y global. El correlato de este proceso, como se verá a continuación para finalizar este capítulo, ha sido la “extranjerización” de la población local.

3.5.2. ¿Quién es el “otro”? La “extranjerización” del “nativo”

El extranjero es una de las figuras paradigmáticas que, sobre todo en los siglos XX y XXI, ha encarnado una forma de “otredad radical”. La condición de extranjería suele asociarse con el que llega desde afuera, es decir, el forastero y el inmigrante. Sobre el extranjero se cierne con frecuencia un léxico basado en metáforas epidemiológicas, militares y acuosas -son “invasores”, “amenazas”, “oleadas”, “agentes patógenos”, “peligros” y “problemas”-, pues representa un agente intrusivo que hace tambalear la armonía, siempre ilusoria, de una comunidad. Esta forma de intrusión acecha el cuerpo colectivo, político y económico, de aquí que, al extranjero, con frecuencia se le demande asimilarse e integrarse a las dinámicas legales y consuetudinarias para ser admisible e incorporable en el tejido social. El riesgo siempre latente será la exclusión, la marginación, la expulsión e incluso la muerte.

En San Miguel, no obstante, la territorialización de dinámicas transnacionales, el empresarialismo urbano dominante y la voluntad política de sucesivos gobiernos locales para atraer capitales y poblaciones (blancas) de alta renta, han hecho que muchos ciudadanos sanmiguelenses establecidos en la ciudad sean producidos y se produzcan a sí mismos como intrusos y extranjeros dentro de su sociedad y su ciudad. En este gesto estructural se torna visible, de forma brutal, el racismo y el clasismo mexicanos.

Este proceso de “extranjerización” del “nativo” supone un entramado de experiencias de alteridad, marcadas por múltiples formas de exclusión, desprotección y expulsión espacialmente constituidas.

El ejemplo más evidente, como se ha visto, es la expulsión residencial, directa o indirecta, de familias nativas de San Miguel del centro urbano y, paulatinamente, de las colonias circundantes. La voz de Irene es la más clara sobre este tema: “por qué en nuestro propio país, en nuestra propia tierra, de todas maneras, somos desplazados”. Para ser desplazado no es necesario migrar hacia el país el “norte” ni repasar la historia de las relaciones geopolíticas entre México y EE.UU., basta ser un habitante sanmiguelense. Esta violencia espacial es también desposesión simbólica, en la medida en que las cargas afectivas, sociales y familiares que simbolizaban los espacios físicos son destruidas para crear nuevas significaciones inscritas por nuevos usuarios que tienen un mayor poder adquisitivo. Así, amplios segmentos de la población local se sienten ajenos dentro de un espacio que era considerado familiar. Otros testimonios dan cuenta de este proceso de producción de extranjería y de las múltiples experiencias de alteridad que supone:

“En lugar de que los locales seamos nosotros, los colados somos los de aquí” (Entrevista a José, sanmiguelense de 89 años, citado en Flores y Guerra, 2016).

“San Miguel es de los ricos, de los gringos y de los que tienen el poder. Ellos [los gringos] pueden estar en San Miguel sin que nadie les diga nada. Cuando nosotros vamos a Estados Unidos nos tratan mal” (Entrevista a Antonio, septiembre de 2019).

“Aquí es todo caro por los gringos. Es gente de dinero, pero no toda la gente de aquí tiene dinero. Al menos yo soy muy pobre, vivo al día y llevo un queso para comer, nada más. [...] San Miguel era una cosa preciosa. Nos conocíamos todos, salíamos a dar la vuelta en El Jardín. Ahora, ¿dónde está eso? Ahora puros gringos y ricos están ahí. A mí ya no me dejan ni entrar ahí, al pueblo. Me trascalcan (sic) mi bolsa y les digo “¿porque soy pobre?”. “A ver, ¿qué lleva?”, dicen, y yo les digo “¿porque soy pobre?”. Me da mucho coraje. A ellos ni siquiera les trascalcan la bolsa. (Entrevista realizada a Carmen, octubre de 2019).

Estos testimonios ilustran una dinámica de poder que pone en marcha mecanismos institucionales, políticos, espaciales, policiales y legales. Es sintomático, además, que los testimonios coincidan con algunos diagnósticos locales que se encuentran empolvados en oficinas burocráticas. En estos informes se ha identificado a “las actitudes de servilismo y favoritismos de los gobiernos municipales” hacia los americanos como una “disfunción” que se traduce en la segregación de la población local sanmiguelense, ya que mediante “políticas del municipio y otras prácticas [es] donde la población percibe que a los extranjeros se les favorece, se les atiende mejor y les permiten prácticas no autorizadas

como remodelar casas sin los debidos permisos, faltas de tránsito, entre otros” (Guerra, 2011, 326).

La “extranjerización” de los “nativos” es un proceso integral que también se manifiesta en la reubicación de un conjunto de prácticas de carácter popular. Estas prácticas han sido extirpadas del corazón simbólico de la ciudad, el hipercentro urbano, y han sido trasladadas a las periferias de la urbe. Algunas de estas prácticas han sido reconfiguradas, “higienizadas” y “adecentadas” para el deleite de las miradas de la comunidad internacional y de los turistas triple A. En la medida en que las lógicas de “dignificación espacial”, turistificación, gentrificación y patrimonialización se expanden centrífugamente, las regulaciones y sanciones a estas racionalidades populares se incrementan.

Imagen 25.- Prohibición de “anuncios” en San Miguel de Allende



Fuente: Fotografía personal, 2019

La producción de extranjería se expresa también en una pedagogía de la lengua. Teniendo la imagen paradigmática del migrante mexicano que es conminado, por el creciente nativismo estadounidense, a que se asimile y a que adopte la nueva lengua, Irene invirtió el

argumento para aplicarlo a la inmigración americana con el objetivo de evidenciar formas de desigualdad y privilegio: “hasta se enojan porque tú no hablas inglés. Muchos dicen ‘y yo por qué tengo que hablar español’ [...] Pero, ¿quiénes están viviendo en un país en el que se habla español? Los que tienen que aprender son ellos [...] Incluso aquí en San Miguel es requisito saber inglés. Aquí mismo en la Biblioteca se pide un porcentaje de inglés”.

Al igual que sucede con los migrantes mexicanos en Estados Unidos, aprender inglés es la promesa de un mejor trabajo. En San Miguel el “inglés” suele constituir un requisito, una ventaja y una competencia redituable en todo sentido. Visto desde el empresarialismo urbano hegemónico en la ciudad, el no aprendizaje de inglés se traduce, en términos tecnocráticos, en “escasos recursos humanos para atender al sector turismo” (SECTUR, 2014, 203)

Así como la “indiada irredenta” debía ser iniciada en el castellano, el mestizo mexicano hispanoparlante, aún simiente identitario de la nación, se encuentra ante el dilema del “inglés”. Si es cierto que “hablar una lengua es asumir un mundo, una cultura” (Fanon, 2009, 62), es claro que hay una clara inclinación política, rentista e institucional por adoptar localmente la lengua –es decir, el mundo– de las “nuevas” élites transnacionales. Esto tiene implicaciones profundas, ya que, como ha indicado Fanon, hablar una lengua significa “soportar el peso de una civilización” (Fanon, 2009, 49).

Esta vez no solo es el Estado quien avala la imposición de una lengua a través de su persistencia en hacer proliferar sitios turísticos y patrimoniales que tienden a atraer capitales y poblaciones extranjeras, sino que son las dinámicas de una economía local que se ha adaptado para servir y de una formación social que desde el siglo pasado se estructuró racialmente de una forma muy particular. Esta pretensión no ha logrado articularse y, seguramente, no logrará imponerse totalmente más allá de ciertos espacios homogéneos o tendientes a la homogenización⁹⁸.

⁹⁸ Teniendo en cuenta la favorable acogida de la comunidad americana en la ciudad, no se trata de marcar que una buena cantidad de expatriados no se “adaptan” ni se “asimilan” ni “aprenden la lengua” -argumentos que suelen primar en los discursos racistas y xenófobos estadounidenses-, sino de enfatizar que este derecho es excepcional dentro de un sistema migratorio asimétrico. Quienes no “se asimilan”, no se “adaptan” o “no aprenden la lengua”, sin por ello ser segregados, lo hacen porque tienen el privilegio de preferir no hacerlo.

La tendencia a imponer institucionalmente el inglés como lengua franca expone que las estrategias de disimilación adoptadas por los migrantes privilegiados tienen como contracara las lógicas asimilacionistas que estructuran el proceso de “extranjerización” de los “nativos”.

Parafraseando críticamente a Ignacio Ramírez (1944, 46), ideólogo liberal mexicano nacido en 1818 en San Miguel, podríamos decir: “Encerrados en sus casas, espacios e idioma, los americanos no se comunican con otros grupos. Solo lo hacen a veces con la raza mixta por medio del inglés y ocasionalmente en lengua castellana. Y en ésta última ¿a qué se reducen sus conocimientos? A las formulas estériles para el pensamiento de un mezquino trato mercantil, y a las odiosas expresiones que se cruzan entre los magnates y la servidumbre”⁹⁹.

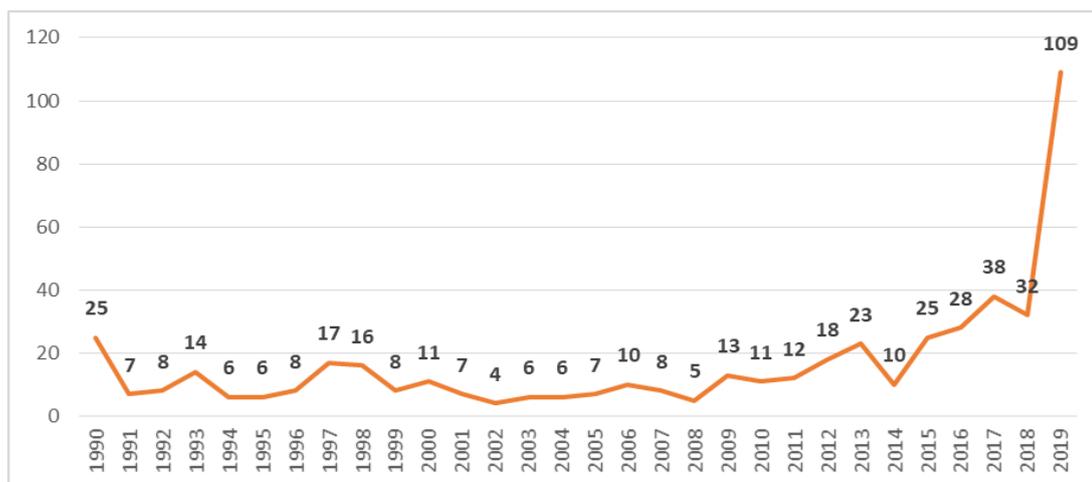
Por otro lado, la condición de extranjería de los “nativos” también se refleja en que sus vidas están más expuestas y desprotegidas que la vida de los americanos. Sus vidas son consideradas superfluas y residuales por el mismo hecho de que sus muertes no tienen el mismo impacto público, político, mediático ni económico que la de un estadounidense.

La frontera que delimita la protección y desprotección de las vidas de quienes residen en la ciudad es clara. Como es conocido, Guanajuato fue el estado mexicano más violento en 2019, al registrar una tasa de 61 homicidios por cada 100 mil habitantes. En este contexto, el municipio de San Miguel de Allende sobrepasó la media estatal al registrar una tasa de 64 asesinatos por cada 100 mil habitantes (INEGI, 2020) (**Ver Gráfico 2**). Del total de homicidios registrados en el municipio en los últimos treinta años, solo nueve han sido de extranjeros.

Desde 2019, las muertes violentas en la ciudad comenzaron a ocurrir como ocurren las cosas normales. La ficción del México Mágico, hasta entonces casi sin fisuras en la ciudad, comenzó a resquebrajarse de forma diferenciada. En la ciudad había desigualdades, y muchas, pero no aquella violencia que comenzaba a penetrar las calles, aunque a unas más que a otras.

⁹⁹ El extracto original es el siguiente: “Encerrado en su choza y en su idioma, el indígena no comunica con los otros grupos ni con la raza mixta sino por medio de la lengua castellana. Y en ésta ¿a qué se reducen sus conocimientos? A las formulas estériles para el pensamiento de un mezquino trato mercantil, y a las odiosas expresiones que se cruzan entre los magnates y la servidumbre”.

Gráfico 2.- Defunciones por homicidio en San Miguel de Allende 1990 - 2019



Fuente: INEGI. Estadísticas de mortalidad según municipio de ocurrencia.

Elaboración: Juan Pablo Pinto, 2020.

La percepción sobre los principales problemas de la ciudad suele mostrar divergencias entre extranjeros y locales. Para varios interlocutores estadounidenses el carácter invasivo del turismo suele ser identificado como el inconveniente primordial. En la misma línea, Sloane y Zimmerman mostraron en 2019 que las principales preocupaciones de las y los estadounidenses en San Miguel giraban en torno a la estabilidad económica, el sistema de salud, la seguridad peatonal, el deficiente nivel de inglés de los “nativos”, su escasa capacitación para brindar servicios y la insuficiente oferta calificada para el cuidado de ancianos.

Esto no significa que la inseguridad no sea un tema preocupante para la comunidad estadounidense, sino que se la percibe como un proceso distante ante el cual es posible blindarse a través del amurallamiento securitario privado, el extremo cuidado en la selección de interlocutores (el “otro” local como fuente de miedo) o mediante prácticas individuales como no salir después de las 20:00 horas.

Por su parte, hasta antes de la pandemia, en los sanmiguelenses había una generalizada percepción de que la violencia y los delitos contra la vida son los principales problemas de la ciudad. Esta percepción, como se ha visto, no es simple percepción, sino que se funda en los crecientes niveles de victimización.

Las vidas de personas mexicanas y sanmiguelenses, evidentemente, están más desprotegidas que otras. No son vidas que carecen de valor, sino que no tienen el mismo valor que otras.

Ximena, sanmiguelense de mediana edad, graficaba esto de la siguiente forma: “Son muy apoyados por el gobierno. Incluso les hacen más caso en torno a la seguridad. Yo he visto eso porque la familia de mi esposo vive en el centro, todavía. Son de las poquitas casas [de mexicanos] que todavía hay en el centro. Ellos viven en [la colonia] Guadiana y pues ahí están rodeados por extranjeros. Ahí pasa muchas veces la policía, entonces están más seguros. A lo mejor a ellos, por ser extranjeros, les hacen más caso que a nosotros, que vivimos aquí” (Entrevista a Ximena agosto de 2019).

La creciente violencia permite observar cómo se traza una frontera de pertenencia y exclusión en materia de (in)seguridad y (des)protección. Además, exhibe con claridad quién es el “otro” en la ciudad. Se trata, no obstante, de una violencia generativa, ya que ha agudizado y ha reorganizado simbólicamente el distanciamiento entre americanos y mexicanos.

Alberto, un sanmiguelense, ilumina este punto al señalar que “relacionarse con gente mexicana tal vez les cuesta [a los estadounidenses] sobre todo por la inseguridad que está pasando. San Miguel era muy seguro, pero últimamente ha habido robos y asesinatos. Esa situación le da inseguridad al extranjero. Como desafortunadamente son mexicanos las personas que han aparecido por ahí asesinadas o que han cometido algunos delitos, como que empiezan a tener desconfianza” (Entrevista a Alberto, noviembre de 2019).

A nivel local, “el habla del crimen” (Caldeira, 2007, 53), donde los mexicanos aparecen como autores, cómplices, encubridores y víctimas, hace circular el miedo, legitima la edificación de fronteras físicas y estimula un modelo de segregación donde proliferan los cercamientos y amurallamientos securitarios (Caldeira, 2007, 28).

Las narrativas de la violencia tienden a legitimar una segregación preexistente y sus fronteras físicas, simbólicas y raciales, pero también han alimentado una fabulación imperial y pos/neocolonial que precedía a la experiencia. El “paraíso” y el “salvajismo”, el buen salvaje y el salvaje-salvaje, conviven, también, en “distante cercanía”.

Imagen 26.- Habitantes locales intentan visibilizar la muerte de Ximena y Elena¹⁰⁰



Fuente: Fotografía personal, Juan Pablo Pinto, 2019

Para finalizar, otro mecanismo de extranjerización de la población local -ejemplo de realismo mágico con aires kafkianos- es la ejecución de un programa municipal donde los sanmiguelenses se convierten, precisamente, en turistas de su propia ciudad.

“¿Les gustaría sentirse turistas en San Miguel de Allende? ¿Que les apapachen, que les lleven a pasear? Nada más hay que registrarse. Ellos vienen por ustedes y ellos los vuelven a traer. Imagínense conocer San Miguel sin pagar camión, sentaditos, disfrutando. ¿Les late?”, decía la funcionaria municipal que presentó dicho programa frente a decenas de habitantes de la estigmatizada colonia San Rafael, en medio de un pequeño parque rodeado de casas cuyos dueños son mayoritariamente americanos, aunque sin presencia de alguno de ellos.

El ejercicio político e institucional de convertir a la población local en turista es la consumación de una dinámica progresiva basada en la museificación de la ciudad, pero también, y sobre todo, expone la producción de “una imposibilidad de usar, de habitar, de

¹⁰⁰ Elena y Ximena, dos mujeres sanmiguelenses, fueron asesinadas en 2019 mientras comían tacos. No estaban metidas en “cosas raras”, como hasta entonces se decía públicamente de todas y todos aquellos que eran asesinados en San Miguel. Dos días después de los asesinatos, San Miguel fue galardonada como la segunda mejor ciudad del mundo para los viajeros y la primera del continente y de México. En este contexto, un importante funcionario municipal pidió a través de redes sociales que no se difundieran “notas rojas” para no ensuciar la imagen de la ciudad. La fotografía corresponde a una marcha auto convocada para exigir justicia.

hacer experiencia” (Agamben, 2017, 110), posibilidad reservada solo para aquellos sujetos de altos ingresos. Este proceso muestra una dialéctica de inclusión excluyente donde los locales son vinculados a la comunidad a partir de su producción como visitantes temporales, sin capacidad de intervención y privados de toda posibilidad de profanación.

En su relevancia o aparente banalidad, los procesos de fronterización descritos dan cuenta de una dinámica estructural y cotidiana donde el ciudadano local es extranjerizado. “Devenir–otro” es, en este caso, “devenir–nativo”.

CONCLUSIONES

En estas últimas páginas abordaré de forma sucinta varias cuestiones. En primer lugar, reflexionaré brevemente sobre los efectos que ha tenido la pandemia COVID-19 en los adultos mayores que viven en Estados Unidos. En segundo lugar, delinearé algunos hallazgos y plantearé algunas preguntas que han derivado de la investigación doctoral.

I. La pandemia y los jubilados estadounidenses

La pandemia que aún atravesamos –y que nos atraviesa– ha desnudado las desigualdades que estructuran cada región del planeta. El mismo fenómeno global, con su marcado sesgo demográfico, se ha tejido con distintas fibras en cada contexto, pues se ha articulado a violencias estructurales sedimentadas durante años en cada ciudad y nación. En Estados Unidos, por ejemplo, su impacto ha sido profundo en los segmentos poblacionales más vulnerables, entre los que se encuentran los afroamericanos, los nativos americanos, los latinos, pero también los jubilados.

La desprotección estructural de millones de retirados estadounidenses se hizo políticamente visible cuando, en medio de la emergencia sanitaria, algunos miembros de la cúpula republicana, liderada por el ex presidente Trump, exhortaron a los adultos mayores a que expusieran sus vidas y ofrendaran su fuerza de trabajo para evitar el aparente colapso de la economía. Por ejemplo, en marzo de 2020, el republicano Dan Patrick, vicegobernador de Texas, sugirió que las y los adultos mayores arriesgaran su supervivencia y su salud “para mantener al Estados Unidos que todos los americanos queremos para nuestros hijos y nietos” (El Tiempo, 2020). Aquel momento de irónico patriotismo fue, a mi modo de ver, un pestañeo por donde se filtró lo “real”, me refiero a la concepción y a la gestión de los jubilados como una población necesaria pero desechable, cuyo sacrificio es imprescindible para conservar, sostener y proteger la idea de una *communitas* americana. En otras palabras, aquel momento mostró que la gestión tanatopolítica –nacional y transnacional– del cuerpo “jubilado” ha sido inseparable de la gerencia biopolítica del cuerpo social productivo.

La recesión económica producida por la COVID-19 también ha impactado profundamente a un amplio sector de la población estadounidense en edad de retiro. Datos del *Center for Retirement Research* del Boston College (Butrica y Stipica, 2020) muestran que ninguna recesión económica de los últimos setenta años causó tasas de desempleo tan elevadas en hombres y mujeres de 55 años o más como lo ha hecho la contracción económica actual¹⁰¹.

La marginación de los adultos mayores estadounidenses como fuerza laboral se ha conjugado con otras dinámicas, como la disminución de sus horas de trabajo, el reajuste a la baja de sus salarios, la necesidad de recurrir a los ahorros depositados en sus cuentas de jubilación y la reducción de sus aportes a los planes de retiro. En este escenario desfavorable, miles de adultos mayores estadounidenses han adelantado su retiro de la vida laboral, lo que implica una inevitable reducción de beneficios y el latente riesgo de bordear el abismo económico en los siguientes años.

Este panorama ha despertado ansiedades en la sociedad estadounidense respecto a la seguridad financiera en los años de retiro. Según un informe del *National Institute on Retirement Security*, publicado en febrero de 2021 (Bond, Doonan y Kenneally, 2021), el 65% de los estadounidenses cree que deberá trabajar después de jubilarse para contar con los suficientes recursos económicos, mientras que el 68% señala que el trabajador promedio no puede ahorrar lo suficiente por sí mismo para garantizar una jubilación segura.

Sin que nadie lo haya dicho a viva voz, como apunta con ironía David Harvey (2019), el sesgo demográfico de la pandemia habría podido alivianar las “cargas” de la seguridad social y la “crisis” del sistema de pensiones estadounidense.

Por otro lado, la pandemia también ha dejado imágenes icónicas, aparentemente novedosas. Me refiero, por ejemplo, al masivo cruce fronterizo de cientos de estadounidenses hacia México ante el sombrío escenario producido por la emergencia sanitaria en Estados Unidos. Así, algunos ciudadanos del principal país de destino de los migrantes internacionales a nivel global –Estados Unidos, con 50,7 millones de migrantes–

¹⁰¹ En la recesión económica estadounidense de 2007-2009 la tasa de desempleo fue de 4.7% en hombres y de 2.9% en mujeres de 55 años o más. La recesión económica de 2020 hizo que la tasa de desempleo ascendiera al 9.4% en hombres y al 13.1% en mujeres de 55 años o más (Center for Retirement Research of Boston College, 2020).

han buscado reubicarse en la nación que tiene el segundo número más alto de migrantes residentes en el extranjero –México, con 11,8 millones de migrantes (OIM, 2020). ¡Todo un mundo al revés!

De hecho, en múltiples foros de internet se han incrementado las dudas de los expatriados americanos respecto a las implicaciones de reubicarse residencialmente en México y en otros países de América Latina.

“¿Dónde aconsejarían que un par de jubilados estadounidenses se mudaran para comenzar su vida mexicana?”; “He leído que las autoridades mexicanas están haciendo controles aleatorios del estatus migratorio. ¿Qué tengo que llevar para demostrar que estoy legalmente?”; “Planeo retirarme y he buscado dónde vivir en México. Mi seguro social, después de la deducción de medicamentos, va a ser de poco más de \$ 800 dólares al mes. ¿Hay algún lugar donde pueda vivir con eso? He pensado en San Miguel de Allende o en algo cerca del océano. He visitado México (dos veces) y España. Sé suficiente español. Seré un turista permanente”; o, “Se viene un nuevo ‘club de gringos’”, son algunos comentarios registrados por estadounidenses en las redes sociales

¿Qué pasará con los jubilados estadounidenses, pertenecientes a una clase media blanca en declive, en este escenario recesivo? ¿Son, al igual que los excombatientes americanos de mediados del siglo pasado, los nuevos veteranos de una guerra económica? ¿Es posible que el desfavorable escenario pandémico y pospandémico sea la tierra fértil sobre la cual se cultivará y se potenciará, en los próximos años, una siempre novedosa “fiebre del sur”?

II. Repensar la externalización de la frontera y sus escalas

Esta investigación ha mostrado que la migración “norte-sur” de estadounidenses está lejos de ser una dinámica coyuntural y excepcional. Por el contrario, a pesar de su invisibilización, esta movilidad se ha mostrado como una expresión sintomática de los permanentes procesos histórico-estructurales de desposesión que se han articulado en Estados Unidos a lo largo del siglo XX y XXI, pero también como un epifenómeno mediante el cual se ha manifestado y construido una llamativa –y escasamente estudiada– forma de externalización de la frontera estadounidense.

Dicha externalización ha operado y se ha edificado en múltiples escalas espaciales que oscilan desde lo molar hasta lo molecular, desde lo geopolítico hasta lo urbano y cotidiano. Su articulación no obedece exclusivamente a puntuales tratados o acuerdos de cooperación binacionales o internacionales, y también excede los ámbitos de la seguridad nacional. Más bien, su eficacia y su persistencia renovada responden a su capacidad para ensamblar y regular distintos órdenes de la realidad, pero también a su capacidad para recrearse y reconfigurarse capilarmente en diversos ámbitos de la vida social.

Entonces, dicha externalización ha recurrido a políticas gubernamentales y programas interestatales –como el GI Bill, por ejemplo–, sin embargo, también ha mostrado cierta autonomía relativa respecto a ellos. De hecho, cuando las políticas, acuerdos y programas han desaparecido, la externalización de la frontera ha seguido operando a través de distintos dispositivos, estrategias y técnicas, como los imaginarios geográficos racialmente estructurados, la fabricación de “estilos de vida”, la filantropía y el paternalismo americano blanco, la (des)protección de la vida ante la violencia criminal, las prácticas y retóricas morales, las brechas en materia de ingresos económicos, las actividades artísticas, las industrias culturales, la institución de temporalidades diferenciadas, la inscripción de semánticas de desigualdad (expatriados vs migrantes), así como la creación de “burbujas ambientales” a nivel urbano.

Por ello, la externalización de la frontera estadounidense –retomando la conocida tesis de Mauss– bien podría ser considerada como un hecho social y espacial total, es decir, como un orden refractado que permite adentrarse en las complejas relaciones sociales, económicas, espaciales, migratorias, morales, laborales, (geo)políticas, estéticas, imaginarias y raciales que ha mantenido Estados Unidos con el “resto”.

Se trata, si se quiere, de un proceso multiescalar y multidimensional que, en su permanente reconfiguración, ha ido construyendo nuevas relaciones socioespaciales entre emplazamientos y poblaciones que estaban geográficamente dispersos, me refiero a relaciones que están atravesadas por una cisura fronteriza –maleable, movediza, expansiva– que articula a la vez que separa y diferencia. En otras palabras, la externalización de la frontera estadounidense supone un proceso aporético de copresencia y distanciamiento, de contacto y separación, de movilidad y de no-movilidad.

La congregación estadounidense en México, como muestra el análisis situado de la inmigración americana en San Miguel, ha sido inseparable de un conjunto de tecnologías de fronterización para producir diferencia y administrar distancias respecto a lo mexicano y los mexicanos en medio de la contigüidad física. Debido a las asimetrías de poder entre grupos sociales, la coexistencia y la proximidad tienden a acentuar las brechas, las diferenciaciones y los distanciamientos en ámbitos tan diversos como lo migratorio, lo espacial, lo moral, lo económico, lo temporal, lo estético y lo racial.

Con frecuencia creemos –quizá dejándonos llevar por nuestros deseos políticos y teóricos– que la producción de un espacio social heterogéneo –me refiero, por ejemplo, a la idea de construir una ciudad mestiza, multi/intercultural o cosmopolita– puede conducir a la ruptura o a la atenuación armónica de los diferenciales de poder que regulan las distancias y las diferenciaciones entre grupos.

Sin embargo, cuando las diferencias son percibidas como profundas, históricas, naturales, insalvables e incluso genómicas, la proximidad socioespacial tiende a reforzar las jerarquías y a reproducir las desigualdades (geopolíticas y cotidianas) que estructuran las relaciones grupales. Se trata, si se quiere, de una segregación urbana basada en la proximidad social, en la fragmentación espacial y en una fronterización móvil, y no en la “guetización”.

Precisamente, la maleabilidad y flexibilidad expansiva de la frontera estadounidense se expresa como una “distante cercanía” en permanente estado de latencia que opera en múltiples ámbitos. En su aparente simplicidad, la noción de “distante cercanía” condensa no solo una lógica –racial y económicamente estructurada– que cultiva la distancia y la diferencia en medio de la proximidad, sino que también muestra, de forma inconfesada, la posición aparentemente “universal” a partir de la cual se valora, aprecia, construye o enjuicia a una “cultura” o una “alteridad radical”.

Me refiero específicamente al “grado cero” de la mirada occidentalista americana, a la perspectiva “cenital” desde la cual se han trazado las imagerías espaciales, y a la atalaya “civilizatoria” aparentemente neutral desde la cual se han producido las ficciones reguladoras –consideradas empíricamente verificables– de superioridad e inferioridad que permean las relaciones cotidianas.

III. Occidentalismo, alteridad y capitalismo

Desde un punto hueco de universalidad, el “occidentalismo” americano ha producido una red de relaciones discursivas y no discursivas que han configurado un México hiperreal, que ha sido inscrito como la imagen antagónica pero complementaria, es decir, como el exterior constitutivo y constituyente de la sociedad estadounidense.

Se trata de un saber maleable y cambiante sobre México que ha sido producido durante varias décadas por instituciones y expatriados estadounidenses. Se trata de una estructura simbólica con persistencias y variaciones, de una serie de imaginarios geográficos que han instituido un “régimen de verdad” que trasciende los límites impuestos por las cubiertas de los libros. La vitalidad y la eficacia simbólica de este saber radica en su reproducción ampliada en la vida social, pero también en que se presenta como un hecho naturalizado, no ideológico, y no como una mediación de lo sensible.

El rol constituyente de estos imaginarios geográficos estriba en su capacidad para regular las experiencias americanas al sur de la frontera de fronteras. Más que simples dispositivos de dominación simbólica, el análisis realizado muestra que la imaginaria geográfica americana tiene una inseparable dimensión praxeológica, pues configura y condiciona las “nuevas” experiencias estadounidenses a nivel cotidiano, a la vez que estas “nuevas” experiencias retroalimentan un régimen de representación simultáneamente alterofílico y alterofóbico sobre México y, por extensión, sobre América Latina.

Sin embargo, el análisis del caso paradigmático de San Miguel muestra que el rol generativo de lo “inmaterial”, lo “imaginario” y lo “cultural” también es visible en la materialidad misma de una ciudad, en su historia y en las relaciones sociales, económicas, espaciales y raciales que (desde) allí se han estructurado.

Este trabajo, precisamente, ha buscado resaltar la articulación entre estos “conocimientos de segundo orden” y la materialidad de las prácticas sociales espacialmente constituidas. En otras palabras, ha buscado destacar la complementariedad entre las fabulaciones (neo) imperiales –enraizadas en procesos de desposesión y crisis dentro de Estados Unidos, aunque también muestren una autonomía relativa respecto a ellos– y la configuración de nuevas zonas de contacto global y de relaciones espaciales asimétricas en contextos poscoloniales.

Las geografías imaginarias no se desvanecen en el aire, sino que han influido decisivamente en la (des)posesión del espacio, a la vez que esta (des)posesión se presenta como un mecanismo constitutivo y constituyente de las figuraciones de supremacía y subordinación a nivel económico y racial, pues el espacio ha sido un mecanismo que ha garantizado la estabilidad, la perdurabilidad y la reproducción de las relaciones asimétricas de poder entre grupos sociales.

Como se ha visto, he procurado rastrear y mostrar, mediante diversas estrategias metodológicas, los vínculos entre la coproducción de alteridades y los procesos de acumulación/desposesión que, de un modo u otro, definen a un capitalismo que está racialmente estructurado. En otras palabras, he buscado poner en escena las formas, los mecanismos y los procesos históricamente situados que han hecho que la producción de diferencia sea la tierra fértil en medio de la cual operan y prosperan la permanente extracción de rentas y las continuas crisis que caracterizan las dinámicas del capital. Esto, a mi entender, se tornó relevante porque, como ha afirmado Said, las nociones de “diferencia” y ‘otredad’ “adquirieron en nuestra época propiedades talismánicas” (Said, [1989] 1996, 37).

Sin embargo, esta inquietud teórica, política y empírica no es solo una preocupación personal que surgió de forma espontánea, sino que se inscribe en problematizaciones precedentes, trazadas incluso dentro de los estudios culturales y la crítica poscolonial. Por ejemplo, desde los estudios culturales, Stuart Hall sugirió avanzar en la comprensión de “cómo funciona el régimen del capital por medio de la diferenciación y la diferencia, en vez de la similitud y la identidad” (Hall, [1985] 2013, 289). En la misma línea, desde la crítica poscolonial, Abril Trigo ha señalado que “al poner el énfasis en los dispositivos cognitivos de dominación simbólica, la teoría [poscolonial] prioriza la crítica de lo discursivo sobre el estudio de la materialidad histórico-social, con lo cual el capitalismo resulta así un elemento más, casi un atributo, que no la clave de bóveda de la modernidad.” (Trigo, 2014, 1).

He intentado contribuir a este debate al exponer las suturas entre la coproducción de otredades y las dinámicas de destitución social y económica que, en distintas coyunturas históricas, han afectado profundamente a los veteranos de guerra y a los retirados estadounidenses. He procurado mostrar los procedimientos mediante los cuales la pulsión

rentista del capital ha ido fabricando estilos de vida incluso para aquellos segmentos poblacionales pauperizados sobre los que se ha decretado una suerte de obsolescencia social y productiva. Sin importar los efectos sociales y espaciales locales que producen a su paso, los mercados globales de estilo de vida han ido diseñando una variada gama de estrategias que, como muestra el caso de los excombatientes y de los jubilados americanos, no solo representan nuevos nichos de obtención de beneficios, sino que se sustentan y proliferan en base a la producción de alteridades hiperreales.

Estas operaciones, sin duda, son apuntaladas por los Estados, por los gobiernos locales e incluso, en ocasiones, por las propias “comunidades” –sobre todo en lo que se refiere a la fabricación de capitales simbólicos colectivos en torno a las urbes (las marcas-ciudad) y a la mercantilización de las etnicidades (las Etnicidades S.A., tal como las definen Comaroff y Comaroff ([2009] 2011)– sin embargo, creo que también exceden sus ámbitos de acción. En este punto me pregunto si ¿acaso no son las fuerzas impersonales, descentradas y geográficamente dispersas de los mercados (financieros, mediáticos, inmobiliarios, publicitarios, turísticos, de ocio, de cuidado, entre otros) las que van capitalizando, de forma dispersa pero articulada, el trabajo concurrente de una serie de personas, instituciones y técnicas de producción de diferencia, que se apoyan, pero sobrepasan, los accionares estatales?

La “diferencia” se monetiza, es altamente atractiva en términos económicos, pero también es altamente rentable en términos políticos, sobre todo porque bajo el manto aurático que envuelve la adopción de un “estilo de vida transnacional” se ha buscado gestionar potenciales “crisis” y administrar espacialmente a aquellas poblaciones que tienden a ser consideradas como “problemas sociales”. Es, precisamente, la incapacidad de extraer más rentabilidad de los cuerpos “veteranos” –sean excombatientes o jubilados– lo que está produciendo procesos de limpieza económica en Estados Unidos. Incluso se puede señalar que ese cuerpo social “incapaz de producir” y, por su constante pauperización, incapaz de consumir, está siendo concebido como un “nuevo réprobo”, como un “fugitivo absoluto [que] es sistemáticamente ´rechazado hacia la muerte´, es decir –así ocurre en nuestras sociedades– más allá de las fronteras de la justa población...” (Cavalletti, 2010, 259). En este escenario, como nos recuerda Achille Mbembe (2011, 19), debido al surgimiento de nuevas sensibilidades culturales, las sociedades han ido domesticando y

civilizando sus formas de hacer morir, lo que ha provocado la aparición de mecanismos más sutiles, lentos y transnacionales, pero no por ello menos brutales. El intervalo que hay entre el devenir-objeto del cuerpo veterano-improductivo y la muerte es lo que ha sido inscrito como un “estilo de vida” donde prima un sentido poético, artístico y disidente del viaje, que evoca una vida aventurera, cosmopolita y aurática.

En este sentido, San Miguel muestra de forma paradigmática las lógicas espaciales globales que estructuran ciertos procesos sistémicos de depuración económica y social. Porque, ¿qué pasaría si las “tierras baldías” pos/neocoloniales no absorbieran los “desechos” de la creciente gerontomaquia estadounidense?

Al “estudiar a los (migrantes) de arriba” esta investigación ha intentado aportar a las reflexiones que se han trazado sobre las complejas relaciones entre las (i)racionalidades del capital, sus soluciones espaciales y los múltiples aparatos y modos de alterización. Pero lo ha hecho, a mi modo de ver, saliendo del “nicho del salvaje”, es decir, lo ha hecho focalizando la atención en la producción de “estilos de vida occidentalistas”, marcados frecuentemente por una pulsión etnofágica y etnofílica donde América Latina y México ocupan una posición que oscila entre el “buen salvaje” y el “salvaje-salvaje”.

Además, entendiendo que México ha sido determinante para modelar concepciones sobre América Latina dentro de Estados Unidos, considero que uno de los aportes metodológicos de esta investigación ha sido mostrar cómo se ha fabricado una idea de lo “latinoamericano” y de lo “mexicano” desde un microcosmos periférico. En otras palabras, he propuesto que lo “latinoamericano” y lo “mexicano” –como categorías geohistóricas naturalizadas– deberían analizarse en un tiempo y espacio difusos, porque su construcción es descentrada, fragmentaria, multiescalar y epocal; porque está definida por la circulación y apropiación global de representaciones espaciales; y, porque su producción está sujeta a relaciones de poder y desposesión que se gestan dentro y fuera de la región.

Este proceso de desnaturalización de categorías geohistóricas, como nos recuerda Fernando Coronil, implica poner el foco en el “occidentalismo”, es decir, supone adentrarse críticamente en las “asimetrías internacionales suscritas por el capitalismo global”, pero también en la “relación constitutiva entre las representaciones occidentales de las diferencias culturales y la dominación mundial de occidente” (Coronil, 1997, 131).

Este es, precisamente, uno de los puntos que este trabajo ha intentado profundizar y desestabilizar al concebir al “estilo de vida americano al sur de la frontera” como bisagra que articula un conjunto de procesos, como la pauperización de sus condiciones de vida, ciertas ventajas/desventajas globales, así como las prácticas y dispositivos de alterización. Esto ha producido espacios, como San Miguel, donde esa “diferencia”, tras ser fetichizada, tiende a ser “extranjera”, todo esto a pesar de las impugnaciones o consentimientos respecto a los procesos, siempre incompletos, de apropiación/desposesión espacial.

IV. La “raza” como capital estable

Más allá de las experiencias singulares de los expatriados estadounidenses y de la persistencia renovada de una geografía imaginaria racialmente estructurada, este trabajo ha buscado mostrar las condiciones estructurales que hacen de la migración “norte-sur” y del “estilo de vida transnacional” una estrategia que, a partir del “descenso geográfico”, ha buscado restituir un estatus social perdido.

Para los expatriados americanos pertenecientes a una clase media blanca en declive, “bajar” a México, a San Miguel de Allende o a otras ciudades latinoamericanas se ha transformado en un descenso productivo que permite experimentar una movilidad social ascendente que excede el ámbito económico. De hecho, la “raza” se presenta como un capital más estable al cual pueden apelar ante el empeoramiento de la calidad de vida, las condiciones de pauperización financiera y la degradación social e identitaria que han enfrentado por las crecientes desigualdades articuladas dentro de la sociedad estadounidense durante los últimos cuarenta años¹⁰².

Entonces, cruzar el “umbral mágico” de la frontera en dirección “norte-sur” no solo permite “vivir como la realeza” en México, sino que garantiza, incluso a aquellos americanos blancos empobrecidos, una suerte de aristocratización basada, además, en el

¹⁰² Como señala Göran Therborn, “el uno por ciento de la población [estadounidense] que recibe los ingresos más altos duplicó con creces su apropiación del ingreso nacional disponible –después de transferencias e impuestos federales– entre 1979 y 2007. El siguiente 19% más rico mantuvo en general su porción del ingreso –aproximadamente el 36%–, mientras que todos los demás, desde los pobres hasta la clase media, salieron perdiendo” (Therborn, 2016, 120). Ese 1% está compuesto por ejecutivos y gerentes no financieros, por profesionales médicos de sectores privados que se oponen a la “medicina socializada”, así como por algunos profesionales de las finanzas y abogados.

capital positivo asignado a la blancura dentro de las formaciones raciales nacionales y subnacionales latinoamericanas. En otras palabras, mediante la reubicación transnacional en localidades poscoloniales se ha buscado reestablecer una posición racial privilegiada ante la aguda percepción de pérdida de privilegios económicos y raciales dentro de la sociedad estadounidense.

Este trabajo, precisamente, ha rastreado y problematizado las formas, los ámbitos y las lógicas espaciales y migratorias mediante las cuales se ha construido y operado este capital racial considerado como un signo indeleble y como una frontera más infranqueable que otras. A su vez, mediante una metodología pendular, que ha oscilado entre la genealogía y la etnografía, se ha captado la formación histórica de este capital y su conversión en fetiche, en la medida en que naturaliza y ontologiza aquello que es producto de relaciones históricas asimétricas y de desigualdades estructurales.

En este sentido, México en general y San Miguel de Allende en particular han sido paradigmas empíricos que han ayudado a modelar regímenes de representación occidentalistas sobre lo “latinoamericano” en los que constantemente se sugiere –a veces de una forma sutil y otras de forma más explícita– hacer redituable ese capital racial porque se lo concibe como un recurso, una marca y un signo visible que, en cualquier circunstancia, permite acceder a una forma de autoridad en ciudades del “sur global”.

Debido al creciente declive de las condiciones de vida de los ciudadanos americanos pertenecientes a una clase media blanca, estas afirmaciones prescriptivas se han ido convirtiendo de a poco en una especie de mandato geográfico racialmente estructurado. México y San Miguel, como constelaciones ejemplares, permitieron mostrar la gestación y el desarrollo de este imperativo geográfico con signo racial que ahora constituye un fenómeno extendido, pues también es visible en otras ciudades y países latinoamericanos, como Ecuador, donde, por ejemplo, la Revista International Living –equivalente contemporáneo de la Revista Life– señaló en 2019 lo siguiente: “En Ecuador el poder y el control están asociados con ser blanco, por lo que los expatriados, con nuestro cabello rubio y piel pálida, somos vistos como una clase alta y una novedad [...] Cada una de las clases [sociales] diferirá en cómo te tratarán. Los pobres rara vez harán contacto visual contigo [...] [mientras que] la clase alta se apegará a su propia especie” (Stiteler e International Living, 2019).

A pesar de su densidad histórica y de su naturalización, el capital positivo asignado a lo blanco es constantemente enunciado, escenificado y mercantilizado como una promesa de vida buena en torno a la cual se ejecuta y rubrica un consenso racial. Mercantilizar la etnicidad es, en este caso, hacer redituable la blancura y reestablecer la blanquitud mermada; mientras que México y América Latina constituyen una cantera inagotable que permite modelar y mercantilizar los deseos y fantasías de blancura y blanquitud.

El exhorto a rentabilizar ese capital racial considerado más estable y fijo se articula con una dinámica aparentemente contradictoria, me refiero a la interpelación que se hace a los americanos blancos de una clase media agonizante a que salgan de su “burbuja”, es decir, a que adopten un “estilo de vida” más flexible, cosmopolita y descentrado, movilizandando sus ventajas sistémicas dentro del régimen global de control migratorio.

Esta ficción reguladora de una identidad volátil y volitiva, donde el sujeto “es y hace lo que siempre quiso ser y hacer”, está, no obstante, constreñida por el poder reiterativo de discursos históricamente sedimentados y dominantes que, estableciendo un orden de sentido y un sentido del orden, postulan a la “raza” como un signo de excepcionalidad que, por un lado, puede dar un acceso diferencial a una posición de mando y tutelaje en contextos poscoloniales, pero también, por otro lado, se convierte en una suerte de goce compensatorio ante los procesos de desposesión material que los han empujado a esos contextos.

V. Pensar los espacios, pensar los poderes

Desde mi perspectiva, las profundas implicaciones de los procesos hasta aquí mencionados no hubiesen podido ser captados sin tomar en cuenta la lógica espacial que los atraviesa. Este trabajo representa un esfuerzo por reflexionar críticamente sobre el espacio, ese punto ciego que suele ser presentado como algo evidente y que con frecuencia es reducido a un escueto escenario, a una mera descripción o a un simple espejo de lo social.

El espacio –material, histórico, imaginado e interaccional– ha sido el hilo conductor de esta investigación, precisamente porque lo he considerado no como un reflejo de ciertos fenómenos sociales, sino como una dimensión constitutiva y constituyente que los ha configurado de formas contextualmente específicas.

El estudio metódico del espacio y de sus múltiples dimensiones me ha permitido acercarme a una serie de procesos que están imbricados entre sí. Me refiero, por ejemplo, a las nuevas relaciones y soluciones espaciales que se construyen dentro del capitalismo; al carácter generativo de la semantización racializada del espacio y a las fantasías occidentalistas que produce; a las fronteras urbanas que se ramifican, consienten y profanan cotidianamente en una ciudad; a los nexos entre las geografías imaginarias y la administración de poblaciones y territorios; a las escalas espaciales de algunos proyectos nacionales de formación de identidad/alteridad en México y Estados Unidos; a la destrucción creativa de un espacio urbano y a su “renacimiento” a partir de la gentrificación racialmente estructurada y a la acumulación de un capital simbólico colectivo; a las concepciones occidentalistas sobre la ciudad poscolonial como mundo de ensueño, que tienen como reverso constitutivo el paulatino, permanente y quizá obturado desfondamiento material de ciertos grupos en “occidente”; al descentramiento de las categorías geohistóricas ante la proliferación de “sures” en los “nortes” y de “nortes” en los “sures”. El estudio sistemático de estos ejes analíticos me ha permitido reflexionar críticamente acerca de las dimensiones, interacciones y reorganizaciones espaciales de la raza y el capital.

He procurado que las reflexiones trazadas se construyeran a partir del ensamblaje de diversos registros, de la yuxtaposición de temporalidades y de la articulación de procesos multiescalares. Ante cierta forma de coacción y vértigo que ejerce lo aparentemente “contemporáneo” y “novedoso”, recurrí a *corpus* anacrónicos para iluminar con otra luz los fenómenos que he analizado, para intentar liberarlos de sus estructuras codificantes y para posicionarme, desde allí, frente a las obstinadas persistencias que palpitan en el presente.

He buscado, además, mostrar a ras de suelo y etnográficamente el contradictorio funcionamiento y las impensadas derivas de diversos regímenes de poder locales, nacionales y globales. Lo hecho, a mi entender, rastreando y conjugando materiales mínimos y de segundo orden, situaciones equívocas y cotidianas aparentemente sin importancia, memorias migrantes que suelen ser marginadas de las historiografías locales y nacionales, entre otros elementos nimios. Desde un microcosmos periférico, me ha interesado edificar una aproximación lateral que penetrara en significativos procesos históricos, pero desde espacios, materiales y situaciones marginales.

En otras palabras, he buscado acercarme a ciertos procesos que han marcado el siglo XX y XXI –esas “conchas vacías” que, siguiendo una metáfora metodológica benjaminiana, colocamos en nuestros oídos (Benjamin, 2017, 18)–, pero no desde la muerte provocada por los cañones y las guerras, sino desde la vida posbélica y transnacional de los excombatientes; no desde los grandes metarrelatos científicos y teóricos de la raza y el capitalismo, sino desde las huellas de experiencias, imaginarios y trayectorias dejadas a su paso por viajeros y migrantes estadounidenses; no desde la inmensidad simplificada de los grandes mapas, sino desde las cartografías de pertenencia y alteridad que se despliegan y construyen en el territorio; no desde los procesos de desposesión codificados en series históricas estadísticas, sino desde el ruido sordo que se produce en el camino que ha conducido a los americanos a vivir y a morir en una tierra que, como dice el poema, es suya y no realmente suya; no desde la “gran muralla” mexicano-estadounidense como monumento inmóvil y “natural” de desigualdades globales, sino desde las ramificaciones y fractales de frontera que permean las relaciones textuales, visuales, interpersonales y espaciales; no desde las grandes “ciudades globales” mexicanas y estadounidenses, sino desde un pequeño pueblo mexicano que nadie conoce: San Miguel de Allende convertido en un espléndido mirador que ha permitido observar una inmensidad acotada: el “corazón de México” que ha permitido acercar el oído al latido de los anacronismos que estructuran lo “contemporáneo”.

No tenemos un lenguaje para los finales, por ello quiero “cerrar” esta investigación con una pregunta que se ha ido sedimentando lentamente: ¿La historia de eso que hoy conocemos como “América Latina” no es, acaso, la historia de una gentrificación racial y económicamente estructurada, siempre incompleta, que se repite una y otra vez, que no deja de acaecer?

BIBLIOGRAFÍA

Abeles, Marc y Badaró, Máximo (2015). *Los encantos del poder. Desafíos de la antropología política*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Agamben, Giorgio (2010). *Signatura rerum. Sobre el método*. Barcelona: Anagrama.

Agamben, Giorgio (2017). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Aja Díaz, Antonio (2006). “Desigualdades y migraciones internacionales: una serpiente que se muerde la cola”. *Revista Temas*, No.45, pp.7-33.

Almolky, William (2001). *The Joy of Laboratorio San Francisco*. Edición del Autor

Arango, Joaquín (2003). La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra. *Migración y Desarrollo*. Número 1. Octubre de 2003.

Arias, Julio y Restrepo, Eduardo (2010). “Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas”. *Crítica y Emancipación*. Año II núm. 3.

Augustine-Adams, Kif (2015). Hacer a México: la nacionalidad, los chinos y el censo de población de 1930. En: Pablo Yankelevich (coordinador), *Inmigración y racismo: contribución a la historia de los extranjeros en México*. México D.F.: COLMEX.

Auyero, Javier (2001). “Introducción. Claves para pensar la marginación”. En: Wacquant, Loïc; *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Ediciones Manantial. Buenos Aires.

Báez-Villaseñor, María (2015). *Tierras sin ley. La colonización del Oeste de Estados Unidos*. Barcelona: Anthropos Editorial ; México: UAM Iztapalapa.

Barthes, Roland (1971). De la obra al texto. *Revue d'Esthétique* N° 3.

Barthes, Roland (1999). *Mitologías*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Bauman, Zygmunt (2015). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Ciudad de México: Paidós.

Bellavance, Lee (2018). Bienes. En: Martha Cerda (coord.), *México hoy*. Centros PEN de México, Guadalajara y San Miguel de Allende. México: Editorial La Zonámbula.

Benjamin, Walter (2017). *Mediaciones*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Benjamin, Walter ([1931] 2018). El carácter destructivo. En Walter Benjamin, *Iluminaciones*. Bogotá: Taurus.

Benjamin, Walter (2018). *Iluminaciones*. Bogotá: Taurus.

Benjamin, Walter ([1931] 2018). Pequeña historia de la fotografía. En: Walter Benjamin, *Iluminaciones*. Bogotá: Taurus.

Berman, Morris (2012). *Las raíces del fracaso americano*. Barcelona: Sexto Piso.

Besserer, Federico y Nieto, Raúl (2013). La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, Gubernamentalidad y desposesión. México: UAM Iztapalapa.

Bidaseca, Karina (2011). “Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café”: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo poscolonial. *Revista Andamios*, Volumen 8, número 17, septiembre-diciembre, 2011, pp. 61-89.

Blackburn, Robin (2010), El futuro del sistema de pensiones. Crisis financiera y Estado de Bienestar. Madrid: Akal.

Bond, Tyler; Doonan, Dan y Kenneally, Kelly (2021). *Retirement Insecurity 2021. Americans' Views of Retirement*. Washington: National Institute on Retirement Security.

Bourdieu, Pierre (2016). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.

Bourdieu, Pierre (2018). *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires. Siglo Veintiuno Editores.

Bourgois, Philippe [2003] (2010). En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Bowman, Heath y Dickinson, Stirling (1935). *Mexican Odyssey*. Chicago, New York: Willet, Clark and Company.

Boy, Martín y Perelman, Mariano (2017) (coord.). Fronteras en la ciudad. (re)producción de desigualdades y conflictos urbanos. Teseo: Buenos Aires.

Boy, Martín (2017). Cuerpos e identidades extranjerizados: vecinos/as y travestis en disputa. En: Martín Boy y Mariano Perelman (coord.). *Fronteras en la ciudad: (re)producción de desigualdades y conflictos urbanos*. Buenos Aires: Mariano Daniel Perelman.

Briones, C. (2015). Madejas de alteridad, entramados de estados nación. En D. Gleizer, P. López (Comps.), *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. México: UAMEyC.

Buck-Morss, Susan (2014). Walter Benjamin, escritor revolucionario. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: La Marca Editora.

Burchell, Graham; Gordon, Colin y Miller Peter (comps.) (1991). *The Foucault effect: studies in governmentality*. Estados Unidos: The University of Chicago Press.

Butrica, Barbara y Mudrazija, Stipica (2020). *Financial Security at Older Ages*. Chestnut Hill: Center for Retirement Research at Boston College.

Caggiano, Sergio y Segura, Ramiro (2014). “Migración, fronteras y desplazamientos en la ciudad. Dinámicas de la alteridad urbana en Buenos Aires”, en *Revista de Estudios Sociales*. Nº 48, 29-42.

Caldeira, Teresa [2000] (2007). *Ciudad de muros*. Barcelona: Gedisa.

Calvino, Italo (2018). *Las ciudades invisibles*. Madrid: Siruela.

Carman, María; Vieira da Cunha, Neiva y Segura, Ramiro (2013). *Segregación y diferencia en la ciudad*. Quito: FLACSO Sede Ecuador; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO); Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda de Ecuador.

Castillo, David (2019). La persistencia de la tradición: Frederick Jackson Turner, los turnerianos, la expansión americana hacia el Oeste. *Revista Meyibó. Revista del Instituto de Investigaciones Históricas-UABC*. Año 9, Núm. 17, enero-junio de 2019.

Castro, Edgardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.

Cavalletti, Andrea (2010). *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. Buenos Aires: Andrea Hidalgo Editora

Cervone, Emma (1999). *Racismo y vida cotidiana: las tácticas de la vida cotidiana*. En Cervone y Rivera, *Ecuador racista. Imágenes e identidades*. Quito: FLACSO Ecuador.

Coates, Randy (2013). *The Monarchs*. USA: iUniverse.

COESPO (2005). *Reporte sobre el número de migrantes que participaron en el Programa Bracero. Introducción al Programa Bracero*. Fecha de acceso: 19 de enero de 2020. Disponible en: <https://bit.ly/2Td39iQ>

- Cohen, Erik (1977). Expatriate Communities. *Current Sociology*. No. 24, January, p. 5-90.
- Cohen, Erik (1984). The Dropout Expatriates: A Study of Marginal Farangs in Bangkok. *Urban Anthropology*, Vol. 13, No. 1, pp. 91-115. DOI: 10.2307/40553021
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.
- Comaroff, Jean y Comaroff, John [2009] (2011). *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz.
- Comisión de Vivienda del Estado de Guanajuato (2011). *Sistema de Indicadores de Vivienda*. Guanajuato: COVEG.
- Coronil, Fernando (1997). “Más allá del occidentalismo. Hacia categorías geohistóricas no imperialistas”, en Santiago Castro et al *Teorías sin disciplina*. Bogotá. Instituto Pensar.
- Correa, Phyllis (2006). Sharecropping and Agrarian Reform in the Township of Allende, Guanajuato. En: *Memorias. San Miguel de Allende. Cruce de Caminos*. León: Presidencia Municipal San Miguel de Allende.
- Cosacov, Natalia (2017). “Construyendo un barrio de clase media”. En: Boy, Martín y Mariano Perelman (Eds.). *Fronteras en la ciudad. (re)producción de desigualdades y conflictos urbanos*. Buenos Aires: Teseo.
- Cossío del Pomar, Felipe ([1974] 2017). *Felipe Cossío del Pomar: la historia poco contada de San Miguel de Allende*. Canadá / U.S. / México: Smashwords Edition.
- Crehan, Kate (2018). *El sentido común en Gramsci. La desigualdad y sus narrativas*. Madrid: Ediciones Morata.
- Cross, Dave y Cross, Caren (2010). *Crossing Over*. En: Scherber, John, *San Miguel de Allende: A place in the heart*. Colorado: Outskirts Press, Inc.
- Croucher, Sheila (2009) “Migrants of Privilege: The Political Transnationalism of Americans in Mexico”. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 16: 463-491.
- Croucher, Sheila (2010). *The Other Side of the Fence. American Migrants in Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Dammert, Manuel (2008). “Prólogo”. En Armando Silva, *Los imaginarios que nos habitan*. Quito: OLACCHI, MDMQ, INNOVAR.

Decreto 292 (1939). “Ley sobre protección y conservación de la ciudad de San Miguel de Allende, declarándola, al efecto, población típica”. Ley publicada en el Periódico Oficial, 15 de junio de 1939.

De Gast, Robert (2009). *The World of San Miguel de Allende*. San Miguel de Allende: E&R Publications.

De Genova, Nicholas (2002). Migrant "Illegality" and Deportability in Everyday Life. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 31 (2002), pp. 419-447

De la Maza, Francisco ([1939] 1972). San Miguel de Allende. Su historia. Sus monumentos. México: Frente de Afirmación Hispanista A.C.

De la Torre, Marina (2018). Gentrificación migratoria en San Miguel de Allende, Guanajuato. *CULCyT//Septiembre-Diciembre*, 2018. Año 15, No 66

De Oto, Alejandro (2011). “Aimé Cesaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial-descolonial”, *Tabula Rasa*, No.15, pp. 149-169, 2011.

Delgadillo, Víctor (2016). Patrimonio urbano de la Ciudad de México. La herencia disputada. México: UACM.

Díaz de Gamarra, Juan Benito ([1777] 1994). Descripción de la Villa de San Miguel el Grande y su Alcaldía Mayor. México: PC Editorial y Amigos del Museo de San Miguel de Allende, A.C.

Didi-Huberman, Georges (2019). Arde la imagen. México: Vestalia Ediciones.

Domenech, Eduardo (2013) “‘Las migraciones son como el agua’: Hacia la instauración de políticas de ‘control con rostro humano’. La gobernabilidad migratoria en la Argentina”, en *Polis. Revista Latinoamericana*, N° 35, agosto-diciembre.

Domínguez, Eduardo e Izaguirre, Miguel (1984). *Geografía y actualidad del Municipio de Allende*. San Miguel de Allende: Primera Edición del H. Ayuntamiento.

Dussel, Enrique (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En: Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Düvell, Franck (2003) “The globalisation of migration control”. En: *OpenDemocracy* Fecha de acceso: 26 de julio de 2015. Disponible en: <http://bit.ly/2bDM10T>

Echeverría, Bolívar (2010). Modernidad y blanquitud. México: Ediciones Era.

El Tiempo (2020). “Abuelos debería sacrificarse por EE.UU.”: vicegobernador de Texas. Fecha de acceso: febrero de 2021. Obtenido en línea de: <https://bit.ly/3AxqlKY>

El Universal. (2017). *Oferta Inmobiliaria en San Miguel de Allende*. Suplemento especial. México: El Universal Querétaro

Elias, Norbert y Scotson John ([1965] 2016). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. México: FCE.

Escuela Universitaria de Bellas Artes de San Miguel de Allende (1940; 1942; 1943). Folleto Promocional de la Escuela Universitaria de Bellas Artes. San Miguel de Allende: EUBA.

Esposito, Roberto (2012). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu editores.

Fabian, Johannes [1983] 2014). *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

Fassin, Didier (2018). *Castigar: una pasión contemporánea*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Ferguson, James (1999). *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press.

Flores, Martha y Guerra Patricia (2016). Entre lo local y lo foráneo: Gentrificación y discriminación en San Miguel de Allende, Guanajuato. *Revista Legislativa de Estudios Sociales y de Opinión Pública*, vol. 9, núm. 18, jul.-dic. 2016, pp. 183-206.

Florida, Richard (2010), *La clase creativa. La transformación de la cultura del trabajo y el ocio en el siglo XXI*. Barcelona - Buenos Aires: Paidós

Flyvbjerg, B. (2004). Cinco malentendidos acerca de la investigación mediante los estudios de caso. *Revista española de investigaciones sociológicas*, 106/4: 33-62.

Formisano, Ronald (2012). *The Tea Party: A Brief History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Foucault, Michel ([1979] 2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Foucault, Michel ([1976] 2011). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2010). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI Editores.

Franca, Danilo (2018). Desigualdades y segregación por raza y clase. En: *Revista Andamios*, Volumen 15, número 36, enero-abril, 2018, pp. 163-195.

Franz, Carl y Havens, Lorena (2006). *The People's Guide to Mexico*. USA: Avalon Travel.

García Canclini, Néstor (1997). *Imagarios Urbanos*. Buenos Aires: EUDEBA.

García, Lila (2016). Migraciones, Estado y una política del derecho humano a migrar: ¿hacia una nueva era en América Latina? *Colombia Internacional*, 88, pp. 107-133.

Ginzburg, Carlo (2010). “De brujas y chamanes”. En: Ginzburg, C., *El beso de Lamourette*, México, FCE, 2010: 413-432.

Gleizer, Daniela (2015). Los límites de la nación. Naturalización y exclusión en el México posrevolucionario. En: Daniela Gleizer y Paula López Caballero (coordinadoras), *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. México D.F.: UAM Cuajimalpa y Ediciones Educación y Cultura

Glick-Schiller, Nina y Caglar, Ayse (2011). Locating migrant pathways of economic emplacement: Thinking beyond the ethnic lens. *Ethnicities* 13(4) 494–514.

Glick-Schiller, Nina y Salazar, Noel (2013) “Regimes of Mobility Across the Globe”. En *Journal of Ethnic and Racial Studies*, 39:2, pp. 183-200.

Goffman, Erving [1959] (2001). *La representación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Gorelik, Adrián (2002). Imaginarios urbanos e imaginación urbana: Para un recorrido por los lugares comunes de los estudios culturales urbanos. *Revista EURE*, núm. 83, Chile.

Gorelik, Adrián (2013). *Miradas sobre Buenos Aires: historia cultural y crítica urbana*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Green, Nancy (2009). Expatriation, Expatriates, and Expats: The American Transformation of a Concept. *American Historical Review*. April, 2009.

Guerra, Martha (coord.) (2011). *Diagnóstico local sobre la realidad social, económica y cultural de la violencia y la delincuencia en el municipio de San Miguel de Allende, Gto.* Sin datos.

Guerrero, Andrés (1991). *La semántica de la dominación: el corcentaje de indios*. Quito: Libri Mundi.

Guha, Ranahit (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.

Hale, Charles (2004). El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'. Ponencia para la conferencia, "Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado" organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA).

Hall, Stuart (1980). "Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance" En: *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris: UNESCO.

Hall, Stuart [1985], (2013). La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad. En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, pp. 263-292. Popayán-Lima-Quito: Corporación Editora Nacional, IEP, Instituto Pensar, UASB.

Hall, Stuart [1992] (2013). "Occidente y el resto: discurso y poder". En: *Discurso y poder*. pp. 49-113. Huancayo: Melgraphic.

Hall, Stuart [1992] (2013). "La cuestión de la identidad cultural". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán-Lima-Quito: Corporación Editora Nacional, IEP, Instituto Pensar, UASB.

Hall, Stuart [1997] (2013); "El espectáculo del 'Otro'". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 431-458. Quito: Corporación Editora Nacional, IEP, Instituto Pensar, UASB.

Hall, Stuart [2000] (2013). "La cuestión multicultural". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 601-638. Quito: Corporación Editora Nacional, IEP, Instituto Pensar, UASB.

Hall, Stuart y Mellino, Miguel (2011). *La cultura y el poder*. Buenos Aires: Amorrortu.

Harvey, David (2005). El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión. Buenos Aires: CLACSO.

Harvey, David. (2007) Notas hacia una teoría del desarrollo geográfico desigual. GeoBaireS. Cuadernos de Geografía. Apuntes de geografía y ciencias sociales. Buenos Aires: UBAAFFyL.

Harvey, David (2008). El neoliberalismo como destrucción creativa. *Revista Apuntes del CENES*, vol. 27, núm. 45, enero-junio, 2008.

Harvey, David [1981] (2014). La solución espacial: Hegel, Von Thünen y Marx. En: Harvey, David, *Los espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.

Harvey, David [2001] (2014). El arte de la renta: la globalización y la mercantilización de la cultura. En: Harvey, David, *Los espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.

Harvey, David [2001] (2014). Una vista desde Federal Hill. En: Harvey, David, *Los espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.

Harvey, David (2019). Política anticapitalista en tiempos de coronavirus. En: Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias. Giorgio Agamben et. al. Editorial ASPO.

Hayes, Matthew (2013). Una nueva migración económica: el arbitraje geográfico de los jubilados estadounidenses hacia los países andinos (Dossier central). En: *Andina Migrante*, Quito: FLACSO sede Ecuador. Programa de Sociología, Sistema de Información sobre Migraciones Andinas (no. 15, abril 2013): pp. 2-13.

Hayes, Matthew (2017) North–South migrations and the asymmetric expulsions of late capitalism: Global inequality, arbitrage, and new dynamics of North–South transnationalism. En: *Migration Studies*, Volume 5, Issue 1, March 2017, Pages 116–135, <https://doi.org/10.1093/migration/mnw030> Published: 21 December 2016.

Hayes, Matthew (2020). Gringolandia. Migración norte-sur y desigualdad global. Quito: Abya-Yala

Hernández, Kelly Litle (2015). Una historia de la Patrulla Fronteriza de Estados Unidos. México: FCE.

Hiernaux, Daniel (2007). Los imaginarios urbanos: de la teoría y los aterrizajes en los estudios urbanos. *Revista EURE*, N° 99, pp. 17-30.

Hochschild, Arlie (2003). *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*. Los Angeles: University of California Press.

Huntington, Samuel (1996). *El choque de las civilizaciones y la reconstrucción del orden mundial*. Barcelona, Paidós.

Huntington, Samuel (2004). *¿Quiénes somos?: los desafíos a la identidad nacional estadounidense*. Buenos Aires: Paidós.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2011), *Perspectiva Estadística Guanajuato*, México.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2020). *Defunciones por homicidio en San Miguel de Allende 1990 - 2019*.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2020). *Censo de Población y Vivienda*.

InterNations (2018). *Expatriate Insider 2018. The World Through Expatriate Eyes*. Fecha de acceso: 28 de mayo de 2019. DOI: <https://bit.ly/1Em1Zq5>

Iturriaga, Eugenia (2016). *Las élites de la Ciudad Blanca. Discursos racistas sobre la otredad*. México: UNAM - Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales.

Janoschka, Michael (2011). *Imaginario del turismo residencial en Costa Rica. Negociaciones de pertenencia y apropiación simbólica de espacios y lugares: una relación conflictiva*. En: Mazón, Tomás; Huete, Raquel y Mantecón, Alejandro (eds.), *Construir una nueva vida. Los espacios del turismo y la migración residencial*. Barcelona: Editorial Milrazones.

Janoschka, Michael (2013). *Nuevas geografías migratorias en América Latina: prácticas de ciudadanía en un destino de turismo residencial*. En: *Scripta Nova*, No. 439, mayo.

Jenya, Judith, (2014). "Expatriate". En: Jenya, Judith e Yllades, Eugenia, *Aroma of Two/de Dos Pueblos*. Laredo – Texas: Mexiquito Press.

Kahn, Allan y Norman, James (1963). *Mexican Hill Town*. California: Fisher-Edwards Book Publishers.

King, Russel (2012). "Geography and Migration Studies: Retrospect and Prospect". *Population, Space and Place* 18 (2): 134-153.

Kingman Garcés, E. (2006). *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940: higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO Ecuador y Universitat Rovira i Virgili.

Köning, M. y Ohliger, R. (2006). Facing Migration History in Europe Between Oblivion and Representation. En *Enlarging European Memory: Migration Movements in Historical Perspective*. Mareike Köning y Rainer Ohliger (Eds.), pp. 11-19. Osfildern: Thorbecke Editions.

Korpela, Mari (2010). A Postcolonial Imagination? Westerners Searching for Authenticity in India. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Volume 36, Pages 1299-1315.

Lámbarri De La Canal, Roberto (1986). *Prontuario de familias que tuvieron renombre o fortuna en San Miguel El Grande durante los siglos XVIII y XIX*. México: Edición del Autor.

Leal Martínez, Alejandra (2016). La ciudadanía neoliberal y la racialización de los sectores populares en la renovación urbana de la ciudad de México. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 52, núm. 1, enero-junio, 2016, pp. 223-244 Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, Colombia.

Levitan, Peter (2019). *La gente. La belleza de México*. San Miguel de Allende.

Lindon, Alicia (2007). La ciudad y la vida urbana a través de los imaginarios urbanos. *Revista EURE*, N° 99, pp. 7-16. Santiago de Chile.

Lombardo, Sonia (1997). El patrimonio arquitectónico y urbano (de 1520 a 1900). En: Enrique Florescano (coord.), *El patrimonio nacional de México*. México: CONACULTA y FCE.

Lomnitz, Claudio (2011). Los orígenes de nuestra supuesta homogeneidad: breve arqueología de la unidad nacional en México. En: Alejandro Grimson (comp.), *Antropología ahora. Debates sobre la alteridad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Lomnitz, Claudio (2016). *La nación desdibujada. México en trece ensayos*. Barcelona: Malpaso Ediciones.

López, José (2006). Sucesos importantes en San Miguel de Allende en el Siglo XX. En: *Memorias*. San Miguel de Allende. Cruce de Caminos. León: Presidencia Municipal San Miguel de Allende.

López, José (s.f.). *Costumbres de San Miguel en el siglo XIX y principios del XX (época porfiriana)*. Documento Inédito.

López, Rick (2015). Olinalá y la indigenización transnacional de la cultura nacional mexicana. En: Daniela Gleizer y Paula López Caballero (coordinadoras), *Nación y*

alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional. México D.F.: UAM Cuajimalpa y Ediciones Educación y Cultura.

Lund, Joshua (2017). *El Estado mestizo. Literatura y raza en México.* Barcelona: Malpaso Ediciones.

Lussault, Michel (2015). *El hombre espacial. La construcción social del espacio humano.* Buenos Aires – Madrid: Amorrortu.

Marcus, George (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11 (22): 111-127)

Martínez, Carmen (1998). Racismo, amor y desarrollo comunitario. *Revista Íconos*, No. 4, Diciembre – marzo, FLACSO Ecuador.

Marx, Carlos ([1852] 2003). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte.* Madrid: Fundación Federico Engels.

Mbembe, Achille (2002). “The Power of the Archive and its Limits”. En: Hamilton, Harris, et. al., *Refiguring the Archive.* Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers.

Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica.* España: Editorial Melusina.

McCarthy, Jane (2007). *Living in San Miguel.* San Miguel de Allende: Publicaciones Papelandia.

McNulty, Yvonne y Brewster, Chris (2017). Theorizing the meaning(s) of ‘expatriate’: establishing boundary conditions for business expatriates, *The International Journal of Human Resource Management*, 28:1, 27-61, DOI: 10.1080/09585192.2016.1243567

Mettler, Suzanne (2005). *Soldiers to Citizens. The G.I. Bill and the Making of the Greatest Generation.* Oxford University Press.

Mezzadra, Sandro y Neilson, Brett (2017). *La frontera como método.* Madrid: Traficantes de sueños.

Mignolo, Walter (2005). *The Idea of Latin América.* Oxford: Blackwell.

Mojica, José (1935). Prólogo. En: Bowman, Heath y Dickinson, Stirling, *Mexican Odyssey.* Chicago, New York: Willet, Clark and Company.

Mojica, José ([1956] 1959, 332). *Yo Pecedor.* México, D.F.: Editorial Jus.

Nader, Laura (1975). “Los de arriba”: nuevos horizontes de la antropología. En: *Reinventing Anthropology* (Dell Hymes ed.). New York : Pantheon Books, 1972. Clásicos y Contemporáneos en Antropología, CIESAS-UAM-UIA

Navarrete, David (2019). Nuevas desigualdades urbanas: la apropiación global del patrimonio en los centros históricos mexicanos. *Revista Andamios*, Volumen 16, número 39, enero-abril, 2019, pp. 77-99.

Norman, James (1972). *Terry’s Guide To Mexico*. New York: Doubleday & Company, Inc.

Nugent, David (2010). “Knowledge and empire. The social sciences and United States imperial expansion”. *Identities*, núm. 17 (1), pp. 2-44.

OCDE (2019), *Under Pressure: The Squeezed Middle Class*, OECD Publishing, Paris, <https://doi.org/10.1787/689afed1-en>.

OIM’s Global Migration Data Analysis Centre. (2005; 2015; 2020). *Global Migration Trends*. Factsheet.

Pérez Vejo, Tomas (2015). Extranjeros interiores y exteriores: la raza en la construcción nacional mexicana. En: Pablo Yankelevich (coordinador), *Inmigración y racismo: contribución a la historia de los extranjeros en México*. México D.F.: COLMEX.

Peterson, Tom (2017). *San Miguel de Allende. Guanajuato, Mexico. Greater Than a Tourist*. EE.UU.: CZYK Publishing.

Pinley Covert, Lisa (2015). *The GI Bill Abroad: A Postwar Experiment in International Relations*. *Diplomatic History*, Vol. 0, No. 0 (2015). Published by Oxford University Press.

Pinley Covert, Lisa (2017). *San Miguel de Allende: Mexicans, Foreigners, and the Making of a World Heritage Site*. Lincoln: University of Nebraska Press,

Poole, Deborah [1997] (2000). *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino en imágenes*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.

Pratt, Mary Louise (2010). *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México. Fondo de Cultura Económica.

Programa de Gobierno Municipal 2012 – 2018 (2012). *Municipio de San Miguel de Allende*.

Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. En: *Journal of world-systems research*, VI, 2, summer/fall 2000, 342-386. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I.

Rajchenberg, Enrique y Heau-Lambert, Catherine (2008). Para una sociología histórica de los espacios periféricos de la nación en América Latina. *Antípoda*, nº 7, julio-diciembre de 2008, páginas 175-196.

Ramírez, Ignacio (1944). *Ensayos*. México: Ediciones UNAM.

Rangel, Samuel (1998). *Santuario de Atotonilco*. Guanajuato: UDG.

Rea, Carmen (2012). “La persistencia renovada del racismo en Bolivia. El caso de la ciudad de Oruro”. En: Castellanos, Alicia y Landázuri, Gisela (coords.), *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*. México: UAM.

Reggiani, Andrés (2015). Eugenesia, panamericanismo e inmigración en los años de entreguerras. En: Pablo Yankelevich (coordinador), *Inmigración y racismo: contribución a la historia de los extranjeros en México*. México D.F.: COLMEX.

Revista Life (1948). GI Paradise. Veterans go to Mexico to study art, live cheaply and have a good time. January 5, pages: 56-59.

Reygadas, Luis (2008). *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*. México: Anthropos; UAM Iztapalapa.

Roseberry, William (2002). Hegemonía y lenguaje contencioso. En: *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*. México D.F.: Ediciones Era.

Rudolph, Kris (2017). *Voces de San Miguel. Una historia oral*. México: Edición de la autora

Rufer, Mario (2016). La tradición como reliquia. Nación e identidad desde los estudios culturales. En: De la Peza, Carmen y Rufer, Mario (Coord.), *Nación y Estudios Culturales. Debates desde la poscolonialidad*. Ciudad de México: UAM, Ítaca.

Rufer, Mario. (2016). “El archivo: de la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial”. En: Frida Gorbach y Mario Rufer (coord.), *(In)disciplinar la investigación: archivo, trabajo de campo y escritura*. México D.F.: Siglo XXI.

Sabatini, Francisco (2006). “La segregación social del espacio en las ciudades de América Latina”. Departamento de Desarrollo Sostenible. BID. Washington DC.

Said, Edward [1978] (2014). *Orientalismo*. Bogotá: Penguin Random House.

Said, Edward [1989] (1996). “Representar al colonizado”. En González Stephan, Beatriz (ed). *Cultura y Tercer Mundo*. Caracas. Nueva Visión.

Said, Edward (2004). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

Salcedo, Andrés y Zeiderman, Austin (2008). Antropología y ciudad: hacia un análisis crítico e histórico. *Antípoda*, nº 7, julio-diciembre de 2008, páginas 63-97.

Salgado Gómez, Mireya (2008). El Patrimonio Cultural como narrativa totalizadora y técnica de Gubernamentalidad. *Centro-h*, núm. 1, agosto, 2008, pp. 13-25. Organización Latinoamericana y del Caribe de Centros Históricos – OLACCHI. Quito, Organismo Internacional

San Miguel, Pedro (2016). “Muchos Méxicos”: Imaginarios históricos sobre México en Estados Unidos. México: Instituto Mora.

Santillán, Alfredo (2019). *La construcción imaginaria del Sur de Quito*. Quito: FLACSO.

Santos, Angélica, Vega, Héctor y Ortega, Odette (2018). Migración de retiro y nuevos mercados de consumo. El caso de San Miguel de Allende. *Revista CIMEXUS* Vol. XIII, No.2, 2018.

Sarlo, Beatriz (2011). *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Sarlo, Beatriz (2015). *Borges, un escritor en las orillas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Sassen, Saskia (2006). “La formación de las migraciones internacionales: implicaciones políticas”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 27: 19-39.

Sassen, Saskia (2010). *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Buenos Aires: Katz

Sassen, Saskia (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Buenos Aires: Katz Editores

Sayad, Abdelmalek. (2008). Estado, nación e inmigración. El orden nacional ante el desafío de la inmigración. *Apuntes de Investigación*. No.13. Pp.: 101-116.

Scherber, John (2010). *San Miguel de Allende: A place in the heart. Expatriates Find Themselves Living in Mexico*. Colorado: Outskirts Press, Inc.

Schmelz, Ítala (2003). Reva Brooks: “A Brief Recounting of Interwining Gazes”. En: Westlake y Smallwood (comp.), *Reva Brooks Photographs*. Toronto: M+M Art Press.

Scott, James (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México D.F.: Ediciones Era.

Secretaría de Turismo de San Miguel de Allende (2019). San Miguel de Allende (folletín turístico).

SECTUR (2014). *Diagnóstico de Competitividad y Sustentabilidad de Ciudades Patrimonio de la Humanidad y de la Ciudad de León del Estado de Guanajuato 2013. Destino: San Miguel de Allende*. México D.F.: SECTUR.

Segato, Rita (2007): *La nación y sus Otros*. Buenos Aires: Prometeo.

Segato, Rita (2007). El color de la cárcel en América Latina. En: *Nueva Sociedad*, No 208, marzo-abril de 2007.

Segura, Ramiro (2012) “Elementos para una crítica de la noción de segregación residencial socio-económica: desigualdades, desplazamientos e interacciones en la periferia de La Plata”, en *Quid* 16, N° 2, 106-132.

Sheller, Mimi y Urry, John [2006] (2018) Movilizando el nuevo paradigma de las movilidades. *Quid* 16 N°10 –Dic. 2018 - Mayo. 2018- (333-355)

Sloane, Philip y Zimmerman, Sheryl (2019). Report of Study of International Retirement Migration from North America to Historic Colonial Cities in Latin America. Report for Participants. En prensa.

Smart, Charles Allen (1957). *At Home in Mexico*. New York: Doubleday and Company.

Smith, Neil [1996] 2012. *La nueva frontera urbana. Ciudad revanchista y gentrificación*. Madrid: Traficantes de sueños.

Sontag, Susan (2007). *Cuestión de énfasis*. Colombia: Alfaguara.

Spivak, Gayatri (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre, 2003, pp. 297-364.

Staszak, Jean-François (2012). La construcción del imaginario occidental del “allá” y la fabricación de las “exóticas”. En Alicia Lindon y Daniel Hiernaux (Dir.), *Geografías de lo imaginario*. México: Anthropos ; UAM Iztapalapa.

Stiteler, Donna e International Living (2019). An Overview of Traditions and Culture in Ecuador. Fecha de acceso: noviembre de 2019. Obtenido en línea de: <https://bit.ly/3luhjkD>

Stoler, Ann Laura. (2010). “Archivos coloniales y el arte de gobernar”. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 46, núm. 2, julio-diciembre, 2010, pp. 465-496. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá, Colombia.

Stoler, Ann Laura. (2011). Colonial Aphasia: Race and Disabled Histories in France. *Public Culture*, 23 (1), pp. 121-156.

Taussig, Michael ([1997], 2015). La magia del Estado. México, D.F.: Siglo XXI, UNAM, UAM.

Taylor, Lawrence (2007). “El concepto histórico de frontera”. En: Miguel Olmos Aguilera (coord.), *Antropología de las fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea*. México D. F.: El Colegio de la Frontera

Terry, Philip (1923). *Terry's Guide To Mexico The New Standard Guidebook To The Mexican Republic*. Cambridge - Massachusetts: The Riverside Press.

Therborn, Göran (2016). Los campos de exterminio de la desigualdad. México: Fondo de Cultura Económica.

Thorne, Barrie (1993). *Gender Play*. New Jersey: Rutgers University Press.

Todorov, Tzvetan (1986). *La conquista de América*. México: Siglo Veintiuno Editores

Trouillot, Michel-Rolph [2003] (2011). Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno. Cauca-Bogotá: Universidad del Cauca-Universidad de los Andes.

Trigo, Abril, “Una lectura materialista de la colonialidad”, *Alternativas*, núm. 3 (2014): 1-55.

Turner, Frederick Jackson (1987). El significado de la frontera en la historia americana En: *Secuencia*, No. 7, enero-abril, 187-207.

UNESCO (2005). Declaración de San Miguel de Allende 07-09-2005. En: Dr. Francisco López Morales (Comp.), *Nuevas Miradas Sobre la Autenticidad e Integridad en el Patrimonio Mundial de las Américas*. San Miguel de Allende: International Council on Monuments and Sites – UNESCO.

Varela Huerta, A. (2015). La "securitización" de la gubernamentalidad migratoria mediante la "externalización" de las fronteras estadounidenses a Mesoamérica. En: *Con-temporánea*, No. 4. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/contemporanea/article/view/6270/7104>

Vasconcelos, José ([1925] 2003). *La Raza Cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Chile: Paginadura Ediciones.

Veblen, Thorstein (2004). *Teoría de la clase ociosa*. España: Alianza Editorial.

Vera, Paula (2019). Imaginarios Urbanos: dimensiones, puentes y deslizamientos en sus estudios. En: Paula Vera, Ariel Gravano y Felipe Aliaga (eds.), *Ciudades (in)descifrables imaginarios y representaciones sociales de lo urbano*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.

Virtue, John (2001). *Leonard and Reva Brooks. Artists in Exile in San Miguel de Allende*. Montreal ; London ; Ithaca: McGill-Queen's University Press.

Virtue, John (2006). How Stirling Dickinson Popularized San Miguel de Allende. En: *Memorias. San Miguel de Allende. Cruce de Caminos*. León: Presidencia Municipal SMA.

Virtue, John (2008). *Model American Abroad*. Washington: Windstorm.

Wacquant, Loïc [1994] (2001). *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos de milenio*. Buenos Aires: Manantial.

Wacquant, Loïc [1994] (2001). "La nueva línea de color urbana. Estado del gueto en la Norteamérica posfordista". En *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos de milenio*. Buenos Aires: Manantial

Wacquant, Loïc [2006] (2013). *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y estado*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores

Westlake, Marilyn y Smallwood, Margot (comp.) (2003). *Reva Brooks Photographs*. Toronto: M+M Art Press.

Weston, Edward (1973). *Daybooks, Volume I, México*. Millerton, N.Y.: Aperture.

Yankelevich, Pablo (2015). Judeofobia y revolución en México. En: Pablo Yankelevich (coordinador), *Inmigración y racismo: contribución a la historia de los extranjeros en México*. México D.F.: COLMEX.

Yeh, Rihan (2015). Deslices del "mestizo" en la frontera norte. En D. Gleizer, P. López (Comps.), *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. México: UAMEyC.

Yeh, Rihan (2018). *Passing: two publics in a Mexican border city*. Chicago; London: The University of Chicago Press.

Zizek, Slavoj (2015). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Ediciones Sequitur.

Entrevistas

Entrevistas a Chase realizadas entre abril y noviembre de 2019

Entrevistas a James realizadas entre abril y noviembre de 2019

Entrevistas a Lani realizadas entre abril y noviembre de 2019

Entrevistas a Robert realizadas entre abril y noviembre de 2019

Entrevista a Mark realizada en junio de 2019.

Entrevista a Esteban en junio de 2019.

Entrevista a Ximena en agosto de 2019.

Entrevista a Tomás en agosto de 2019.

Entrevista a Don Jorge realizada en agosto de 2019.

Entrevista a Sofía realizada en agosto de 2019

Entrevista a Antonio realizada en septiembre de 2019.

Entrevista a Carmen realizada en octubre de 2019

Entrevista a Daniel realizada en octubre de 2019.

Entrevista a Diego realizada en octubre de 2019.

Entrevista a Dolores realizada el 8 de octubre de 2019.

Entrevista a Irene realizada en noviembre de 2019.

Entrevista a Alberto realizada en noviembre de 2019.

Entrevista a Ahmed realizada en noviembre de 2019.