

MIGRACIÓN, DIVERSIDAD Y FRONTERAS CULTURALES

Cristina Oehmichen Bazán
Hernán Salas Quintanal



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS



MIGRACIÓN, DIVERSIDAD Y FRONTERAS CULTURALES

Cristina Oehmichen Bazán

Hernán Salas Quintanal

MIGRACIÓN, DIVERSIDAD Y FRONTERAS CULTURALES

**Cristina Oehmichen Bazán
Hernán Salas Quintanal**



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS**



Migración, diversidad y fronteras culturales / ed. Cristina Oehmichen,
Hernán Salas Quintanal.– México : UNAM, Instituto de Investigaciones
Antropológicas, 2011.

216 p. : il., mapas ; 23 cm.

Incluye bibliografías

ISBN 978-607-02-2090-6

1. Pluralismo cultural. 2. Multiculturalismo – Aspectos sociales.
2. Relaciones étnicas – Aspectos sociales. I. Oehmichen Bazán,
Cristina, ed. II. Salas Quintanal, Hernán, ed. III. Universidad
Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones
Antropológicas.

303.483-scdd20

Biblioteca Nacional de México

Primera edición: 2011

Diseño de portada: José Carlos Bravo

D.R. 2011 © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, C. P. 04510, Coyoacán,
México, Distrito Federal.
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

ISBN 978-607-02-2090-6

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de esta edición.

D.R. Derechos reservados conforme a la ley
Impreso y hecho en México
Printed in Mexico

ÍNDICE

Introducción	9
Etnodiversidad de origen migratorio y fronteras culturales en la <i>Ciutat Vella</i> de Barcelona	23
<i>Guillermo Alonso Meneses</i>	
Multiculturalidad y ciudadanía. Los latinoamericanos en Ottawa, Canadá	53
<i>César Antonio Bello</i>	
Migración femenina en la Huasteca poblana. Retornadas y no migrantes en el circuito Pahuatlán (Puebla, México) -Durham (Carolina del Norte, EEUU.)	71
<i>María Eugenia D'Aubeterre Buznego</i>	
¿Daños colaterales? La deportación de mexicanas desde Estados Unidos	99
<i>María Da Gloria Marroni</i>	
Identidades y globalización en el espacio fronterizo del noroeste de Sonora	125
<i>Hernán Salas Quintanal</i>	
Fronteras simbólicas, redes y capital social. Estudio de una red de vínculos fuertes	145
<i>Cristina Oehmichen Bazán</i>	

Indígenas urbanos en Guadalajara: etnicidad y escuela en niños
y jóvenes otomíes, mixtecos y purépechas 175
Regina Martínez Casas

De la autonomía a la ciudadanía étnica. El surgimiento de un
nuevo marco analítico para el estudio de las demandas del
movimiento indígena actual 195
Saúl Velasco Cruz

INTRODUCCIÓN

Las sociedades actuales atraviesan por un tipo de desarrollo capitalista que da lugar a que los capitales no tengan dificultades para desterritorializarse y volver a territorializarse en diferentes regiones del mundo, con la finalidad de maximizar las tasas de ganancia, independientemente de su origen. En este contexto, emergen diversos fenómenos: uno de ellos, tal vez el más importante por todo lo que implica en términos sociales, económicos y culturales, es la migración y la consecuente intensificación de los contactos entre grupos con diversos antecedentes culturales.

La necesidad de los rejuegos del capitalismo contemporáneo se expresa, por un lado, en los países desarrollados donde se demanda mano de obra extranjera para abaratar los costos de producción en empleos flexibles, informales y precarios. Por otro, se encuentran infinidad de obstáculos para la movilidad de la fuerza laboral, por los cuales, los inmigrantes se enfrentan a verdaderos laberintos jurídicos, políticos y culturales, sin descartar el acoso, la persecución, la discriminación y diversos tipos de violencia.

Un nuevo género de proletariado internacional emerge en las formas de trabajo flexible, que dan origen a un tipo de trabajador precarizado, vulnerable a los vaivenes del mercado, carente de seguridad social y de estabilidad laboral y sujeto a las variables políticas migratorias que tienden a abaratar aún más sus salarios. Los rostros de las víctimas del 11 de septiembre en Nueva York y del 11 de marzo en Madrid son muy similares. En ambos casos, los atentados ocurrieron temprano por la mañana, cuando los trabajadores acudían o estaban en sus labores. Las imágenes revelan rostros de inmigrantes de primera o segunda generación, tez oscura, afroamericanos, ecuatorianos, mexicanos, marroquíes, peruanos. Estos hechos revelan la incorporación masiva de trabajadores provenientes del hemisferio sur, que corren al parejo de la construcción de diversas fronteras. No sólo se trata de fronteras de clase que dividen a los trabajadores de servicios, precarizados, de aquellos que ocupan otros puestos laborales y cuyos ingresos llegan a superar hasta en un mil por

ciento los sueldos devengados por los primeros. Esta frontera de clase se conjuga con las fronteras étnicas y de color.

La emergencia de las nuevas formas de relación laboral muestra en Estados Unidos una tendencia a asociar el empleo y los puestos de trabajo con la pertenencia étnico-nacional, tal como ocurre con el caso de los mexicanos ocupados en el sector servicio, peruanos en la industria, centroamericanos en la agroindustria; y todavía más específicamente, poblanos en cocinas de restaurantes, michoacanos en servicios de hotelería, tlaxcaltecas en construcción. De esta manera, se podría hablar de la *racialización de las relaciones de trabajo* en el mundo globalizado. Aunado a ello, se vislumbra la construcción de una mega-frontera, aquella que divide al norte, rico y poderoso, del sur, descapitalizado y expoliado. La mega-frontera también separa a los trabajadores precarizados que laboran en los países industrializados, del resto de los habitantes de los lugares a los que arriban.

Tanto dentro como fuera de los países ricos se construyen fronteras que los migrantes tienen que cruzar todos los días. No se trata únicamente de atravesar las líneas que separan a los estados nacionales, sino de atravesar muchas otras fronteras, incluidas las simbólicas. Como bien han señalado Paris (2008) y Stephen (2008), los mexicanos que viven en Estados Unidos deben atravesar fronteras de manera cotidiana, sea para conseguir un empleo, sea para solicitar algún servicio, o simplemente para sobrevivir, pues la alteridad se pone a prueba día con día. En la interacción cotidiana, los inmigrantes desarrollan un *performance*, habilidades y maneras de conducirse para habilitarse como ciudadanos de un mundo excluyente y opresivo.

Hace ya más de una década, los estudiosos de la migración internacional observaban con optimismo que los inmigrantes tendían a conformar comunidades transnacionales que unían a sus lugares de origen con los de destino. Para Basch, Schiller y Szanton (1994), los estados nacionales de origen de los migrantes extendían su influencia más allá de sus límites, gracias a las redes de apoyo mutuo y reciprocidad entre los que se van y los que permanecen en su país. Para otros, como Kearney (1991, 1994), la migración daba la oportunidad a los migrantes de escapar del control del Estado nacional al que estaban sometidos. Estas redes de reciprocidad siguen operando, sin embargo, se han visto erosionadas por el cada vez más fuerte control fronterizo que ha llevado, incluso, al empleo de tecnología de guerra para frenar las oleadas migratorias. Se

ha demostrado que la militarización de la frontera norte ha roto con la circularidad de la migración en diversos casos, ya que ahora los migrantes han decidido llevar a sus familias con ellos y dejar de retornar a México debido a las dificultades que impone el control fronterizo (Ariza y Portes 2007).

El que cruza las fronteras puede ser caracterizado como un sujeto “liminal”, en la medida en que transita en un tiempo y en territorios de incertidumbre, cuyo final desconoce. Durante su travesía, el migrante se enfrenta a un mundo incierto en el que es posible acomodarse y encontrar trabajo, pero también un mundo en el que abundan las barreras que lo excluyen. Lejos de propiciar la convivencia intercultural, las interacciones sociales del mundo global ponen en evidencia la tendencia excluyente, con el resurgimiento de los viejos prejuicios nacionalistas y prácticas xenofóbicas.

Ante la magnitud de las poblaciones migrantes y las consecuencias sociales y culturales que conlleva la convivencia de grupos étnico-nacionales tan diversos, los países desarrollados han venido gestando una política que busca ordenar la migración. La proliferación de empresas privadas dedicadas a reclutar trabajadores en las más remotas y pobres regiones del mundo es un fenómeno creciente. En el caso de México, el reclutamiento de trabajadores que laboran en Estados Unidos por medio de los contratos H2A y H2B cuenta con más de dos décadas (Smith-Nonini 2002). Mediante estos contratos por tiempo determinado, el trabajador obtiene un contrato temporal para trabajar en Estados Unidos, ya sea en el medio rural o en el urbano, en el que se asegura su retorno después de acabado el contrato. Desde la década de 1970, Canadá emplea jornaleros agrícolas temporales con base en un acuerdo firmado con el gobierno de México. El programa inició con el envío de 203 trabajadores en 1974, cuya cantidad fue ascendiendo año con año hasta alcanzar en la temporada 2005 a 11720, haciendo un total de 134518 trabajadores enviados durante dicho periodo (Gastélum 2009). Uno de los requisitos para ser beneficiario de este programa es vivir en zonas rurales de México, de manera que la mano de obra mexicana ocupa un lugar preponderante en los cultivos de verduras (especialmente jitomate, pepino y pimiento), frutas (principalmente manzana, durazno y fresa) y tabaco, así como en las empacadoras de productos agrícolas y en el cultivo de flores, con el objeto de “ofrecer una alternativa de ocupación segura y redituable a

los jornaleros agrícolas mexicanos, satisfaciendo las necesidades de los granjeros canadienses” (Trejo 2007).

Además de estos convenios y contratos, en los últimos años han surgido una gran cantidad de empresas dedicadas a la gestoría de la inmigración laboral. Los gestores llegan a lugares lejanos para abastecer a las empresas canadienses dedicadas a la construcción, a la industria de alimentos y otras actividades económicas, por fuera del programa de jornaleros agrícolas. En estos casos no media el acuerdo entre gobiernos, sino un contrato laboral privado que permite a los empresarios contar con mano de obra suficiente y barata, contratada por temporadas. Se trata del reclutamiento de trabajadores no calificados, vulnerables, cuyos derechos a la salud, seguridad social, pensión por cesantía en edad avanzada y a la sindicalización son cancelados con el fin de abaratar costos de producción. Esta misma modalidad de contratación está siendo frecuente en España, donde ya se habla del “modelo canadiense” para referirse a la contratación de trabajadores temporales que se incorporan a las labores agrícolas, a la construcción o a la hostelería.¹

El reclutamiento de los trabajadores no calificados que ingresan a Estados Unidos y Canadá por medio de un contrato de trabajo corre a la par de la persecución y deportación de cientos de indocumentados. Hoy, cuando la crisis inmobiliaria dejó al descubierto uno de los más grandes fracasos del capital especulativo, se acude al cierre de las fronteras para impedir la entrada de migrantes, pero, al mismo tiempo, las empresas reclutadoras se multiplican y buscan activamente grupos de trabajadores dispuestos a migrar. Es por ello una tarea urgente fijar nuestra atención ante estos fenómenos propiciados por el capital global, cuya acción tiende a conformar un nuevo orden mundial, en el cual la proletarianización significa el retorno a formas de semiesclavitud, acompañada de la feminización del trabajo, como apunta María Eugenia D’Aubeterre en este libro. En este proceso de creación de nuevas formas de servidumbre se entrecruzan la pertenencia étnico-nacional, el género y la clase social de un contingente de mano de obra transnacional, conectada con una nueva etapa del capitalismo global (Sassen 2002).

Hablar de migraciones y fronteras, nos lleva a analizar un fenómeno cuya complejidad requiere de una pluralidad de miradas y escalas de

¹ El llamado “modelo canadiense” ha sido estudiado por la Dra. Marie France Labrecque, investigadora de la Universidad de Laval, Canadá (comunicación personal en agosto de 2009).

observación. En este libro se reúnen trabajos que analizan la interacción y cruces de fronteras en distintos contextos. En el recorrido, comenzamos por dos metrópolis globales que albergan a inmigrantes de diversos países y continentes: Barcelona y Ottawa. Se trata de ciudades caracterizadas por una gran diversidad cultural en donde la interacción de personas con diversos orígenes étnico-nacionales y pertenencias religiosas dificulta la conformación de un gran frente de resistencia a la exclusión y expoliación de la mano de obra transnacional. No obstante, parecen perfilarse ciertos elementos de confluencia que, dependiendo del contexto particular, pueden conducir a la acción colectiva. Las movilizaciones llevadas a cabo en Estados Unidos a favor de la defensa de los derechos de los inmigrantes indocumentados logró aglutinar a personas de muy distintas procedencias en un frente común. En los casos aquí analizados, se muestran algunas acciones que, en otro nivel, permiten vislumbrar la emergencia de ciertas identidades colectivas, aún muy incipientes, que pudieran dar lugar a la acción común por el ejercicio de derechos ciudadanos.

El primer capítulo se refiere a la complejidad que entraña actualmente la ciudad de Barcelona. Guillermo Alonso analiza la diversidad étnica de origen migratorio y fronteras culturales en la *Ciutat Vella* de Barcelona, espacio urbano que tiene la particularidad de acoger a inmigrantes procedentes de países culturalmente tan diversos como Marruecos (noroeste de África), Filipinas (este de Asia), República Dominicana (Caribe) y Pakistán (centro-sur de Asia), lo mismo que a ecuatorianos, colombianos y argentinos. Esta diversidad aún es mayor cuando se observa que entre los mismos inmigrantes marroquíes hay diferencias notables, pues algunos pertenecen al grupo lingüístico de los bereberes y otros proceden de Rabat, y se distinguen de los primeros por el dialecto árabe de esa región del Magreb. Ello nos hace recordar las dificultades con las que se han topado otros migrantes, divididos por su diverso origen regional o de clase, como sucede también en el caso de Canadá. El autor presenta evidencias sobre los diferentes matices étnicos o culturales que caracterizan a estos colectivos de inmigrantes y la manera en que trazan las fronteras identitarias que los separan.

La presencia de los inmigrantes y la enorme diversidad cultural en Barcelona son, por su propia naturaleza, un proceso multidimensional, multifactorial y multiforme. Alonso presenta una descripción y análisis desde la perspectiva de la antropología sociocultural, para dar cuenta

de cómo los diferentes actores incorporan visiones inéditas del mundo para la conformación de un territorio multicultural. Estos colectivos de inmigrantes ofrecen una imagen “heterogénea” de ellos con fronteras identitarias claramente trazadas. Sin embargo, se puede vislumbrar lo que sería la construcción de una identidad colectiva.

Con esa misma tónica, en otra ciudad multicultural que acoge inmigrantes de los más diversos orígenes étnicos y nacionales, César Antonio Bello analiza las fronteras que separan a los inmigrantes latinoamericanos radicados en Ottawa, Canadá. El autor muestra, por un lado, las líneas de fractura que dividen a los inmigrantes que proceden del sur del continente, muchas veces enemistados por conflictos históricos que han tenido sus países de origen y que tienden a reproducir en el lugar de acogida. Sin embargo, las condiciones en que se incorporan al multiculturalismo canadiense les han permitido actuar de manera colectiva para la solución de problemas muy puntuales, entre ellos, el conjunto de obstáculos que han de enfrentar para obtener el reconocimiento de sus títulos profesionales. En otros casos, han tendido a conformar frentes comunes a partir de demandas específicas frente a la alteridad canadiense, o bien, mostrarse como actores colectivos, tarea en la cual la iglesia católica ha desempeñado un papel importante.

Canadá es un país que se ha conformado por la llegada sucesiva de extranjeros procedentes primero de Europa occidental y posteriormente del resto del mundo. Las necesidades de poblar su extenso territorio, de contar con mano de obra, y los compromisos internacionales que propiciaron la apertura de fronteras para albergar a cientos de perseguidos y refugiados políticos, convirtieron a Canadá en un país de creciente inmigración. A la par, los conflictos entre el Canadá inglés y las tendencias secesionistas e independentistas de Quebec lo llevaron a proclamar al multiculturalismo como una política de Estado. No obstante, el multiculturalismo canadiense es caracterizado, por el autor, como un mosaico vertical, que se reduce al manejo de dos idiomas: el inglés y el francés, siendo el primero el hegemónico.

En el contexto multicultural, se observan procesos de incorporación-segregación de los inmigrantes latinoamericanos, quienes no conforman una comunidad, entendida como una colectividad cultural que desarrolla un sentido de pertenencia y una orientación común para la acción. En cambio, conforman una categoría social cuyas identidades se encuentran orientadas hacia el país o lugar de origen, marcada también

por el origen de clase. Por ello la idea central del autor es que los latinoamericanos generan algunos estereotipos discriminatorios que tienden a reproducir los conflictos propios de sus diversos países de origen y que se presentan comportamientos clasistas o raciales, marcados por una rígida estructura social.

Mientras todo eso sucede en los lugares de destino de los migrantes, en los lugares de origen se notan los efectos locales de la globalización. En el capítulo escrito por María Eugenia D'Aubeterre se analiza el caso de la migración de las mujeres otomíes de San Pablito Pahuatlán, estado de Puebla, hacia Estados Unidos. En el estudio de caso, observa que a través de la migración estas mujeres se insertan en las nuevas formas de organización internacional del trabajo. Las características de esta migración, su composición étnica, de clase y género, conecta la vida económica y social del municipio de Pahuatlán con la ciudad de Durham, en Carolina del Norte. La autora parte de considerar que la migración femenina es uno de los saldos de un proceso de desagrarización del campo mexicano, proceso que se encuentra subsumido en la tendencia de la reestructuración del trabajo a nivel global. Se trata de la precarización del trabajo, tanto femenino como feminizado, que se caracteriza por la flexibilidad, la desregulación y la precariedad. En su texto, hace notar ciertos cambios, aún imperceptibles, que muestran la relación entre migración y feminización laboral. Basta señalar que en el quinquenio 1995-2000, el 70.8 % de los migrantes hacia Estados Unidos salió de asentamientos menores de quince mil habitantes del estado de Puebla. Se trata de un flujo con un marcado sesgo de género, ya que alrededor de tres cuartas partes de estos migrantes fueron varones en la etapa central de su ciclo reproductivo: ocho de cada diez tenían entre 15 y 34 años (INEGI 2005). El resto fueron mujeres.

No obstante que la proporción de mujeres es menor, es necesario observar que la migración femenina está rompiendo con las pautas de género que durante generaciones se llevaron a cabo. La migración indocumentada de mujeres puede explicarse por lo planteado por Sassen (2002, 2003), al referir como resultado de la globalización económica el retorno de las llamadas "clases de servidumbre", compuestas, en su mayoría, por inmigrantes insertos en los mercados de trabajo polarizados de las economías de las ciudades globales.

La migración ha sido interpretada como un proceso similar al de los rituales, que cuentan con fases liminales y postliminales durante

el cambio. Tal proceso conlleva riesgos e incertidumbres y significa transformaciones en las cuales se desconoce el resultado final. En el artículo de Gloria Marroni se analiza la situación por la que atraviesan las mujeres mexicanas que son deportadas desde Estados Unidos. En el estudio de caso, reconstruye la historia de vida de una emigrante para abordar uno de los temas más controvertidos de la cuestión migratoria y de los derechos humanos: la deportación.

La autora realiza una propuesta metodológica que consiste en reconstruir sólo algunos aspectos significativos de la historia de vida del sujeto, a partir de lo que se ha llamado “cadenas de experiencias”, que arrojan luz sobre la repatriación forzada, cuyo resultado es uno de los factores más desestructurantes de la vida de las personas, pues atenta directamente contra su integridad y contra los equilibrios familiares y sociales, conquistados durante largos años de trabajo y seriados intentos por establecerse en el país del norte. Los sujetos estudiados forman parte de un grupo de familias, algunos de cuyos miembros poseen un estatus laboral legal en Estados Unidos, mientras que otros se encuentran en situación de indocumentación, es decir, familias con estatus mixtos, para quienes, señala la autora, los efectos de las actuales políticas migratorias son especialmente dañinos.

En otra región, Hernán Salas analiza los procesos de globalización que se han vivido en el espacio fronterizo del noroeste de Sonora y el impacto que ha tenido en la identidad de sus habitantes. Para este autor, la frontera es un marcador material construido socioculturalmente por las poblaciones en su proceso de diferenciación y definición de pertenencias que adquieren una expresión territorial, denominado “territorio fronterizo”. En este espacio emerge una sociedad en cuyo repertorio cultural el cruce de la frontera es a la vez un recurso y un reto, enfrentando permanentemente la segregación, explotación, estigmatización, racismo y xenofobia, a la sombra de instancias institucionales derivadas de conflictos interétnicos e internacionales.

La frontera es también concebida como un espacio de construcción simbólica, en donde la confluencia de poblaciones con culturas diversas y el tránsito permanente de personas establecen condiciones particulares que inciden en la pluralización de las identidades. De esta manera, más allá de los límites político-administrativos, el autor define las fronteras como una región y un espacio donde entran en contacto dos

o más culturas, sociedades, grupos o modos de producción distintos; ahí radica su riqueza y también la fuente de los conflictos.

En su contribución, Salas analiza el desplazamiento y consolidación de la frontera México-Estados Unidos desde la mitad del siglo XIX, con lo que comienza la fragmentación de las sociedades indígenas y mestizas asentadas en la región, y también de familias y bandas que quedaron divididas entre dos nacionalidades mediante verdaderas alambradas que el gobierno estadounidense cimentó para separar su territorio del mexicano. La migración pone en contacto a personas con culturas y orígenes diversos en ciudades mexicanas. Ahí también el proceso de extrañamiento de los migrantes, en este caso indígenas, da lugar a procesos de integración y segregación.

Cristina Oehmichen analiza las redes sociales de los indígenas inmigrantes en la ciudad de México. Para la autora, éstas son un factor que ayuda a los migrantes a incorporarse a los lugares de arribo. Sin embargo, discute si el permanecer en ellas después de cierto tiempo contribuye a la movilidad social de los migrantes o, por el contrario, la limita. Se ha visto que las redes pueden limitar la incorporación de los migrantes a la sociedad de acogida cuando predominan vínculos fuertes (Granovetter 1983) y una relativa ausencia de redes de lazos débiles.

En este capítulo se busca demostrar el peso que tienen otros factores, los cuales impiden o limitan la movilidad social ascendente de los indígenas migrantes, mismos que no necesariamente obedecen al tipo de red en la que están inmersos. Por el contrario, sus redes sociales han sido un soporte que les permite aminorar las condiciones de exclusión y de pobreza en que viven, y que se originan, en buena medida, por la discriminación y el racismo imperante, tanto en México como en Estados Unidos. Para ello, analiza la conformación de las redes étnicas de vínculos fuertes entre los indígenas mazahuas migrantes radicados en la ciudad de México. Con ello pretende mostrar que, bajo ciertas condiciones, dichas redes se convierten en capital social. El problema fundamental es conocer las estructuras que posibilitan que la convertibilidad de dicho capital social en capital económico y simbólico salga fuera del grupo.

En el siguiente capítulo, Regina Martínez analiza tres casos de indígenas urbanos radicados en la zona metropolitana de Guadalajara. Su punto de observación es la escolarización de las segundas generaciones de inmigrantes indígenas en escuelas urbanas. En su trabajo, presenta

las negociaciones culturales y lingüísticas y los conflictos que suceden en la conformación identitaria y en la reproducción social de las familias indígenas inmigrantes. Para la autora, la posibilidad de ofrecer a los niños y jóvenes una experiencia escolar de mejor calidad que la que encuentran en sus lugares de origen condiciona su permanencia en las ciudades, sin embargo, y al mismo tiempo, esta situación genera fuertes tensiones entre sus modelos culturales y el que es transmitido por la escuela.

El libro cierra con una reflexión de Saúl Velasco sobre otro tipo de fronteras: las identitarias, que distinguen a la población indígena. El autor analiza las demandas del movimiento indígena de México. El autor plantea que la autonomía, que ha sido vista regularmente como la demanda-síntesis del movimiento indígena del México contemporáneo, no sólo recorta y limita la riqueza de los planteamientos y reclamos indígenas, sino que su puesta en marcha presenta problemas significativos de consumación práctica. Por ello, el autor propone trascender el marco analítico centrado en la demanda de autonomía para explorar otras opciones, que incluyen el conjunto de demandas indígenas actuales, que, a su juicio, podría centrarse en la discusión de la ciudadanía étnica.

Si bien la multiculturalidad encuentra sus fundamentos conceptuales en las bases liberales del Estado-Nación, en la noción del derecho individual y la supuesta igualdad entre todos sus habitantes, hemos preferido utilizar el concepto de interculturalidad, porque más allá de una convivencia histórica entre pueblos indígenas y otros pueblos y nacionalidades, con blancos y mestizos, la diversidad cultural se basa en el reconocimiento de la diversidad existente y la interculturalidad, en la búsqueda del establecimiento de complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales de múltiples dimensiones, en el desarrollo de una interrelación equitativa entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturales, una interacción que parte del conflicto urdido en las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder donde intervienen sujetos con sistemas culturales diferentes.

Como podrá apreciar el lector, este libro contiene una reflexión conceptual sobre cómo las migraciones han puesto de relieve y revitalizado las diferentes fronteras en la experiencia humana de las sociedades contemporáneas, a partir de estudios de caso que se articulan a través de otra preocupación común de los autores: la diversidad cultural en el marco del capitalismo avanzado. Más allá de un hecho evidente en los estados nacionales, conformados cada vez más por grupos que poseen culturas diferentes, la interculturalidad devela fenómenos que deben

atenderse –y esperamos que este libro sea una contribución en tal sentido–, especialmente el de las desigualdades y el precario ejercicio de los derechos sociales, culturales y políticos de los migrantes.

Las más recientes expresiones públicas respecto a los problemas relacionados con la ciudadanía de los mexicanos y de la comunidad hispanoamericana residentes en Estados Unidos adquirieron fuerza en varias ciudades, a partir de movilizaciones populares que pusieron de manifiesto una buena parte de las historias migratorias de quienes viven fuera de su territorio. En estos movimientos sociales se ha puesto en evidencia el potencial conflictivo que representa el hecho de que un número importante de sujetos migrantes no pueda ejercer sus derechos, lo que impone a las sociedades y estados nacionales interculturales, como el mexicano, un reto que ya no es suficiente enfrentar con el mero reconocimiento de una identidad nacional. De este reto derivan cuestionamientos que incluyen, entre otros, definir una ciudadanía que supere las barreras fronterizas; establecer membresías y pertenencias que determinan compromisos cívicos en estados nacionales diferentes al de origen; generar marcos de convivencia entre diferentes culturas que estarán caracterizados por el pluralismo étnico y cultural; ampliar los esquemas democráticos para dar cabida a variadas formas de participación, algunas de ellas definidas culturalmente; compatibilizar el nacionalismo del Estado con los que surgen en su interior; profundizar la democracia acompañada de un desarrollo social que inhiba los procesos de expulsión de las poblaciones de sus lugares de origen.

Es fundamental reconocer la necesidad de reflexionar sobre procesos nacionales que permitan arrojar luz sobre los derechos de las poblaciones móviles, las que transitan diferentes fronteras sociales y culturales. Este libro busca contribuir en tal sentido.

Los editores

Ciudad Universitaria, enero de 2010

REFERENCIAS

ARIZA, MARINA Y ALEJANDRO PORTES (COORDS.)

- 2007 *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

BASCH, LINDA, GLICK SCHILLER Y CRISTINA SZANTON-BLANC

- 1994 *Nations Unbound, Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-State*, Gordon & Breach, Amsterdam.

GASTÉLUM, ROSALINDA

- 2009 [en línea] “Evaluación del programa de trabajadores agrícolas temporales México-Canadá. Caso Sinaloa”, *Observatorio de la Economía Latinoamericana*, 112. Disponible en: <<http://www.eumed.net/cursecon/ecolat/mx/2009/rgg.html>> [consultada el 15 de febrero de 2010].

GRANOVETTER, MARK

- 1983 “The Strength of Weak Ties: A Network Theory Revisited”, *Sociological Theory*, 1: 201-233.

INSTITUTO NACIONAL DE GEOGRAFÍA, ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA

- 2005 *II Censo General de Población y Vivienda 2005*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Aguascalientes.

KEARNEY, MICHAEL

- 1991 “Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire”, *Journal of Historical Sociology*, 4(1): 52-74.
- 1994 “Desde el indigenismo a los derechos humanos: etnicidad y política más allá de la mixteca”, *Nueva Antropología*, 46: 49-67.
- 1996 *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*, Westview, Boulder.

PARÍS, MARÍA DOLORES

- 2008 “Estratificación laboral, migración transnacional y etnicidad”, en: Laura Velasco Ortiz (coord.), *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, El Colegio de la Frontera Norte-Miguel Ángel Porrúa, México: 239-265.

SASSEN, SASKIA

- 2002 “Global Cities and Survival Circuits”, en: Barbara Ehrenreich y Arlie Russell Hochschild (eds.), *Global Woman. Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, Metropolitan, Holt, Nueva York: 254-274.
- 2003 “Estrategic Instantiations of Gendering in the Global Economic”, en: Pierrette Hodagneu-Sotelo (ed.), *Gender and U.S. Immigration. Contemporary trends*, University of California, Berkeley: 43-60.

SMITH-NONINI, SANDY

- 2002 “Nadie sabe, nadie supo: el programa federal H2A y la explotación de mano de obra mediada por el Estado”, *Relaciones*, 90 (XXIII): 57-85.

STEPHEN, LYNN

- 2008 “Vigilancia e invisibilidad en la vida de los inmigrantes indígenas mexicanos que trabajan en Estados Unidos”, en: Laura Velasco Ortiz (coord.), *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, El Colegio de la Frontera Norte-Miguel Ángel Porrúa, México:197-238.

TREJO, ELMA DEL CARMEN

- 2007 [en línea] “Programa de Trabajadores Agrícolas Temporales México-Canadá (PTAT)”. Centro de Documentación, Información y Análisis (LX Legislatura, H. Cámara de Diputados), junio, 2007. Disponible en: <<http://www.diputados.gob.mx/cedia/sia/spe/SPE-ISS-CI-15-07.pdf>> [consultada el 15 de febrero de 2010].

ETNODIVERSIDAD DE ORIGEN MIGRATORIO Y FRONTERAS CULTURALES EN LA *CIUTAT VELLA* DE BARCELONA

Guillermo Alonso Meneses
El Colegio de la Frontera Norte

INTRODUCCIÓN

El distrito de *Ciutat Vella*—Ciudad Vieja en lengua catalana— engloba los barrios más antiguos de Barcelona, así como algunos de los antiguos edificios y nuevos espacios urbanos emblemáticos, ya sea por su indiscutible valor arquitectónico ya sea por su valor institucional. Ejemplo de esto son los restos del templo y la muralla romana, la Iglesia de Santa María del Mar, la Catedral gótica, las sedes de la *Generalitat* (el Gobierno Autónomo de Cataluña) y el Ayuntamiento, las Ramblas, el reconstruido Liceo de la Ópera, el Museo Picaso, los centros comerciales de la Plaza de Cataluña (Fnac o El Corte Inglés) o el Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona (MACBA). Esta confluencia en el espacio de historia y modernidad, en el sentido de distintos “sedimentos” multiculturales/simbólicos y formas materiales de distintas épocas y “civilizaciones”, puede ser un aspecto común a numerosas ciudades europeas. Sin embargo, a finales del siglo pasado y de forma inesperada, confluó en este distrito una corriente de inmigrantes de diferentes orígenes y culturas, que lo transformó en el “territorio de la multiculturalidad” por excelencia.

Establecer el origen de un fenómeno social no deja de ser un acto arbitrario, no obstante, para el que estamos tratando se podrían señalar los primeros días del mes de octubre de 1986, cuando se eligió a Barcelona como sede de los Juegos Olímpicos de 1992. La designación conllevaba el inicio de profundas obras en importantes zonas de la ciudad, tanto deportivas como viales, y en los siguientes meses y años la *Ciutat Vella* también fue remodelada urbanísticamente. El Estado,

las distintas administraciones públicas y la iniciativa privada invirtieron en nuevas infraestructuras urbanas. Por ejemplo, la remodelación del puerto en el *Moll de la Fusta* o la construcción de la Villa Olímpica que abrió la ciudad a las playas del mar Mediterráneo.

Este proceso catalizó factores de tipo político, deportivo, económico o urbanístico, pero también incorporó uno imprevisto de tipo étnico-extranjero. La llegada a Barcelona, y al resto de España, de inmigrantes procedentes de países extracomunitarios (que no pertenecen a la Unión Europea o UE). Este otro proceso/factor constituyó un fenómeno inédito por el volumen y por la procedencia de los inmigrantes, porque también en 1992 España se incorporaba “plenamente” a la entonces denominada Comunidad Europea. Fue así como la sociedad barcelonesa y su ciudad conoció uno de los procesos más originales de rediseño y reconstrucción urbana de toda su historia, junto con cambios en la composición étnica de sus vecinos. Esta coincidencia en el tiempo y en el espacio de la transformación urbanística del distrito de *Ciutat Vella* con la transformación de su tejido sociovecinal, mediante un proceso gradual y constante de llegada de inmigrantes que todavía en el año 2009 continúa, generó una realidad impensable 20 años atrás. Barcelona experimentaba así un fenómeno ya conocido en otras ciudades de la UE o de los EEUU: la etnodiversidad de comunidades migrantes extranjeras.

Esta confluencia de procesos heterogéneos (humanos, culturales, materiales) conectó la transformación urbanística y la sustitución socio-cultural de un número importante de los habitantes, hasta cruzar una línea de no retorno que, *per se*, inauguraba una nueva época para el distrito y la ciudad en general. Esta convergencia entre la restauración/modernización urbana con el cambio generacional y la transformación étnica quedó ilustrada, desde el primer momento, con la presencia de obreros extranjeros en las diferentes obras olímpicas. La mano de obra inmigrante ayudó a construir calles y edificios, a pintar fachadas y limpiar ventanas. Dicho metafóricamente, el trabajo “destilado” por aquellos obreros uruguayos, marroquíes o senegaleses en los meses anteriores a 1992 quedó “sedimentado”, por ejemplo, en obras como la Villa Olímpica o el Estadio de Montjuic.

La presente etnodiversidad y multiculturalidad de la *Ciutat Vella* de Barcelona tiene de peculiar que acoge a inmigrantes procedentes de países tan diametralmente opuestos como lo pueden ser Marruecos (noroeste de África) y Filipinas (este de Asia) o la República Dominicana (Caribe)

y Pakistán (centro-sur de Asia); incluso existen diferencias abismales entre dos países que comparten la misma religión musulmana (Pakistán y Marruecos) o que pertenecen a un mismo continente: las que hay entre ecuatorianos, colombianos y argentinos. Es más, entre los mismos marroquíes hay diferencias notables entre un inmigrante que sólo habla beréber y que es de un área rural como el Rif (norte de Marruecos, frente al sur de España) y otro que procede de la capital, Rabat, y habla el árabe dialectal de esa región del Magreb;² o entre un argentino que migró en 1977 y otro que lo hizo en el 2001. Con esto quiero decir que los diferentes matices étnicos o culturales, biográficos y políticos, laborales o de estudios que caracterizan a estos colectivos de inmigrantes impiden ofrecer una imagen “homogénea” de ellos o trazar fronteras identitarias claras. Pero tampoco hay que conformarse como hacen algunos observadores y etiquetarlos de “extranjeros o inmigrantes del Tercer Mundo”.

Los cambios infraestructurales y transformaciones socioculturales obligan a pensar el impacto de la “infraestructura” urbana, de la(s) “ideología(s)” dominante(s) o de las nuevas circunstancias sedimentadas sobre la vida cotidiana de las personas, y viceversa. Hay colegios en este distrito que tienen alumnos procedentes de más de 40 países, como el Cervantes en la calle Sant Pere Mes Baix (Alonso 1997a, Aramburu 2002, Monnet 2002). Estas transformaciones culturales son, por su propia naturaleza, un proceso multidimensional, multifactorial y multiforme, difícil de analizar. Dicho con otras palabras, ese uso y “apropiación” de zonas de barrios por parte de diferentes actores sociales, muchos de ellos inmigrantes, son un fenómeno problemático por su naturaleza multifacética. Aunque el reto debería resultar demasiado familiar para la perspectiva de la antropología sociocultural, ya que emergen fronteras étnicas, unas veces, sutiles y simbólicas, y otras, materiales y obvias.

Este trabajo es una propuesta de descripción y análisis llevada a cabo desde la perspectiva de la antropología sociocultural, para dar cuenta de cómo diferentes actores están “destilando” y “sedimentando” inéditas visiones del mundo (adaptaciones culturales) para un nuevo espacio urbano multicultural. Es por eso que utilizaré estas dos categorías de análisis para intentar aprehender la complejidad fenoménica de la realidad que estoy describiendo, con la intención de arrojar luz sobre algunos de los procesos y actores que intervienen. “Sedimentos” y “destilaciones” son

² El alcance de estas diferencias culturales entre los marroquíes ya lo he tratado en Alonso 1993 y 1997b.

dos categorías que operan, según el contexto, tanto descriptiva como analíticamente. Esta versatilidad no sólo permite dar cuenta coherentemente de las distintas “huellas” dejadas en el territorio urbano por el conjunto de interacciones de los diferentes actores, sino que les confiere valor heurístico (al menos así lo creo) para pensar el fenómeno de la etnodiversidad de origen migratorio en contextos urbanos donde el concepto de frontera cultural no puede establecerse contundentemente.

Los retos de tipo epistemológico, teórico, metodológico o conceptual que una realidad como la esbozada sintéticamente *supra* le presenta al investigador, ya son antiguos. Los potenciales escenarios analíticos que pueden diseñarse para recoger, analizar e interpretar toda la información susceptible de ser tenida en cuenta son, qué duda cabe, numerosos. No obstante, la hipótesis de trabajo para esta investigación sostiene que, aún siendo dos procesos diferentes en su origen, ambas transformaciones, la urbanística y la sociocultural, coincidieron en el tiempo y el espacio. Y esta coincidencia hizo que se retroalimentaran, hasta desembocar en la realidad actual y su incierto futuro con las sombras de guetos, el racismo y una consiguiente desvirtuación de la democracia.

Esta polarización del fenómeno por necesidades analíticas no excluye otros planteamientos o la aceptación de otros fenómenos concomitantes, pues resulta obvio que existen factores como el de la política urbanística del Ayuntamiento y su expresión sobre las infraestructuras (que engloba a la iniciativa privada), las diferentes comunidades de inmigrantes y sus prácticas culturales no públicas o, claro está, la comunidad heterogénea de viejos y nuevos vecinos nacionales, por sólo citar tres. Por tal motivo, el uso sistemático de las anteriores categorías, aunque aluden a dos procesos harto complejos, sirve para restarle complejidad al análisis aquí expuesto. De este modo, el proceso de *sedimentación* alude a las formas culturales “objetivadas” del fenómeno (a manera de tablero, piezas y reglas del juego), y la *destilación*, a procesos sociales o formas culturales “performativas” (jugadas, fines y sentido de los comportamientos). Explicitar la dialéctica entre sedimentación y destilación es una tarea que dejo para otra ocasión, pero sí se sugiere aquí que esa dialéctica es indisoluble de lo que Castells considera el principal problema de las ciencias sociales: el dualismo entre estructura y acción (Castells 1999b, Alonso 2002).

El resultado es que los sedimentos culturales son más obvios, acaso porque se fijan mejor que las destilaciones culturales. Las infraestruc-

turas o las formas de la cultura material son más visibles que las relaciones sociales, los hábitos y experiencias de la cotidianidad, los estilos de vida y costumbres o los matices simbólicos de la interacción humana.³ Fenómenos que a veces están a medio camino entre la sedimentación y la destilación, como el recuerdo de unos hechos, condensan imágenes que perduran en la memoria colectiva. Como las que transmiten en entrevistas y conversaciones los inmigrantes en estos barrios. Ambos conceptos sirven para visualizar-y-evocar algunas estructuraciones de la multiculturalidad en el contexto urbano que estamos analizando. Cabría señalar que los comportamientos destilados *podrían* remitirse a una categoría ya clásica del pensamiento sociológico: un hecho social (Durkheim), y que sólo pueden constatarse por medio de la observación etnográfica y del trabajo de campo.

En síntesis, la coincidencia en el tiempo y en el espacio de la transformación urbanística del distrito de *Ciutat Vella* y la de su tejido sociovecinal le da gran originalidad al fenómeno. Este trabajo no sólo analiza diferentes dimensiones de “transculturación” (Fernando Ortiz 2002) y de “hibridación” como distintos estilos culturales de llevar un negocio o empresa aparentemente capitalista, o los distintos usos socioculturales de un mismo espacio urbano. También analiza dimensiones como las surgidas del impacto intercultural, que se expresa en la convivencia cotidiana de actores diferentes étnicamente sobre un conjunto de barrios con 2 000 años de historia acumulada: barrios que, con su trazado urbano o sus antiguos edificios (sedimentos), moldean la convivencia (destilaciones) de los vecinos (muchos de ellos inmigrantes) contemporáneos. Y es que desde entonces, la ciudad de Barcelona está conociendo en un mismo “espacio urbano” el crecimiento de la etnodiversidad, un aumento de los contactos interétnicos y la conformación de un territorio urbano multicultural, todo ello atravesado por fronteras culturales invisibles, incluso (va)porosas e intrincadas, pero no por ello menos contundentes, separadoras y conflictivas.

³ Ya propuse en otra parte (Alonso 2000) algunas claves para desentrañar algunas estructuras de significación socialmente establecidas por los inmigrantes. Algo así como los nuevos símbolos urbanos, sus nuevos significados o las tendencias del consumo simbólico en la *Ciutat Vella*.

El distrito de Ciutat Vella y la población inmigrante

La ciudad de Barcelona tiene una superficie de 99.07 km² y, según el Departamento de Estadísticas del Ayuntamiento, en el 2004 tenía una población total de 1 582 738 habitantes; la gran Barcelona, o zona metropolitana con los municipios conurbados, tiene una superficie de aproximadamente 600 km² y más de tres millones de habitantes. La ciudad está dividida en diez distritos que, a su vez, están subdivididos en barrios de diferente entidad histórico-administrativa. Así, la *Ciutat Vella* engloba los barrios de Parc (nueva reestructuración del antiguamente denominado Casco Antiguo en la nomenclatura municipal), Gótico, Raval y la Barceloneta. Y dentro de ellos encontramos barrios “menores” pero con un innegable protagonismo histórico o significatividad popular, como los del Casco Antiguo, la Ribera, Sant Just, Sant Pere, el Barrio Chino (que es una subdivisión popular sin valor administrativo) u otros. Estaríamos ante una estrategia del Estado para ordenar el territorio y ante una estrategia popular para mantener la identidad y la entidad de su territorio, es decir, ante sedimentos administrativos y sedimentos populares.

Obviamente, los sedimentos más llamativos y evidentes son los de tipo material. El Parc o Casco Antiguo y el Gótico son los barrios que contienen los edificios y calles más antiguos de Barcelona. Aún quedan construcciones de casi 2 000 años de antigüedad, como restos de templos y murallas romanas, además de edificios góticos, barrocos, modernistas o de reciente construcción, todos ellos ejemplos de diferentes huellas de carácter estético, artístico, arquitectónico, etc. La estructura urbana o trazado de buena parte de *Ciutat Vella* mantiene, en amplias zonas, su origen medieval, con calles estrechas y sinuosas, sedimentos urbanísticos irrepetibles. Todo esto nos apunta ya un dato importante: la mayoría de los edificios del distrito estaban degradados antes de su transformación.

Desde un punto de vista operativo, esta transformación urbanística, *a priori* delicada, arrancó en 1987 con la declaración de importantes zonas del distrito como *Área de Rehabilitación Integrada*, asociado a los Planes Especiales de Reforma Interior (PERI) del Casco Antiguo y Raval. El concepto de Rehabilitación Integral abarcó diferentes programas sectoriales de intervención: urbanismo, vivienda, seguridad, bienestar social, revitalización económica, movilidad, accesibilidad, equipamiento e infraestructuras. Varias de las actuaciones urbanísticas fueron tan radicales que se llegó a derribar manzanas enteras de edificios centenarios

ruinosos, con la consiguiente generación de discutidos aunque inéditos espacios urbanos: plazas, calles más anchas o nuevas edificaciones. Estos nuevos espacios urbanos pueden considerarse nuevos aportes (sedimentos) a la multiculturalidad.

Para tener una idea de los barrios antes de 1986, bastaría con apuntar que el 70 % de las viviendas del distrito se había construido con anterioridad a 1900. El deterioro causado por la antigüedad y la falta de mantenimiento (las bajas rentas inhibían la inversión de los propietarios) era un factor importante que influía en la calidad de vida. Otro factor era el espacio reducido: aunque la superficie media de las viviendas era de 60 m², ocurría que el 60 % de todas ellas no alcanzaba esa media. Además, a finales de los años 80, unas siete mil viviendas no disponían de baño privado; sólo el 60 % tenía conexión a la red de “gas ciudad”, el resto debía utilizar cilindros o bombonas; y tan sólo el 10 % contaba con ascensor. Estos últimos datos son relevantes por el alto número de ancianos residentes y por la incomodidad que supone subir los cilindros de gas por las escaleras. Por último, de los 6 300 edificios, un 2 % se encontraba en estado ruinoso (*cf.* Procivesa). Estas cifras sobre la antigüedad y degradación infraestructural reflejan las difíciles condiciones de vida de los vecinos afincados en el distrito. Y es que la infraestructura urbana mediatiza los estilos de vida; como apunta Patricia Safa (1995), el espacio ofrece información para regular la conducta, porque los entornos urbanos inciden en el tipo de vida posible.

La población que residía en el distrito al dar inicio las obras era de aproximadamente el 5.8 % de la población de Barcelona: 83 829 habitantes. De ellos, el 46.9 % eran hombres y el 53.2 %, mujeres. Esta población se asentaba sobre el 4.31 % de la superficie de la ciudad, lo que significa que la densidad media del distrito era de 19 450 hab/km², frente a los 15 230 de media de Barcelona. Por esto, el Raval—donde está el Barrio Chino, que fue durante muchos años la zona por excelencia de la prostitución al aire libre—, con sus 31 701 hab/km², era en 1996 uno de los barrios más densos del mundo.⁴ La cifra media ha crecido, y en el 2003, el distrito de *Ciutat Vella* tenía 23 746 hab/km².

Otros dos aspectos demográficos claves para entender lo que ocurrió en *Ciutat Vella* fueron, por un lado, la existencia de una creciente población envejecida y, por otro, un proceso de “fuga” acelerada de parte

⁴ Para que el lector mexicano tenga una referencia, la ciudad de Guadalajara, en 1990, tenía 1 633 053 habitantes y una densidad de 8 691.5 hab/km².

de su población. El distrito perdió el 40 % de sus habitantes entre 1974 y 1996, en una importante destilación social que ya pocos recuerdan. Este doble proceso de envejecimiento y pérdida de vecinos, al momento de iniciarse las reformas, hizo que el distrito de *Ciutat Vella* tuviera un 28 % de mayores de 65 años, cuando la media de Barcelona era de 21 %. Y si a ello le sumamos los elevados índices de desempleo y la pérdida de actividad económica, obtenemos una idea cabal del fuerte proceso de marginación social y urbana habido que, en conjunto, contextualiza el escenario de la rehabilitación y la acogida de la inmigración en sus inicios. El presidente de la Federación de Asociaciones de Vecinos de Barcelona, Manel Andreu, y el presidente de la Asociación de Vecinos del Raval, Pep García, recordaban en 1999 que el distrito de *Ciutat Vella*, a pesar de la profunda remodelación, continuaba teniendo el índice de desempleo más alto de Barcelona (30.6 %), la segunda peor tasa de instrucción y la esperanza de vida más baja de la ciudad (Vivanco 1999).

Sin duda, este ambicioso proyecto urbanístico estaba dirigido a “recuperar” el corazón de la ciudad y sacarlo del proceso de degradación y marginación tanto infraestructural como sociocultural en que estaba sumido. Todo indica que los poderes fácticos vieron la oportunidad de restaurar económicamente el distrito, se llegó a hablar de cirugía social (y hasta de amputación) en ciertos debates, para ser “entregado” a una clase media con poder adquisitivo. Sin embargo, como definiendo, distintos flujos de inmigrantes “extracomunitarios” irrumpieron de forma inesperada y desbarataron los planes originales. En la actualidad, importantes sectores de estos barrios reformados están ocupados por ellos, que le confieren unos rasgos diferenciados cultural y socialmente de lo que había sido hasta ese entonces “tradicional” en Barcelona. La emergencia y nuevo protagonismo de estos inéditos actores sociales supuso un claro ejemplo de la (re)definición del espacio urbano o de la mutación de la ciudad por sus habitantes, como diría Félix de Azúa (1999). Sólo que en este caso ha sido por unos habitantes que son inmigrantes y extranjeros. Gente procedente, entre otros lugares, del Norte de África y América Latina, que –y éste es un hecho importante– son históricas excolonias españolas, lo que en cierta forma legitimaría para algunos ese flujo migratorio hacia España, tanto por razones de afinidad cultural como “histórico-morales”. Un simbólico, mutante y transcultural “efecto boomerang” o de *Reconquista multicultural*.

Estos son algunos de los factores y circunstancias que propiciaron la sustitución de los más antiguos residentes del barrio por inmigrantes (no siempre con escasos recursos), aunque también –en menor grado– por artistas extranjeros, profesionistas, jóvenes con sueldos modestos (menos de mil euros) u “*okupas*” (o *squatters*: ocupantes de pisos y edificios vacíos con estilos de vida alternativos o no convencionales). A partir de 1992 hay indicios (inversiones particulares) que apuntan a que el barrio Gótico y el Casco Antiguo, a raíz de su transformación, se estaban poniendo de moda entre la clase media con alto poder adquisitivo y entre extranjeros de la Unión Europea (UE).⁵ Y entre el 2000 y el 2008 estuvo inmerso en la especulación de los precios de viviendas, impensable unos años atrás, al triplicarse y cuadruplicarse.

Un grupo de investigadores denominado Colectivo Ioé (1992, 1994) estudió la presencia de extranjeros y marroquíes en Cataluña, y en sus publicaciones ya apuntaban la importancia de Barcelona como polo de atracción de la inmigración. A finales de 1998, los marroquíes representaban el 33 % de los extranjeros residentes en Cataluña y el 10.4 % de Barcelona, donde residían oficialmente, en 1996, 3 191, de los cuales, 1 671 estaban en el distrito de *Ciutat Vella* (el 52.3 %). Pero la colonia marroquí no sólo llegó a ser la más numerosa, también es la más antigua de la inmigración procedente de fuera de Europa. Data de los años 60 aunque su flujo creció a partir de los 80, porque, a medida que regularizaban su situación, fueron trayendo a sus familias. Aunque el número de familias marroquíes crece, el perfil preponderante de los inmigrantes parece seguir siendo el de jóvenes solteros.

Las fuentes del Departamento de Estadística del Ayuntamiento de Barcelona reflejan que desde 1987 hasta 1990 se produjo un crecimiento sostenido de los inmigrantes extranjeros, que se interrumpe brusca y sensiblemente en 1991 (al pasar de 14 962 a 8 746 inmigrantes para toda Barcelona; *Ciutat Vella* pasa de 1 161 a 541). No obstante, el crecimiento se restablece y recupera en 1992. Esto se explica por la celebración de los Juegos Olímpicos en Barcelona y la Exposición Universal de Sevilla de aquel mismo año, una de cuyas medidas de seguridad fue el fuerte control fronterizo. Tres años después, en 1995, la ciudad de Barcelona ya había recibido oficialmente 19 708 inmigrantes extranjeros, lo que –en

⁵ Algo parecido a lo ocurrido con el barrio de Kreuzberg, en Berlín, donde hasta hace algunos años vivían los inmigrantes turcos, artistas, *squatters*, pero, tras caer el muro, es el barrio de moda entre la alta burguesía berlinesa.

teoría—constituía la cifra más alta de los últimos nueve años y posiblemente de la historia de la ciudad (siempre referido a extranjeros). Con todo, hay que relativizar estas cifras porque el distrito atraía, posiblemente más que ningún otro, un gran número de inmigrantes sin papeles. La sedimentación registrada por las estadísticas oficiales está alejada de la real, porque la indocumentación obliga al inmigrante a moverse para no ser detectado, a no ser que se quiera quedar sedimentado en las cifras de los indocumentados expulsados de España.

Una primera lectura apunta a que la *Ciutat Vella* no sólo pierde población autóctona sino que, además, recibe mayoritariamente extranjeros. Ya en 1996 fue el distrito de Barcelona donde más africanos y asiáticos se empadronaron; la cifra, por oficial, debe estar lejos de la realidad. Las Asociaciones de Vecinos de los cuatro barrios mantenían, a fines de los años 90, que la cifra no bajaba de los 14 000 inmigrantes extracomunitarios (el 16.7 % de los habitantes de *Ciutat Vella*). Los extranjeros latinoamericanos, africanos y asiáticos establecidos en Barcelona legalmente rondan la cifra de los 100 000, un tercio de los cuales reside en *Ciutat Vella*, y eso que dichos datos oficiales, insisto, están lejos de reflejar los números reales de indocumentados. Algunas cifras para el conjunto de Barcelona son bastante significativas, pues nos muestran el número de inmigrantes procedentes de cada país: Ecuador, 14 144; Colombia, 1 700; Perú, 7 550; Argentina, 3 902; República Dominicana, 4 254; Marruecos, 6 846; Pakistán, 3 602; Filipinas, 3 450.

Esta evolución estadística apuntaba ya al hecho de que tanto en España, en general, como en Barcelona, en particular, el peso de la población inmigrante y de origen inmigrante acabó siendo finalmente importante, lo cual redundará, indudablemente, en el uso del espacio urbano. Sin embargo, una importante cuestión al respecto es la sensibilidad que pueda tener o no la planeación urbana de Barcelona hacia la multiculturalidad. Una cuestión que, no hay que perder de vista, enlaza con lo que está sucediendo en la ciudad de Barcelona en general y que, a decir de Félix de Azúa, es una tragedia:

Barcelona, que había emprendido una senda de regeneración bien dirigida por técnicos capacitados, ha caído en los últimos años en un oportunismo de aficionados sin formación alguna que la está destruyendo como ciudad civilizada [...]. Curiosamente, los ciudadanos de Barcelona, ciudad cada vez más levantina, es decir, sucia, ruidosa, ineficaz y jaranera, adoran su

ciudad y la tienen por la más homérica de las creaciones, de manera que sus municipios no tienen que hacer absolutamente nada para contentar a una población que vive en el éxtasis (Azúa 2009).

LAS HUELLAS DE LA ETNODIVERSIDAD EN LA VIEJA BARCELONA

La UE está conociendo un doble proceso de integración social en un mismo espacio, la de los ciudadanos comunitarios y la de los inmigrantes (Geddes 2000). Un proceso que, tal como lo señala Carens (2000), no es nada fácil al surgir problemas jurídicos, sociales, étnicos, políticos, etc. De hecho, los ciudadanos de la UE en general rechazan al inmigrante. Y es que ese “miedo” al migrante-extranjero no es nuevo (Duplás, *et al.* 1996). Incluso en los últimos años hubo una utilización política del miedo al extranjero, con discursos xenófobos y el auge de partidos políticos de ultraderecha en Francia (Jean-Marie Le Pen) o Austria (el Partido Liberal de Jörg Haider logró un 27 % de votos en 1999). Países como España, cuando sólo tenían un 3 % de población inmigrante, conocieron estallidos de violencia racista y xenófoba como los enfrentamientos en El Ejido (Almería) o en Cataluña. Y es que para algunos analistas, la inseguridad en las ciudades y la elevación de los índices de delincuencia está asociada con los inmigrantes indocumentados.

La pluralidad y concentración étnica sigue siendo parte de la realidad del distrito de *Ciutat Vella* en el 2009. Todo un “multiverso” sociocultural donde la presencia del inmigrante extranjero se manifiesta en comercios, en plazas, escuelas, mezquitas, restaurantes, etc. Especialmente en los barrios del Casc Antic y Raval (Alonso 2001). Su origen –ya lo vimos– está en el aluvión migratorio de extranjeros posterior a 1986, diferente del anterior “aluvión” que tuvo como protagonistas a inmigrantes de otras regiones españolas en los años 40, 50 y 60. Por tanto, la actual pluriculturalidad vincula tanto a otros españoles no catalanes: andaluces, extremeños, aragoneses, gallegos, como a extranjeros extracomunitarios: ecuatorianos, marroquíes, colombianos, peruanos, dominicanos, filipinos, argentinos, como a otros ciudadanos de la UE: alemanes, franceses, italianos, rumanos, búlgaros.

Esta diversidad étnica se puede observar en importantes tramos de algunas calles de estos barrios como Calders o Princesa (Casco Antiguo) u Hospital (Raval). Esas calles ofrecen imágenes urbanas netamente “extranjeras”, o, lo que es lo mismo, *contienen* la vida social de los inmigrantes.

Su presencia y la imagen que proyectan, a los ojos de los barceloneses o españoles, hablan de formas de vida social exóticas por diferentes, hablan de nuevas formas de socialización, obviamente públicas, y también de nuevas fronteras culturales en el interior de los barrios. La nueva realidad tiene comportamientos diferentes (destilados) que crean situaciones socioculturales inéditas.

Eso permite hablar de diferentes “fachadas”, revestimientos simbólicos o sedimentaciones que son la cara visible, tanto de los comercios como de la vida social pública de los inmigrantes; pero también presencias, confluencias y destilaciones públicas que pueden captarse si el observador se sumerge en la cotidianidad de esas calles. Me refiero a los distintos estilos de vida, hábitos y comportamientos públicos de los inmigrantes en la *Ciutat Vella* de Barcelona que se captan etnográficamente. A este respecto, el reto metodológico al que nos enfrentamos los antropólogos urbanos es, en palabras de Manuel Delgado (1999), “desfragmentar” sobre el terreno “una sociedad de transeúntes”, que circulan por las calles de un distrito característico.⁶

El análisis de las formas o rasgos culturales de las costumbres y comportamientos cotidianos de los inmigrantes en Barcelona, tanto en su expresión de sedimentos como de destilaciones, obliga a focalizar un conjunto de lugares reales o simbólicos (Ford 1993). El lugar o lugares donde se manifiesta lo cultural estarían caracterizados por la acentuación de lo heterogéneo, híbrido, nuevas fragmentaciones, dispersión y reconstitución de conjuntos culturales muchas veces precarios (*ibid.*: 108). La ciudad y sus espacios le imponen al inmigrante ciertas dinámicas de comportamiento, aunque el inmigrante se puede relacionar por medio de comportamientos inéditos con los espacios urbanos y con los edificios y hogares tal como los encuentra, siempre entre los puntos de referencia colectivos y las marcas individuales, a decir de Marc Augé (2007: 78).

Los distintos “barrios” (palabra de origen árabe) del distrito han visto proliferar diferentes tiendas de alimentos y de productos exóticos. Tienen anuncios luminosos o letreros escritos en el alfabeto árabe, con sus dependientes vestidos a la manera tradicional de sus regiones de origen. Hay carnicerías donde se vende la carne del ganado sacrificado por el

⁶ Porque, huelga decirlo, serían muy valiosas aquellas investigaciones que generaran conocimiento sobre el uso del espacio interior o vida privada de las viviendas u otros espacios de estos inmigrantes.

rito musulmán; en este caso, suelen estar regentadas tanto por pakistaníes como por marroquíes. Hay minisupermercados donde se venden alimentos latinoamericanos, asiáticos o africanos; tiendas de marroquinería y alfombras, de baratijas y electrodomésticos manufacturados por las fábricas de los “tigres asiáticos” del Pacífico: China, Taiwán, Indonesia. Locutorios donde se puede chatear, llamar por vía computarizada (*Skype*) o en videoconferencias a la República Dominicana o al Pakistán, a Marruecos, Colombia o Filipinas. Pueden escucharse lenguas y acentos de medio mundo. También hay salas para la oración (mezquitas de barrio) y otras prácticas religiosas de los musulmanes, especialmente marroquíes (Alonso 2001, 2002). Todo ello habla de reactivación del tejido comercial, incluidos negocios de propietarios barceloneses que resucitaron con el consumo de los inmigrantes, o iglesias católicas, que, de la mano de creyentes filipinos, ahora están abarrotadas a la hora de las misas.

Un colectivo que en los últimos años ha ganado protagonismo en el Distrito es el de los dominicanos. Ellos han abierto tiendas de comestibles (abarrotes), peluquerías, bares-restaurantes o locutorios. Su estilo de vida de tradición caribeña es radicalmente diferente al de los marroquíes o pakistaníes. Mientras la mujer musulmana que viste a la manera tradicional lleva largas túnicas hasta los tobillos, *hiyab* o *shador* (pañuelo) en la cabeza, sin negar que otras visten “a-la-occidental”, muchas mujeres dominicanas (afros o mulatas) visten prendas ajustadas al cuerpo o con minifaldas cuando hace calor, vestimenta impensable entre las musulmanas. En *Ciutat Vella* coexisten *prácticas culturales* totalmente opuestas de cómo debe vestirse y comportarse en público una mujer, pero que a su vez nada tienen que ver con la tradición barcelonesa o europea. Al interaccionar y cruzarse en las calles, estas personas redimensionan el concepto de frontera cultural, al someterlas a la presión del contacto interétnico, la transculturación y la transformación identitaria. Pero, sobre todo, al aproximarlas.

El caso de dominicanos y marroquíes que conviven como vecinos muestra lo contradictoria que puede llegar a ser la interacción de dos colectivos que están culturalmente alejados. De hecho, ha habido conflictos ante el choque de valores y las consiguientes percepciones “distorsionadas” que han propiciado acciones “molestas”. Me refiero a que alguna vez hubo enfrentamientos callejeros entre dominicanos y marroquíes por algún comportamiento “irrespetuoso” de estos últimos con

las mujeres dominicanas.⁷ Estos conflictos pertenecen a la dimensión de destilamiento de comportamientos, aquellos que fluyen cotidianamente, erosionando y sedimentando rencores y conflictos en la memoria de los individuos de los distintos grupos, en forma de valores y actitudes discriminatorias. Estos rasgos culturales negativos o conflictivos forman parte de la etnodiversidad y nos hablan de la coexistencia flexible o (va)porosa de fronteras culturales.

Finalmente, la sociedad española, catalana o barcelonesa impone nuevos límites (fronteras) a la acción social de los inmigrantes, uno de cuyos efectos es la proyección de una imagen referencial (estereotipada si se quiere), que determina implícitamente cómo deben ser o actuar los inmigrantes. Estos límites de los que hablo adquieren la forma de valores, leyes jurídicas, costumbres locales, etc., y, sin duda, moldean tanto el comportamiento de los autóctonos como de los inmigrantes, hasta el punto de orientar las inevitables mutaciones o transformaciones socioculturales (por mestizaje, aculturación, alienación, por voluntad propia y razonada, etc.) en los hábitos, en el *éthos* o en los fundamentos identitarios de estos inmigrantes.⁸ Una expresión de esta dimensión vendría dada por el preponderante sistema capitalista, en su expresión barcelonesa, que dificulta ciertas formas de relación social (por ejemplo, en el mercado laboral) y fomenta otras, como el consumismo, que para muchos inmigrantes norteafricanos había sido hasta ahora un hábito desconocido. La imagen que se desprende de este escenario es un trabajador sin contrato, barato y dócil, y un consumidor pasivo, que paga una renta alta por un departamento en malas condiciones o que compra en un barrio cuyo tejido comercial estaba decaído y él está ayudando a revitalizar. Si esta opresiva realidad se sedimentara, sería trágico para la dignidad de los inmigrantes y para la convivencia intercultural.⁹

⁷ Supongo que Huntington (1997) lo valoraría como un micro dato más para sustentar su controvertida tesis de que la defensa de la identidad cultural es un foco de inestabilidad y está considerada como la causa directa de muchos de los actuales conflictos.

⁸ Véase a Maria-Àngels Roque (ed.) (1997), donde una serie de autores dan una visión del fenómeno identitario circunscrito a la región mediterránea y que contextualizaría a este trabajo.

⁹ Mención aparte merece la minoría de inmigrantes cuyo estilo de vida se asienta en prácticas delictivas, básicamente el narcotráfico a pequeña escala y hurto de carteras o robo de bolsos por tiron sobre todo a turistas o personas indefensas. Estas prácticas se ven beneficiadas por el trazado medieval de las calles, todo un laberinto de callejones, pasajes cubiertos y cruces de calles que facilitan la huida.

DIVERSIDAD ÉTNICA Y TERRITORIALIZACIÓN DE ESPACIOS URBANOS

La presencia de inmigrantes en Europa suele ser problemática porque los otros y su alteridad han sido un problema secular para la civilización occidental (Delacampagne 1983; Duplá *et al.* 1996). Los diferentes patrones de conducta de los inmigrantes suelen amoldarse y coexistir, mientras no haya una fricción grave, porque la estructura policial y normativo-jurídica local en Europa tiene un gran poder de disuasión. Paralelamente, la multiculturalidad, o incluso el multiculturalismo (su expresión política), es una experiencia nueva, cotidiana y totalmente real en *Ciutat Vella*. Máxime ahora que en España se han producido debates sobre la multiculturalidad que, para algunos, un tanto a la estela de Sartori (2001), es el cáncer de la democracia y la sociedad.¹⁰ Todas estas circunstancias hacen de la *Ciutat Vella* un escenario de análisis complejo. La misma complejidad que le resulta incómoda a políticos y autoridades locales, aunque sólo reconozcan que le temen a la posibilidad de que estos barrios se conviertan en un gueto de inmigrantes, que esa etnodiversidad genere “incomunicación” y ésta se traduzca en marginación: espacios urbanos que la mayoría de la población evita. Y es que el distrito, aunque hace años tuvo que cargar con el estereotipo de degradado y marginal, ahora debe cargar con el de zona de residencia de inmigrantes extranjeros “tercermundistas” (en un sentido peyorativo).¹¹

La *Ciutat Vella* de Barcelona, por lo planteado hasta aquí, por sus características urbanas y porque los barceloneses llevaban décadas abandonándola, aparece como el espacio “predestinado” para que se asentaran los colectivos de inmigrantes urbanos (muy diferentes a los del medio rural). Ya se dijo que un número importante de viviendas estaban degradadas, tenían las rentas congeladas porque sus ocupantes llevaban lustros ocupándolas y los propietarios no querían o no tenían para invertir en su mantenimiento. Pero los inmigrantes, generalmente con problemas para rentar una casa, comenzaron a pagar rentas inima-

¹⁰ Cf. los artículos de Mikel Azurmendi, “Democracia y cultura” (23-2-2002), José María Ridaó, “El oscurantismo reverenciado” (24-2-2002), y Hermann Tertsch, “Corrección política insensata” (24-2-2002). Todos ellos publicados en el diario El País (dirección electrónica: <<http://www.elpais.es>>).

¹¹ Tanto el concepto como las palabras “Tercer Mundo” o “tercermundista” tienen actualmente una connotación peyorativa. En otro tiempo pudieron ser categorías con poder heurístico (véase a Worsley 1974); ahora, lo dudo.

ginables por unos departamentos en mal estado que nadie más quería. La infraestructura degradada tenía aparejada molestias de goteras, humedades, instalaciones inservibles y obsoletas (no contemplaban conductos para el agua caliente), etc. Acaso por esto, una parte de las viviendas sociales de nueva construcción han sido otorgadas a inmigrantes. Sin embargo, la mayoría de los inmigrantes no comunitarios rentó o sigue rentando departamentos en pésimas condiciones, incluso en edificios que amenazan ruina, a precios exorbitados.

Las diferentes comunidades de inmigrantes residentes en la *Ciutat Vella* producen cotidianamente distintos aportes para el proceso de destilación y sedimentación sociocultural. En otro lugar (Alonso 2000) hablé de la huella que éstos le imprimen a los barrios, distinguiendo básicamente dos: 1) La dimensión material y “estética”, que viene dada principalmente por las fachadas de los comercios o tiendas creados por ellos, y 2) los hábitos articulados en itinerarios por las calles. Los primeros son ejemplos de sedimentos, como las mezquitas de barrio¹² u oratorios (al menos cuatro en *Ciutat Vella*), donde se reúnen a orar los musulmanes, especialmente los viernes, hasta las tiendas con su estética propia: tipografía, diseño, colores, elementos de reclamo publicitario, etc. Los segundos son ejemplos de destilaciones, como las horas de ocio que se muestran públicamente en las plazas de los barrios, formas grupales que se evaporan con la caída del sol. Desde una perspectiva estereoscópica, ambas dimensiones proyectarían la imagen del (o lo) inmigrante que se ha ido sedimentando en *Ciutat Vella*.

La coexistencia de inmigrantes de diferentes culturas en un mismo espacio compartido y construido habla de distintas formas de comportamientos, actitudes, creencias, gestos, habilidades, etc., que se van haciendo “vecinas” o, tal vez, “familiares”. Y cada uno de los colectivos de inmigrantes, no necesariamente homogéneos, genera un discurso social que circula sus propias imágenes. Vehiculan sus nociones, étnica o culturalmente codificadas, de aspectos tan fundamentales de cualquier vida humana como lo son la intimidad, la amistad, el recato en el trato, los compromisos, el honor, los vecinos barceloneses, etc. Sea como fuere, esta coexistencia y pugna entre discursos y comportamientos humanos es

¹² La mezquita de barrio, como prefiero llamar a estos oratorios, desempeña un papel importante porque la religión islámica es una institución vertebradora de la sociedad musulmana, con una fuerza social tal, que mediatiza poderosamente tanto las conductas como la percepción de la realidad social entre los magrebíes y pakistaníes.

lo que le da identidad a un espacio urbano y lo territorializa: lo asocian a determinado grupo, el de los inmigrantes que son un grupo etnodiverso.

Esta destilación social y sedimentación cultural, en cuya dialéctica y estructura no podemos profundizar ahora, producen etnodiversidad, y el contacto inédito de frentes (fronteras) culturales, una serie de fenómenos difíciles de aprehender. Ahora bien, este mecanismo, simplificado aquí, es el que en parte explica las imágenes contradictorias, confusas, estereotipadas o “idealizadas” que de los inmigrantes posee la gran mayoría de habitantes de *Ciutat Vella*, y viceversa. También explica lo que propone Manuel Delgado: lo que denominamos *inmigrante* no es una figura objetiva, sino más bien un “personaje imaginario”. O sea, “es cierto que hay inmigrantes, pero lo que hace de alguien un *inmigrante* no es una cualidad, sino un atributo, y un atributo que le es aplicado desde fuera, a la manera de un estigma y un principio denegatorio” (1998: 33). Todo atributo o cualidad atribuida a un inmigrante nace de un sedimento imaginario, de un sentido coagulado (Alonso 2002). Dicho con los términos del idioma teórico que estamos manejando, nace de la compleja dialéctica entre sedimentos y destilaciones socioculturales. Ahora, el extraño, el extranjero, el bárbaro por antonomasia es el inmigrante.

Las inercias socioculturales como rutinas, hábitos, costumbres, prácticas (ritualizadas o no) fluyen en la vida cotidiana con el referente de todo tipo de instituciones. Como si una veleta mental sensible a las distintas dimensiones socioculturales orientara la acción de los individuos, éstos se mueven entre “sus” tiendas, sus paisanos y sus espacios étnicos no sólo fluidamente, sino con la consistencia de una destilación. Son los tiempos líquidos de Bauman (2008), las interacciones destilan la existencia, pero también la sedimentan en visiones del mundo, mentalidades, valores. Las interacciones de la vida cotidiana proyectan una imagen de los inmigrantes que, a fuerza de repetirse, es la que se va sedimentando tanto en los imaginarios individuales como colectivos. Que unas imágenes se impongan a otras tiene que ver con unos mecanismos o artefactos culturales (Geertz) que aquí no analizaré, o con unos conceptos en los que no profundizaré (como ideología y hegemonía).¹³

¹³ Aunque sí vale la pena tener presente que la hegemonía es esa parte de la ideología dominante que, habiendo contribuido a la creación de la imagen tangible del mundo, está tan aceptada como algo natural, que no se nota que toda esa imagen es ideológica (Comaroff 1992: 29). Aquí cabe decir que las ideas y las ideologías son aprendidas, interiorizadas, usadas y manifestadas por los individuos o grupos. Los tópicos

Tenemos así que sin actores que los construyan, protagonicen, proyecten y mantengan con vida (cultural), no habría territorios ni “fronteras culturales” urbanos, tanto sedimentados como destilados, como tampoco habría actores sociales sin escenarios institucionales o territorios culturales. Todo, en conjunto, levanta una trama simbólica que es la que sustenta artefactos culturales como las fronteras e imágenes hegemónicas, que perfilan y hablan de diferencias y diferentes. La *Ciutat Vella* ofrece muchos de los espacios públicos donde los inmigrantes suelen mostrarse o estar, a diferencia de otros distritos o barrios por los cuales nunca andan. El fluir habitual y cotidiano del inmigrante, las idas y vueltas por el motivo que sea (ir a trabajar, ir a comprar, ir a pasear, ir a visitar a un amigo), son ejemplos de realidades fluyentes y acciones destiladas. Pero también de espacios territorializados, ya sea con acciones destiladas o artefactos sedimentados de su “actual” cultura: neohíbrida, inédita o emergente.

Los lentes categoriales de sedimentación y destilación permiten aludir dimensiones de la vida y la cultura de los inmigrantes que se confunden en medio de la realidad urbana de *Ciutat Vella*. La verdadera función social de algunos “espacios” urbanos, o el sentido real de ciertos territorios urbanos, donde a diario hay “reuniones o presencias públicas” de los inmigrantes, está fuera de la comprensión de los vecinos europeos, pues se trata de espacios socio-simbólicos y no sólo físico-urbanos que, con los inmigrantes, se han transformado en territorios para prácticas “extrañas”, sedimentados y destilados por la etnodiversidad y los contactos interétnicos de catalanes, españoles, rifeños, marroquíes, dominicanos, ecuatorianos, filipinos, pakistaníes y tantos otros. Cada grupo ve una plaza y su mobiliario urbano con otros ojos y lo reinterpretan a su manera (ven otra imagen; se forman otras imágenes) y construyen su propio territorio (colonizado por su imaginario) en medio del espacio compartido. Estos territorios urbanos están contruidos con imágenes y palabras, con metáforas, con presencias y gestos, con actos y comportamientos; están atravesados por una maraña de fronteras étnicas y puertas/senderos culturales, a las que aún es prematuro dar un significado sedimentado (sólo podemos hablar de significados que fluyen y se están destilando).

sobre los inmigrantes ofrecen un buen ejemplo de ideas y de ideologías que hacen de matriz a esas ideas. Pero también los *habitus* (Bourdieu), comportamientos habituales y costumbres que están orientados por ideas e ideologías y por elementos culturales sedimentados y destilados que en algún momento se hicieron hegemónicos.

Esos espacios, territorios, comportamientos y experiencias se retroalimentan dialécticamente a través de mecanismos cuyo secreto guarda el cerebro o la memoria biográfica de cada individuo. Porque el individuo reviste de sentido esos espacios urbanos por medio de operaciones cognitivas que son indisociables del grupo y la cultura. Por medio de la producción de sentido, se hacen familiares para los inmigrantes las calles con sus comercios o vecinos. Los distintos espacios se hacen franqueables y los actores que hay en ellos se hacen “próximos”, porque los espacios se territorializan y los actores que territorializan son identificados/clasificados étnicamente como próximos o extraños.

El comercio étnico es un importante símbolo territorial. Una tienda con cartel en árabe se hace franqueable para el comprador que se identifica con ella en medio de una calle; otras veces no saben leer en árabe, muchas mujeres y hombres marroquíes son analfabetos, pero identifican por otros medios que ese comercio es de paisanos. Sin olvidar que la religión musulmana obliga a sus practicantes a consumir carne sacrificada de una manera determinada, siguiendo el ritual preceptivo que establece un correcto desangrado del animal, de ello se entiende la “proliferación” de carnicerías dirigidas a los consumidores musulmanes, más que otros tipos de comercios, porque la mayoría de productos alimenticios los pueden adquirir en las tiendas tradicionales. Asimismo, hay tiendas pakistaníes con una dimensión competitiva característica, porque mantienen horarios más amplios que los otros comercios de alimentos, aunque su oferta sea básicamente la misma. Rompen las fronteras horarias tradicionales de apertura pública de un negocio. Uno puede comprar agua o tomates a las 11 de la noche, o incluso a la una de la madrugada, y esto es otra frontera cultural/capitalista: las tiendas de pakistaníes cierran tarde.

La capacidad de producir sentido social y territorial que tienen algunos comercios de inmigrantes estriba en que no sólo son un referente comercial, sino también de reunión y encuentro entre compatriotas. El local comercial y el “trozo” de calle de la que forma parte son referencias del territorio étnico. Cuando los marroquíes hablan en la carnicería (*halal*) o en una cafetería, y los dominicanos, por fuera de una frutería o en la peluquería, es obvio que están interactuando socialmente. Están destilando vida social del grupo étnico y, formalmente, del barrio o la calle concreta, transformándolos en territorios familiares ante los ojos de otros. O, lo que resulta menos obvio, están destilando y sedimentando

imágenes culturales propias y públicas, presencias cargadas de un sentido de apropiación espontánea de ese “su” territorio o barrio. La suma de las apropiaciones de todos los inmigrantes produce un territorio multicultural o transcultural, donde algunas fronteras chocan, otras ceden, otras se desvanecen y otras nuevas se construyen. Pero son los niños de diferente adscripción étnico-identitaria los que pulverizan las fronteras étnico-culturales y gestan nuevos artefactos culturales cuando juegan: nuevas fronteras, prácticas diferenciadoras y conceptos híbridos. Y, sobre todo, encarnan nuevos actores socioculturales.

CONCLUYENDO: DESTILACIONES Y SEDIMENTOS CULTURALES

Diferentes ciudades de la UE o del mundo tienen barrios multiculturales (Borja y Castells 1997; Castells 1999a; Appadurai 2001; Bauman 2004, 2008; Wacquant 2007). Países como Francia, Reino Unido, Holanda, Alemania, etc., o, lo que es más exacto, ciertos barrios de París, Marsella, Londres, Ámsterdam, Berlín o Hamburgo, como consecuencia de décadas de inmigración, se han tornado sociedades multiculturales: los distintos flujos de inmigrantes han acabado por emerger en forma de minorías étnicas con varias generaciones. Borja y Castells (1997) ven que las ciudades europeas siguen, en buena medida, el camino de segregación urbana de las minorías étnicas característico de las metrópolis norteamericanas. Aunque la forma espacial de la segregación urbana en Europa occidental tiene sus especificidades, ya que las minorías tienden a concentrarse en el centro urbano, como en el caso de Barcelona.

Una primera conclusión de los análisis anteriores apunta a que la realidad urbana de *Ciutat Vella*, por sus características arquitectónicas y dinámica de población, atrajo a inmigrantes procedentes de decenas de países. Esto desencadenó una serie de procesos de transformación que comenzó a cambiar la realidad urbana del distrito, incluyendo diferentes formas socioculturales como vecinos, comercios, calles u otros *artefactos*. Esos distintos procesos que le dan vida a esa realidad, y que aquí describimos principalmente con las categorías de *sedimentación* y *destilación*, tienen en los vecinos (inmigrantes incluidos) un (f)actor fundamental. La etnodiversidad de origen migratorio y los consecuentes contactos interétnicos han transformado a la *Ciutat Vella* en un espacio multicultural y, por tanto, complejo, porque los distintos actores sociales y sus *artefactos culturales* tienen diferentes funciones, usos, significados y sentidos.

Esto nos habla ya de un territorio fragmentado, un verdadero archipiélago de diferencias étnicas y culturales que, por fuerza, debe engendrar, no sólo fronteras internas, también espacios de interacción o intersección de intereses y, todo lo contrario, espacios aislados a los que podríamos denominar guetos. Y una ironía es que todavía hay tanto en el barrio Gótico como en el Casco Antiguo restos, huellas o sedimentos de la antigua y medieval judería (gueto de Barcelona).

La experiencia de *Ciutat Vella* parece un avance del futuro que se avecina: la ciudad de Barcelona, en el siglo XXI, será más multiétnica (multicultural) o etnodiversa de lo que es ahora. Aunque queda lejos, a mi modo de ver, la posibilidad de desarrollar un urbanismo y una arquitectura con voluntad de incorporar esta diversidad cultural de los inmigrantes. Asimismo, la realidad que emerge no es superficial y va más allá de la construcción iconográfica de las tiendas de los inmigrantes, aunque éste sea uno de los sedimentos más visibles; anuncios y publicidad diseñados según sus códigos estéticos, dirigidos a una percepción y recepción étnicamente específica, con sus códigos comunicacionales propios: marroquíes, pakistaníes, dominicanos, ecuatorianos.

Esta iconografía cultural y simbólica urbana de la que habla Canclini, y la consiguiente escenografía social, con dominicanas que visten con aire caribeño y mujeres marroquíes que visten con vestimentas propias de las sociedades musulmanas del Mediterráneo, generan imágenes que, por derecho propio, retratan a la actual Barcelona. Sin olvidar otros elementos constitutivos no visuales como los olores a especias que no pertenecen (de momento) a la cocina catalana y española: ya hay un restaurante que fusiona la comida catalana y árabe de nombre "L'ou com balla" cerca del museo Picasso. Está también la música que escapa de las casas como las cumbias y el merengue caribeños o el raï magrebí, y tantos otros elementos más que, en conjunto, están creando a los barrios de *Ciutat Vella* una nueva identidad, una nueva imagen, que sigue fluyendo y reconstruyéndose en clave multiétnica.

Paradójicamente, algunas de estas imágenes sólo pueden equipararse no con las que existen en otros distritos de Barcelona, sino con las que encontramos en el barrio de Lavapiés, en Madrid, o en el distrito XVIII de París, en el barrio (de los musulmanes) de Barbés-Rochechouart. Y ésta, acaso, es la imagen más perturbadora que los inmigrantes están destilando y sedimentando en esos barrios de Barcelona: la de una multiculturalidad que hunde sus raíces en África, Latinoamérica o Asia,

pero que florece y fructifica en las ciudades europeas. Es el lado *e* de *étnico*, y no de *electrónico* o *económico*, del proceso de globalización y su sedimentación en unos barrios barceloneses.

Esta realidad nos recuerda que existen diferentes cosmovisiones, valores y estilos de vida. Borja y Castells (1997) defienden que la pluriétnicidad y la multiculturalidad son fuente de riqueza económica y cultural para las sociedades urbanas. Desde esta perspectiva, el distrito de *Ciutat Vella*, tras la designación de Barcelona como sede Olímpica, no sólo mejoró gran parte de su infraestructura y con ello, las condiciones de vida, sino que se enriqueció con el crecimiento de la etnodiversidad traída por los inmigrantes, sin negar con ello la fricción y el conflicto cultural, máxime en un entorno nacionalista –catalán– que exige proteger su cultura y sus señas de identidad como nación.

La negociación identitaria es un instrumento de doble filo en el contexto de Barcelona debido, evidentemente, a los poderosos intereses del nacionalismo catalán y su peculiar proyecto político e ideológico de lo que debe ser la futura sociedad catalana (Alonso 2002). Sólo que en este contexto, el factor inmigración juega en contra de los nacionalismos conservadores, por algo que señalan Borja y Castells (1997) para otras ciudades europeas: lo que realmente está ocurriendo es la transformación creciente de la composición étnica de las sociedades europeas, a partir de los inmigrantes importados durante el período de alto crecimiento económico en los años sesenta, pues las tasas de fecundidad de los extranjeros son muy superiores a las de las poblaciones de los países europeos de residencia. Evidentemente, España y Barcelona experimentaron treinta años después ese fenómeno que en otras partes de Europa se conoció en los años 60.

Ciutat Vella, con estas interrelaciones y contactos, hace de matriz para la gestación y aparición de un “individuo multicultural”, que pudiera ser del que hablaba Finkelkraut (1990). El individuo multicultural de la Barcelona post-olímpica es producto de los fenómenos migratorio y globalizador, pero también de la atmósfera artificial y manipulada del nacionalismo catalán radical, con sus leyes de sobreprotección cultural claramente discriminatorias en política educativa, que son un importante factor modelador de carácter local. Ya Eidheim señalaba que “la organización potencial de las identidades étnicas está condicionada a las circunstancias locales” (1976: 74). Existe una catalanización de los

inmigrantes, sobre todo de su lengua de interacción pública, y la multiculturalidad se ve modelada por este hecho.

Sea como fuere, en estos barrios de Barcelona está “naciendo” un inédito ciudadano barcelonés, catalán, español o europeo con raíces en América, África o Asia; un “ser mixto” perteneciente a “grupos de frontera” cultural, por utilizar los conceptos del sociólogo Kebir Sabar (1996). Y aunque ésta es una experiencia que encontramos en otras ciudades europeas o en otros continentes, en Barcelona hay elementos originales y distintos. Ejemplo de ello son los niños marroquíes de origen berebere que son bilingües en sus países de origen, y al llegar a Barcelona se encuentran en un contexto sociocultural también bilingüe. De este modo, en sus casas hablan algún dialecto berebere, en la calle algún dialecto árabe de Marruecos, en la escuela catalán y castellano más inglés, y en actividades extra académicas aprenden árabe clásico (el del Corán). Ellos encarnan la mejor metáfora de la multiculturalidad en tiempos de globalización en una misma persona, en un mismo actor social, con sus pros y contras (Alonso 1997, 2002).

Los nuevos actores multiculturales o la implantación de la etnodiversidad hablan ya de que en el corazón de Barcelona puede estarse produciendo un proceso de segregación urbana en clave socioeconómica y étnica, especialmente en significativos sectores del distrito de *Ciutat Vella*. Distintos autores (Fernández 1965, Bernard 1976, Schmitter 1984) ya señalaron que una consecuencia de la inmigración puede ser la formación de minorías étnicas y su concentración en barrios. De ahí a la afloración de guetos no hay más que un paso; lo que Susana Devalle (1999) denomina el proceso de “guetización” y la aparición del “barrio extranjero”. Sin embargo, esta tendencia hacia la segregación o hacia la “guetización”, según Touraine (1998), es una constante en la historia urbana, pues en gran número de casos somos más bien habitantes y no ciudadanos: gente que vive en un barrio, en un distrito, en un territorio, en un edificio, etc.

El surgimiento de un gueto de fronteras porosas, flexibles y simbólicas, heterogéneo étnicamente porque está compuesto por inmigrantes, es un hecho real. Estas fronteras difíciles de establecer se deben a que el gueto se manifiesta en la dimensión de *destilamiento* más que de *sedimento*. Este proceso de “guetización” es paralelo al de la estigmatización de colectivos de inmigrantes: cuando la sociedad circundante expresa su xenofobia y racismo marcando al inmigrante con un estigma, al referirse

a ellos con términos despectivos como sudaca, moro o negros, se están levantando los muros simbólicos del gueto. Se produce el encierro simbólico, pero eficaz, tras el muro de la discriminación. De hecho la *Ciutat Vella*, como conjunto de barrios, está estigmatizada por los prejuicios de los barceloneses de otros distritos.

Pero si la tendencia a centrar nuestra vida en un espacio concreto de la ciudad puede ser un fenómeno que puede explicarse por la propia lógica de la estructura y dinámicas urbanas, no es menos cierto que todo grupo étnico inmigrante tiende a utilizar su concentración en barrios, cuando se dan las circunstancias para ello, como un mecanismo de protección, solidaridad y afirmación de su especificidad. Si la diferencia entre un territorio multicultural y un archipiélago de culturas no queda clara, la diferencia entre un mosaico de minorías étnicas y un mosaico de guetos étnicos tampoco, aunque en medio serpentean las más inimaginables fronteras socioculturales, a veces infranqueables y otras veces (va)porosas, o las identidades fruto de bricolajes inconclusos, transculturaciones experimentales y roces inéditos. Por eso Wacquant (2007) habla de hipergueto, marginalidad y exclusión.

Otro efecto de la sedimentación de la multiculturalidad en los barrios de una ciudad, complementario de la formación de minorías étnicas, es el doble proceso de segregación urbana (Fernández 1965): por un lado, de las minorías étnicas con respecto al grupo étnico dominante; por otro lado, de las distintas minorías étnicas entre ellas. Esto lo observamos en *Ciutat Vella*, cuando una gran parte de la población de Barcelona da por hecho que ese distrito está lleno de extranjeros o cuando dominicanos y pakistaníes no quieren tener nada que ver con los marroquíes. Asimismo, puede propiciar una estratificación del trabajo sobre una base étnica, sentando las bases de su explotación económica: pakistaníes y bengalíes son los que reparten las bombonas (cilindros) de gas en *Ciutat Vella*; hasta hace unos años podíamos encontrar andaluces y sudamericanos en esta ocupación.

El marroquí, en Barcelona, suele estar en el segmento laboral menos cualificado y con menos prestigio social, trabajando en hornos de panadería, de peones en la construcción o de lavaplatos en restaurantes; y esto cuando lograr tener un empleo. Esta realidad de las catacumbas de la economía capitalista se ve agudizada cuando la economía globalizada, separada de la realidad social, se vuelve puramente financiera e ignora a la inmensa mayoría de individuos y sus necesidades. El *crash* asiático

que comenzó en Tailandia en 1997 afectó la economía de varios cientos de millones de personas a lo largo de tres continentes, afectando más gravemente a ciertos colectivos vulnerables, como el de los inmigrantes y las minorías étnicas en Europa occidental. La crisis financiera del 2008 y 2009 ha sido peor, porque además de trabajar en las catacumbas de la economía subterránea, acaban siendo los chivos expiatorios de las crisis económicas y las incertidumbres sociales. Es el precio que deben pagar algunos “diferentes, desiguales y desconectados”, como los ha llamado García Canclini (2004).

Para Touraine, mantener un cierto grado de comunicación o de compatibilidad entre el mundo de la economía y el mundo de las culturas, dentro del marco de una política urbana, pasa por organizar la heterogeneidad. Es decir, organizar, defender y fomentar la comunicación entre gente diferente (Touraine 1998), pues la ciudad segregada es la ciudad de la ruptura de la solidaridad social y, eventualmente, del imperio de la violencia urbana (Borja y Castells 1997). Y éste es el reto al que se tiene que enfrentar el distrito de *Ciutat Vella*, por la nueva realidad urbana que también está modelada por el uso que hacen los inmigrantes de las plazas, calles, edificios o viviendas; de lo contrario, la etnodiversidad y la multiculturalidad quedarán confinadas en un archipiélago de pequeños guetos, o, lo que me parece más peligroso, amplias zonas de la *Ciutat Vella* convertidas en un “bantustán” de inmigrantes, ante la expansión de la atmósfera sociocultural del nacionalismo catalán más excluyente; aún aceptando los distintos tipos de nacionalismo (Delgado 1998). Algo así como un lazareto para los inmigrantes y su peligrosa multiculturalidad, bajo la anuencia de un régimen democrático como el español o el catalán que parecen olvidar, primero, a sus inmigrantes regados por el mundo y, segundo, los actos de discriminación y racismo cada vez más difíciles de ocultar.

REFERENCIAS

ALONSO, GUILLERMO

- 1993 “Religiosidad e identidad bereber”, *Studia Africana*, 4: 131-138
- 1997a “La Construcción de la Identidad Cultural de los Niños Magrebíes. Un Estudio Cualitativo Centrado en el Casc Antic de Barcelona”, *Studia Africana*, 8: 227-29.

- 1997b “La resistencia étnica amazigh (bereber) en el Norte de África”, *África internacional*, 19: 7-20
- 2000 “La revancha de Abel o la reinención de Barcelona”, *Ciudades*, 46: 34-42.
- 2001 *Inmigrantes norteafricanos en la ciudad de Barcelona, España*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- 2002 “Inmigrantes extranjeros en Barcelona”, en: María Eugenia Anguiano y Miguel Hernández (eds.), *Migración internacional e identidades cambiantes*, El Colegio de Michoacán-El Colegio de la Frontera Norte, Zamora: 89-120

APPADURAI, ARJUN

- 2001 *La modernidad desbordada*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

ARAMBURU, MIKEL

- 2002 *Los otros y nosotros. Imágenes del “inmigrante” en Ciutat Vella de Barcelona*, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Madrid.

AUGÉ, MARC

- 2007 *Por una antropología de la movilidad*, Gedisa, Barcelona.

AZÚA FÉLIX, DE

- 1999 *La Invención de Caín*, Alfaguara, Madrid.
- 2009 “Cavilaciones de un viajero”, *El País*, 27-mayo-2009.

BARTH, FREDERIK

- 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México.

BAUMAN, ZYGMUNT

- 2004 *La sociedad sitiada*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 2008 *Tiempos líquidos*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Tusquets, México.

BORJA, JORDI Y MANUEL CASTELLS

- 1997 *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la Información*, Taurus, Madrid.

CARENS, JOSEPH

- 2000 *Culture, citizenship, and community. A contextual exploration of justice as evenhandedness*, Oxford University, Nueva York.

CASTELLS, MANUEL

- 1999a *La era de la información. Economía, sociedad y cultura, Siglo XXI*, México.
 1999b “Identidad, estado, trabajo, tiempo y espacio en la sociedad red: contribución a un debate abierto”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 86: 387-395.

COLECTIVO IOÉ

- 1992 *La immigració estrangera a Catalunya*, Institut Català d'Estudis Mediterranis, Barcelona.
 1994 *Marroquins a Catalunya*, Institut Català d'Estudis Mediterranis, Enciclopèdia Catalana, Barcelona.

COMAROFF, JOHN Y JEAN COMAROFF

- 1992 *Ethnography and the historical imagination*, Westview, Boulder.

DELACAMPAGNE, CHRISTIAN

- 1983 *Racismo y occidente*, Argos Vergara, Barcelona.

DELGADO, MANUEL

- 1998 *Diversitat i integració*, Empúries, Barcelona.
 1999 *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*, Anagrama, Barcelona.

DEPARTAMENTO DE ESTADÍSTICAS DEL AYUNTAMIENTO DE BARCELONA

[en línea] Sitio web: <<http://www.bcn.es/estadistica/catala/dades>>.

DEVALLE, SUSANA

- 1999 “Etnicidad e identidad: usos, deformaciones y realidades”, *Estudios de Asia y África*, 108, XXXIV: 33-50.

DUPLÁ, ANTONIO, PIEDAD FRÍAS E IBAN ZALDÚA

- 1996 *Occidente y el Otro: Una historia de miedo y rechazo*, Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz, Vitoria-Gasteiz.

EIDHEIM, HARALD

- 1976 “Cuando la identidad étnica es un estigma social”, en: Fredrik Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México.

FERNÁNDEZ, EUGENIO

- 1965 *La identidad y la cultura*, Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan.

FINKIELKRAUT, ALAIN

1990 *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona.

FORD, ANÍBAL

1993 “Rodar tierra. Rodar sentido. Entradas en una etnografía del sentido”,
Versión, 3: 107- 128.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR

1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo,
México.

2004 *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Gedisa,
Buenos Aires.

GEDDES, ANDREW

2000 *Immigration and European integration*, Manchester University, Manchester.

HUNTINGTON, SAMUEL P.

1997 *El choque de las civilizaciones*, Paidós, Barcelona.

MONNET, NADJA

2002 *La formación del espacio público. Una mirada etnológica sobre el Casc Antic
de Barcelona*, Catarata, Barcelona.

PATIÑO, ELSA Y JAIME CASTILLO (COMPS.)

2001 *Trabajo y migración*, Universidad Autónoma de Puebla - Red Nacional
de Investigación Urbana, Puebla.

PROMOCIÓ CIUTAT VELLA S. A. (PROCIVESA)

1996 “Ciutat Vella, rehabilitación integral en el centro histórico de Bar-
celona (España)”, Barcelona.

ROQUE, MARIA-ÀNGELS (ED.)

1997 *Identidades y conflictos de valores. Diversidad y mutación social en el Medi-
terráneo*, Icaria, Barcelona.

SABAR, KEBIR

1996 “El «Otro» en el imaginario europeo: El caso de los maghrebíes
en Europa”, en Duplá, Frías y Zaldúa (eds.), *Occidente y el Otro: Una
historia de miedo y rechazo*, Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz, Vitoria-
Gasteiz: 171-203.

SAFA, PATRICIA

- 1995 “La construcción de las imágenes urbanas: El caso de Coyoacán”, *Ciudades*, 27, julio-septiembre: 9-13.

SARTORI, GIOVANNI

- 2001 *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid.

SCHMITTER, BARBARA

- 1984 “Sending states and immigrant minorities: the case of italy”, *Comparative Studies in Society and History*, 26, 2: 325-334.

SOLÉ, CARLOTA (ED.)

- 2001 *El impacto de la inmigración en la economía y en la sociedad receptora*, Anthropos, Barcelona.

SOLÉ, CARLOTA Y ENCARNA HERRERA

- 1991 *Los trabajadores extranjeros en Cataluña: ¿integración o racismo?*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

TOURAINÉ, ALAIN

- 1998 “La transformación de las metrópolis”, Conferencia pronunciada con motivo del “10è aniversari de la Mancomunitat Metropolitana”, Barcelona, 2 febrero 1998.

VIVANCO, FELIP

- 1999 [en línea] “Las entidades alertan del deterioro social en Ciutat Vella”, *La Vanguardia Digital*. Disponible en: <<http://www.lavanguardia.es>> [consultado el 16 de diciembre]>.

WACQUANT, LOÏC

- 2007 *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*, Siglo XXI, Buenos Aires.

WORSLEY, PETER

- 1974 *El tercer mundo*, Siglo XXI, México.

ZAPATA-BARBERO, RICARD

- 2000 “Inmigración e innovación política”, *Migraciones*, 8:13-22.

MULTICULTURALIDAD Y CIUDADANÍA. LOS LATINOAMERICANOS EN OTTAWA, CANADÁ

César Antonio Bello

Latin American Intercultural Consulting

INTRODUCCIÓN

En el mundo globalizado, los movimientos migratorios se han convertido en uno de los factores que impulsan a abrir la discusión sobre el carácter de la nación y la naturaleza del multiculturalismo. En efecto, las migraciones internacionales han creado espacios de encuentro y de intercambio, pero también de competencia y de conflicto entre grupos con diferentes antecedentes culturales.

En diversos países, sobre todo en Europa y Norteamérica, la llegada de miles de inmigrantes procedentes de países del “Tercer Mundo” ha sido acompañada de expresiones de xenofobia y racismo, sobre todo por sectores que ven amenazada su estabilidad y calidad de vida por la llegada de “los otros”, los extranjeros, los extraños. La denominada “lucha contra el terrorismo” ha exacerbado estas expresiones. Esto ocurre también en un contexto actual de repunte de las luchas étnicas y religiosas en todo el mundo: el fortalecimiento de los fundamentalismos religiosos donde los inmigrantes son vistos como una potencial amenaza para la estabilidad política y la seguridad.

Las fronteras abiertas al flujo de capitales tienden a cerrarse ante la llegada de miles de inmigrantes, sin que las medidas adoptadas logren detenerlos. Las ciudades, tanto en Europa como en América del Norte, se tornan cada día en un mosaico multicultural que pone a discusión los proyectos de nación entendidos como una “comunidad imaginada” como culturalmente homogénea (Anderson 1997). De ahí que hoy cobre vigencia la discusión de un modelo de convivencia multicultural, en donde tengan cabida los derechos de las minorías étnicas y religiosas, y

se abran las posibilidades de crear nuevas identidades colectivas a partir de algunos elementos simbólicos, sean vinculados a las pertenencias religiosas, étnicas o de clase.

En el caso de Canadá, la política de inmigración ha estado marcada por la necesidad de poblar su vasto territorio. Hasta los años setenta, se promovió la llegada de inmigrantes blancos. Estas políticas se han venido modificando a lo largo de la historia. Según Jakubowski (1997), existen tres factores que permiten explicar la política de inmigración de Canadá. Éstos son: el deseo de poblar Canadá con inmigrantes blancos, preferentemente de origen británico; factores económicos relacionados con la necesidad de contar con mano de obra; y la necesidad de responder a los acuerdos y compromisos internacionales. La inmigración por motivos humanitarios y de refugio forma parte de los acuerdos de la comunidad internacional que Canadá ha adoptado para regular el ingreso de inmigrantes. No obstante, algunos estudiosos han observado que la selección de refugiados tiene su base en criterios económicos, habilidades para integrarse, créditos educativos y posibilidad de contribuir al desarrollo económico del país (Dauvergne 2005).

En este artículo analizo la experiencia de la migración latinoamericana a Canadá, país que adoptó, desde la década de 1970, al multiculturalismo como uno de los principios rectores de convivencia social y gestión de la diversidad sociocultural.

LOS LATINOAMERICANOS EN CANADÁ

De acuerdo con el censo de 2001, este país tiene una población total de 30 007 094 habitantes. 273 820 son de origen latinoamericano. Ello sin contar con la presencia de los jornaleros procedentes de México y el Caribe que son contratados de manera temporal y que carecen del estatuto de “inmigrantes legalmente admitidos”.

Las grandes oleadas de inmigrantes latinoamericanos comenzaron a llegar a Canadá alrededor de la década de 1970, procedentes de Chile, Argentina, Colombia y posteriormente de El Salvador, Guatemala, Perú y Nicaragua. Su llegada se vincula a las políticas de refugio desarrolladas por Canadá, que se articulan directamente con las situaciones políticas de cada país. Antes de esa fecha, hubo una primera oleada de la década de 1950 a 1960. Se trataba, sin embargo, de inmigrantes provenientes de los países más industrializados del continente: Brasil, Argentina, México,

Venezuela y Uruguay. Esta primera oleada fue producto de la puesta en marcha del Acta de Inmigración de 1952, que privilegiaba la llegada de inmigrantes con vínculos o ancestros europeos (Mata 1985). Así llegaron inmigrantes blancos con fuertes vínculos étnicos y de parentesco con europeos. De ahí que en la primera inmigración haya habido una proporción importante de ítalo-argentinos, polaco-argentinos, alemanes-chilenos, portugueses-brasileños y alemanes-mexicanos. Se trataba generalmente de profesionistas o de trabajadores muy calificados.

En la década de 1970, a raíz de las dictaduras militantes en el casco Sur, ingresó a Canadá una gran cantidad de inmigrantes en calidad de refugiados. El gran arribo masivo comenzó después del golpe de estado de Pinochet en 1973, cuando los disidentes chilenos fueron asesinados y muchos eran perseguidos por los militares. Un factor que contribuyó a la consolidación de la migración chilena fue la presión ejercida por las organizaciones de solidaridad (Simalchik 2004: 53). Tres años más tarde, en 1976, se producía un golpe de estado en Argentina, y ello llevó a la inmigración bajo el estatuto de refugiados. Para la década de 1980, en Perú se viviría una de las guerras civiles más cruentas que motivarían la emigración masiva. En esa década miles de peruanos llegaron a Canadá. Asimismo, llegarían miles provenientes de diversos países de Centroamérica, a causa de las guerras en Nicaragua, Guatemala y El Salvador.

De esta manera, se fue conformando un conglomerado latinoamericano que llegó a Canadá a causa de los golpes militares y las guerras. No obstante, se trata de un conglomerado heterogéneo que conforma, por sí mismo, una comunidad. Mata (*ibid.*) observa incluso que no sólo se trata de los diferentes lugares de origen, pues observa también que el nivel educacional de los refugiados centroamericanos es menor al de los que provienen del Cono Sur. En el caso de los centroamericanos, se trata principalmente de familias con un pasado campesino reciente, son trabajadores no calificados o con menor calificación que los refugiados chilenos y argentinos. Sin embargo, se trata de grupos con un alto nivel de organización y conciencia política.

Así pues, se trata de individuos y familias que conforman una colectividad heterogénea integrada, en primer lugar, por emigrantes que tuvieron que salir de sus países a causa de la represión y la violencia política desatada por las dictaduras militares, las guerras y la violencia en sus países. No obstante, quienes llegan a Canadá desde la década de 1970 no sólo son motivados por los conflictos políticos en sus lugares de origen. En

segundo lugar, están aquellos que emigraron por motivos económicos y que vieron a Canadá como un país en el que podrían elevar su calidad de vida. En tercer lugar, se encuentran las personas de emigración más reciente, que llegaron a Canadá motivados por la violencia social y la inseguridad pública en sus lugares de origen. Éste es el caso de las familias de clase media y alta de México y Venezuela, que buscan en Canadá una vida más segura. Entre ellos se encuentran empresarios, profesionistas, académicos y trabajadores calificados que se han incorporado laboralmente a la industria, al gobierno y al medio académico, así como estudiantes que al culminar sus estudios lograron un puesto de trabajo y se quedaron a hacer de esta tierra su hogar.

Entre los inmigrantes latinoamericanos se encuentran también aquellas personas que se unieron en matrimonio con algún o alguna canadiense y obtuvieron de esta forma su estatus como residentes permanentes, pues la legislación canadiense permite a los inmigrados gestionar la llegada de familiares de primer grado, con base en la Ley de Reunificación Familiar. Por familiar de primer grado se entiende a cónyuge e hijos, siguiendo el modelo de familia nuclear. Hasta hace algunos años, los padres de inmigrantes también podían obtener su residencia de esta manera, siempre y cuando pudieran demostrar ser dependientes económicos del hijo residente permanente o ciudadano canadiense. Esta posibilidad, sin embargo, es cada vez más difícil.

La política de inmigración impulsó la reunificación familiar. A partir de la llamada “Canadian Immigration Act”, proclamada en 1976 y en vigor desde 1978, Canadá regula la inmigración. Esta ley incluye por primera vez la figura de la “reunificación familiar”, en estricta observancia con las obligaciones de derecho internacional contraídas en la Convención Mundial de las Naciones Unidas de 1951 y el protocolo de 1967, relacionado con el estatus de los refugiados (Convención de Ginebra). Es decir, se implanta una política de migración no discriminatoria por color, raza, género o nación de origen de los inmigrantes.

Existen actualmente cuatro categorías básicas para los inmigrantes admitidos en Canadá. La primera clasificación es la reunificación familiar (que incluye la familia nuclear y eventualmente a los padres de los inmigrantes mayores de 60 años y, si están incapacitados de obtener medios para su subsistencia, los menores de 60), la segunda clasificación es la humanitaria (que incluye a los refugiados, perseguidos y a las personas desplazadas por las guerras y conflictos políticos), la tercera

incluye a los inmigrantes independientes y la última se refiere a los familiares asistidos (aquellos que son apoyados económicamente por su familia en Canadá hasta que consigan empleo). Bajo esta normativa, los parientes en primer grado de los inmigrantes pudieron solicitar la residencia permanente y después de un lapso de tres años obtener la ciudadanía canadiense. Luego de conseguir el documento legal –denominado *Landed Immigrant* (inmigrante admitido)–, el inmigrante debe esperar tres años para solicitar que un juez designado por el Ministerio de Ciudadanía e Inmigración Canadiense realice un examen sobre la geografía, historia y cultura político-social canadiense. Dicho examen se presenta en alguno de los dos idiomas oficiales: inglés o francés. Una vez aprobado, el Ministerio informa por escrito su decisión y, de ser positiva, se le otorga la ciudadanía en una ceremonia en la cual se rinde juramento de lealtad a Canadá y a la Reina de Inglaterra, así como de obediencia y observancia de la ley canadiense.¹⁴

En una era de apertura económica, Canadá también impulsó la inversión de capitales extranjeros y en su política inmigratoria dio preferencia a los empresarios dispuestos a invertir más de medio millón de dólares en territorio canadiense. Es de suponer que muchos latinoamericanos debieron haberse acogido a esta posibilidad. Desafortunadamente, esta información es confidencial, por lo que no se puede cuantificar en torno a este sector de inmigrantes.

Todos los latinoamericanos se vinieron a sumar a la presencia previa de inmigrantes procedentes de Jamaica, Trinidad, Tobago y otros países que se habían incorporado a las labores agrícolas, al servicio doméstico, a la industria y al trabajo técnico. Entre miembros de esta población se dieron numerosos casos de personas que lograron ingresar y obtener un grado universitario o técnico que les permitió un ascenso social y económico.

La colectividad latinoamericana cuenta con uno de los crecimientos demográficos más importantes de Canadá. De acuerdo con los datos que maneja la oficina de estadísticas de Canadá, antes de 1961 habían llegado 6 370 inmigrantes originarios de Latinoamérica; una década más tarde (1970), estas cifras casi se triplicaron, ya que ascendieron a 17 410. Entre 1971 y 1980 el crecimiento fue aún más elevado, pues llegaron a 67 470 personas. Dicho incremento coincide con la época del ascenso del militarismo en el Cono Sur. En el decenio que va de 1981 a 1990 arribaron

¹⁴ El requisito del juramento de lealtad a la Reina de Inglaterra no opera en la provincia de Quebec.

106 230 personas quienes, al igual que en los casos anteriores, llegaron en calidad de refugiados políticos, pero ahora provenientes, en su gran mayoría, de El Salvador, Nicaragua y Guatemala.

El flujo migratorio disminuyó entre 1991 y 1996 a 76 335 personas, debido posiblemente a que la emigración política latinoamericana dejó de ser un problema apremiante una vez que las dictaduras militares fueron cayendo una a una. Ya la política de refugio dejó de ser el motivo principal de admisión de nuevos inmigrantes. Actualmente, en Canadá habitan 273 820 personas nacidas en Latinoamérica, quienes, sumadas a las 279 405 procedentes de el Caribe (el dato incluye también a las islas Bermudas), dan la cifra de 523 225 inmigrantes. Se trata, en todos los casos, de inmigrantes que tienen la categoría migratoria de residentes admitidos legalmente. No se contabilizan los indocumentados, ni trabajadores que llegan por temporadas a laborar a los campos agrícolas o a la industria y que son contratados para realizar determinadas labores e ingresan a Canadá con visa de trabajadores temporales.

La inmigración ha sido fundamental para las provincias, como Ontario, que cada año recibe más de 125 000 nuevos inmigrantes (Ministry of Citizenship and Immigration Ontario 2005). Más de la mitad de la población de inmigrantes a Canadá se asienta en dicho estado, mientras que Quebec recibe el 17 % y Columbia Británica, cerca del 16 %. El 80 % de nuevos inmigrantes que llega a Ontario se instala en la gran área de Toronto, por ser un lugar que demanda la incorporación de mano de obra para la industria. Los inmigrantes latinoamericanos se concentran también en estas provincias.

Tan sólo en su capital federal, Ottawa, existen 6 455 personas que se identificaron en el censo de 2001 como originarios de un país de América Central y Sudamérica. Debemos notar que esta cifra contrasta con la población latinoamericana de Montreal, que es del orden de 63 770 personas. Tal concentración se debe, posiblemente, a que Montreal es una ciudad cosmopolita, caracterizada por su concentración de universidades, centros de capacitación y enseñanza, desarrollo de las ciencias y de las artes. Es una ciudad que cuenta con oportunidades educativas y culturales para una gran cantidad de estudiantes. Asimismo, Montreal cuenta con industrias manufactureras y tiene una amplia demanda de servicios. Adicionalmente, es reconocida por la facilidad que tienen los hispano hablantes de aprender el idioma francés. En cambio, la capital federal, Ottawa, es vista como una ciudad de funcionarios de gobierno,

estudiantes universitarios y diplomáticos, y su lengua predominante es el inglés. Sobre Ottawa pesa una visión estereotipada que atrae a los inmigrantes calificados académicamente con miras a incorporarse al servicio público. Toronto, en cambio, es una ciudad industrial que atrae a trabajadores especializados, ingenieros, químicos y otros profesionistas.

LOS LATINOAMERICANOS ANTE EL MULTICULTURALISMO CANADIENSE

Canadá es una nación creada por sucesivas oleadas de inmigrantes y con una enorme complejidad étnica y diversidad cultural. De acuerdo con el folleto “The Daily”, publicado por *Statistics Canada*, el jueves 10 de diciembre del 2002, en el censo del 2001 se contabilizaron más de 100 lenguas habladas entre los canadienses cuya lengua materna es diferente al inglés o al francés. La lista incluye el “chino” (en realidad se trata de hablantes de cantonés, mandarín y otras lenguas chinas, así como el japonés y el coreano), el alemán, el italiano, el ucraniano, el holandés, el polaco, el español, etc, de tal forma que cerca de 5 000 335 personas, que representan uno de cada seis canadienses, declararon que su lengua materna es diferente a las lenguas oficiales de Canadá.

El mismo censo reporta al “chino” como la tercera lengua más hablada en Canadá después del inglés y del francés. El italiano va en cuarto lugar, seguido por el alemán; posteriormente le sigue el punjabi (India y Pakistán) en sexto lugar; el español aparece como la séptima lengua más hablada en Canadá. Si tomamos en cuenta que para 1970 la comunidad latinoamericana era casi inexistente en Canadá, notamos un avance no sólo cuantitativo sino cualitativo. En las principales ciudades canadienses se han creado asociaciones de inmigrantes que tienen por objetivo facilitar la integración de los que llegan. Colaboran con ellos para informarles de oportunidades de trabajo y estudio, les ayudan a regularizar su situación migratoria y, en algunos casos, se agrupan para participar políticamente y conquistar cargos de representación popular, como es el caso de la comunidad ecuatoriana en Toronto.

A la pluralidad cultural representada por los inmigrantes, hay que añadir las minorías nacionales conformadas por Quebec, provincia que concentra a los hablantes de francés, y que son descendientes de uno de los dos “pueblos fundadores” de Canadá. Asimismo, habrá que considerar que casi un millón de personas pertenecen a los pueblos aborígenes, es decir, Indios, Métis e Inuit.

Este complejo “mosaico” ha hecho de Canadá una de las referencias más importantes de la puesta en práctica de las políticas multiculturales. En 1971, por ejemplo, a iniciativa del gobierno del Primer Ministro Pierre Elliot Trudeau, Canadá se convirtió en el primer país en abrazar el multiculturalismo como política oficial. Con ello quedó prohibido y sancionado todo tipo de discriminación hacia las personas y los grupos por motivos de lengua, religión y raza. Actualmente, Canadá es reconocido por la UNESCO como un “modelo” para otros países. Australia y Nueva Zelanda construyen su multiculturalismo siguiendo el ejemplo canadiense.

Con esa base, la política oficial de Canadá reconoce y valora su rica diversidad lingüística, étnica y racial. Además, señala la dirección específica para que el gobierno federal logre la equidad económica, cultural y política de la población del país, con lo que pretende la construcción de una sociedad más incluyente basada en el respeto, la equidad y la plena participación de todos los ciudadanos sin distinción de raza, origen étnico, lengua o religión. Con la Carta Canadiense de Derechos y Libertades de 1982 ratifica estos principios. En concordancia con lo anterior, en 1986 fue promulgada el Acta de Trabajo Equitativo, según la cual se promueve de manera abierta la existencia de oportunidades para el empleo de los inmigrantes y de las denominadas “minorías visibles” a través de cuotas. Esta política se aplica en las dependencias gubernamentales y en las empresas paraestatales, a la vez que se impulsa en la iniciativa privada la adopción de medidas similares.

En 1997, el Departamento de Herencia Cultural Canadiense reestructuró el programa federal multicultural, reenfocando su accionar a tres objetivos: fortalecer la identidad nacional a través de la creación de una sociedad en la cual personas de diferentes orígenes desarrollen un sentido de pertenencia a Canadá; impulsar la participación cívica con el fin de que los ciudadanos se involucren activamente los programas de desarrollo del país, incluyendo la participación política; promover el sentido de justicia social mediante la construcción de una nación que asegure un tratamiento equitativo y justo que respete a las personas de todos los orígenes (Catálogo N- PF3-2/18-2001 del Ministerio de Trabajo Público y Servicios de Gobierno, Canadá 2001).

Es por ello que, algunos autores ubican al multiculturalismo como un símbolo fundador de la nación canadiense, pues:

No se trata solamente de que el multiculturalismo corresponda a las normas sociales canadienses. Más que esto, el multiculturalismo es la quintaesencia del valor canadiense. Constituye un rasgo distintivo de nuestra celebración (no obstante comedida) como pueblo, y nos distingue del melting pot de los Estados Unidos. En tanto que piedra angular del proceso de construcción nacional de Canadá, el multiculturalismo conforma nuestra identidad, nos une en una sociedad diferenciada con una visión nacional y nos alienta como pueblo con un destino (Augie Fleras y Jean Leonard Elliot 1992, citados por Morán 2001: 155-156).

La política multiculturalista llevada a cabo por el gobierno canadiense ha logrado dar frutos. Para mostrar el interés de los inmigrantes por incorporarse a la sociedad canadiense, Kymlicka (2002) señala que jamás las demandas por las clases de inglés como lengua segunda y de francés como lengua segunda han sido más numerosas. Señala también que las tasas de matrimonio interétnico se han incrementado después de la adopción de la política multiculturalista. Muestra el declive general de la endogamia, tanto de los inmigrantes como de sus hijos, así como el incremento en la tasa de aceptación de matrimonios interétnicos. Entre otras cosas, dice que en 1968 el 52 % de los canadienses reprobaba las uniones conyugales entre blancos y negros, pero la opinión se ha transformado desde 1971, pues en 1995 el 81 % de los canadienses apoyaba tales uniones. En comparación, durante ese mismo año, solamente el 40 % de estadounidenses apoyaban este tipo de lazos matrimoniales, sin contar con que el 25 % de ellos estimaba que debería haber una ley que prohibiera este tipo de uniones.

Debemos notar que esta visión romántica del multiculturalismo canadiense contrasta con la posición de Patrick Imbert y otros autores, quienes consideran que la integración de los inmigrantes no es tan sencilla. Imbert plantea que:

El multiculturalismo no siempre propicia la integración, sino genera un vínculo sentimental y folklórico con un pasado que no tiene relación con las demandas y problemas de la nueva sociedad que está enfocada a la tecnología y el mercado y, por lo mismo, necesita de los diferentes talentos de toda su población para competir con éxito a nivel global [...] los inmigrantes están atrapados en un mundo estático, en su nuevo país de elección, por la repetición de discursos tradicionales o de grupos políticos,

no están interesados en tomar en consideración los nuevos paradigmas (Imbert 2000: 66. Traducción propia).

Efectivamente, lo que pude observar a través de mi propia experiencia y en el trabajo de campo es que los latinoamericanos inmigrantes y otras minorías visibles, entre ellos los somalíes, chinos y árabes, han encontrado muchas dificultades para asimilarse a la vida canadiense, al menos en Ottawa. Es común que los integrantes de las minorías visibles sean vistos como “inmigrantes” es decir, como “extranjeros”, aun tratándose de inmigrantes de segunda generación.

Entre los latinoamericanos existen sectores que no han logrado integrarse a la vida canadiense, sobre todo por carecer del dominio y la fluidez en alguna de las dos lenguas oficiales. Existe una marcada diferencia entre aquellos que pueden desenvolverse sin ningún problema ya sea en inglés o francés, o en ambos, frente a aquellos que aún no superan las barreras del idioma. De tal suerte que son estos últimos los más desfavorecidos, ya que en el momento de buscar un empleo o hacer uso de algún servicio, no logran su objetivo. En esta situación se encuentran, sobre todo, los inmigrantes centroamericanos, debido a su baja escolaridad y un pasado campesino reciente. Dicho fenómeno es más visible entre los inmigrantes de primera generación, ya que sus hijos han sido educados en las escuelas canadienses y, desde temprana edad, suelen dominar al menos una de las dos lenguas oficiales.

La lengua es un primer obstáculo a la integración plena a la ciudadanía canadiense, toda vez que los inmigrantes de segunda generación han llegado a recibir un trato discriminatorio en sus escuelas, al verse segregados de otros estudiantes, al menos durante el primer año de sus estudios primarios. Existen también otros elementos simbólicos que distinguen a los latinoamericanos de otros canadienses. Me refiero, ante todo, al color de la piel y a otros rasgos fenotípicos que operan como marcas de distinción y de diferenciación. Aún los inmigrantes de segunda generación son percibidos como “extranjeros” y tratados como “ciudadanos”, no como miembros plenos de la nación.

Por otro lado están aquellos latinoamericanos que llegaron a Canadá con un título universitario o de estudios superiores. Para estos inmigrantes, la calificación profesional, más que una ventaja, se torna en motivo de sufrimiento, humillación y frustración ante las dificultades de obtener el reconocimiento oficial de su título o grado en Canadá.

Esto se debe a que las políticas de inmigración no se corresponden con las políticas laborales, toda vez que gremios profesionales limitan o impiden el acceso al trabajo calificado a quienes no son canadienses o no se formaron en instituciones educativas de este país. Las medidas proteccionistas de los gremios y colegios profesionales buscan evitar, por un lado, que los profesionistas canadienses se vean desplazados por personas calificadas, provenientes sobre todo de Europa del Este y de Asia. Por otro lado, tratan de evitar el abaratamiento de la profesión, toda vez que temen que los profesionistas con estudios de posgrado que vienen del extranjero puedan desempeñar, por menores ingresos, el mismo trabajo que ellos desempeñan.

Los gremios más protegidos en Canadá son: los abogados, médicos, ingenieros, químicos y trabajadoras sociales. En todos esos casos, los inmigrantes se ven obligados a romper la barrera que les impide acceder a un empleo de acuerdo con su profesión, barrera que es conocida como la “experiencia canadiense”. En el caso de los abogados, la “experiencia canadiense” se justificaría tal vez debido a que la legislación de ese país es distinta a la del lugar donde los inmigrantes realizaron sus estudios. El conocimiento del derecho se complejiza, pues cada provincia tiene su propia legislación. Lo que puede resultar absurdo son los casos de los médicos y dentistas, pues en el país hace falta contratar a más profesionales de la salud para dar atención a la población. El caso de los ingenieros es el más dramático, pues muchos llegan a tardar muchos años para ingresar al mercado de trabajo y terminan empleándose como técnicos bajo el mando de personal canadiense que en ocasiones tiene menores calificación y experiencia. Obtener la “experiencia canadiense” en este tipo de profesiones requiere del aval de algún colegio profesional. Sin el aval del colegio, aun los profesionistas liberales, como los médicos y dentistas, no pueden ejercer en el país, pues estarían usurpando funciones y atentando contra la legislación canadiense.

La “experiencia canadiense” ha sido vista por los inmigrantes latinoamericanos y los procedentes de otras latitudes como un pretexto para justificar la discriminación y la exclusión. Así me lo hizo saber un ingeniero croata, para quien el mercado de trabajo está controlado por “mafias” (los gremios). Es por ello que los inmigrantes procedentes de diversos países han ido creando asociaciones de profesionistas que funcionan a través de redes en el ámbito nacional. Estas organizaciones observan que las puertas no siempre están abiertas para su desarrollo

profesional. Observan que la llamada “experiencia canadiense” impide o limita el acceso al trabajo en la profesión para la cual están capacitados. El alto proteccionismo de los gremios ha limitado el acceso al trabajo calificado de miles de inmigrantes, a grado tal que, hacia 2001, comenzaron a proliferar en el país organizaciones pluriculturales de profesionistas que agrupan a médicos, ingenieros, arquitectos, dentistas, químicos y de otras profesiones, de gente que proviene de Taiwán, Corea, China, Japón, Singapur, Pakistán y de países de África y América Latina. Entre los objetivos de las organizaciones de profesionales está, entre otras cosas, abolir la llamada “experiencia canadiense” por considerarla discriminatoria y atentatoria contra la Carta de los Derechos y Libertades de las Personas.

Actualmente, existe una fuerte tensión entre las políticas de inmigración, que buscan atraer mano de obra calificada y profesionistas de alto nivel educativo, y las políticas laborales, que restringen su ingreso a puestos de trabajo relacionados con sus profesiones.

Debido a estas limitaciones, muchos profesionistas trabajan en oficios diferentes a su nivel de preparación o se colocan en empleos poco calificados, o se encuentran subempleados. Otros más están desempleados, por lo que deben vivir del subsidio mensual (*welfare*) proporcionado por el gobierno canadiense. Existen también profesionistas latinoamericanos que han buscado adquirir la “experiencia canadiense” y trabajan de manera voluntaria para asociaciones civiles, con el fin de adquirir una carta que acredite dicha experiencia, la cual debe ser avalada por el Ministerio del Trabajo. Esta situación, además de ser discriminatoria, representa un desperdicio de preparación profesional, talentos y de recursos humanos y es motivo de frustración. Por ello, algunos han optado por retornar a su lugar de origen.

Más fortuna han tenido quienes poseen los llamados “oficios menores” (técnicos), como son los electricistas, mecánicos, costureras, peluqueras, etc. Estas personas han tenido mayores posibilidades de incorporarse al mercado laboral canadiense, sobre todo porque se trata de oficios de baja calificación que no representan una competencia para las organizaciones sindicales y agrupaciones de profesionistas canadienses. Por otra parte, las calificaciones técnicas no requieren de la inversión que se necesita para obtener títulos universitarios, considerando que es hasta culminar el posgrado cuando una persona se encuentra preparada para ejercer su profesión. Es frecuente que los inmigrantes de reciente

ingreso al país, así como sus hijos, se incorporen a carreras técnicas a fin de ingresar al mercado de trabajo lo más pronto posible.

Es de notar que una gran parte de la población latinoamericana que llegó a Canadá apenas tiene una educación elemental o secundaria, lo que ha hecho aún más difícil su ingreso al mercado de trabajo. Sin embargo, en todos los casos, los latinoamericanos que adquirieron el manejo fluido del inglés o del francés son quienes ahora gozan de mayor estabilidad laboral y económica. Dicha movilidad es notable entre inmigrantes de segunda generación, o entre aquellos que llegaron a Canadá siendo niños. Estos inmigrantes cuentan con formación escolar en escuelas canadienses, muchas veces bilingües, y han alcanzado títulos universitarios. En estos casos, han logrado colocarse en el sector público con relativo éxito. Finalmente, están aquellos inmigrantes que viven de sus negocios, aunque algunos lo han hecho a costa de grandes dificultades financieras. Estos son los casos de los restauranteros, plomeros, zapateros, peluqueros.

LA CONFORMACIÓN DE COMUNIDADES CULTURALES LATINOAMERICANAS

Quienes no son asimilados culturalmente, sea porque lo desean pero no lo logran o porque no lo desean, buscan otros espacios de sociabilidad entre los que les son semejantes. Así, se observa una integración al nivel de comunidades que se hace evidente en la proliferación de asociaciones culturales conformadas por integrantes de un mismo país de origen. De este modo, existen asociaciones de peruanos, chilenos, guatemaltecos, argentinos, quienes acuden al lugar de origen común como uno de los símbolos que les permite la cohesión. La lengua materna, el lugar de origen común, la historia compartida y la situación que viven en el campo social canadiense, hacen que las personas se reúnan y compartan símbolos. Así, se crean asociaciones y grupos que realizan diversas actividades para recrear sus raíces, como danza, poesía, pintura, entre otras, o bien, religiosas. Las embajadas de los países de origen llegan a participar activamente en estas actividades.

La intervención de la iglesia católica en la conformación de las comunidades latinoamericanas en Canadá es importante. En el caso de Ottawa, es la iglesia de Glenora (autodenominada: Comunidad Inmaculada Concepción), que tiene como líder espiritual al padre Gratien Girod. En dicha iglesia se desarrollan eventos culturales, se oficia misa en español y se venden platillos típicos de diferentes países, como Colombia, México,

Perú, etc., preparados por los mismos integrantes de la comunidad religiosa. Los latinoamericanos procedentes de los sectores populares, donde las carencias y necesidades son más sentidas, manifiestan de manera más rica y valorada lo familiar, lo espiritual, lo tradicional, lo cultural, y sus relaciones humanas son mucho más cálidas.

La falta de asimilación de los migrantes latinoamericanos se presenta como una constante a pesar de que, desde el Estado canadiense, se han promovido y auspiciado políticas de integración, sea a través de la apertura del sistema educativo para los inmigrantes y sus descendientes, sea a través del acceso a los sistemas de salud pública considerada como una de las mejores en el mundo, o a través de un discurso tendiente a consolidar una identidad nacional fincada en la multiculturalidad, entre otras cosas.

Las comunidades latinoamericanas en Ottawa viven en una situación de aislamiento social debido a las barreras del idioma y la cultura del país receptor. El fenómeno de los guetos no se da hasta la fecha, quizás debido a que la comunidad no es muy numerosa y se encuentra dispersa por toda la ciudad. La “guetorización” se produce entre otras comunidades etnoraciales como la china o la italiana, las cuales poseen propiedades, negocios y viviendas en las avenidas Somerset (*Chinatown*) y la avenida Preston (*Little Italy*) de Ottawa. Las relaciones de vecindad, así como la fortaleza de sus redes sociales vinculadas con el país de origen, les han permitido participar políticamente en las contiendas electorales y enarbolar demandas comunes que les permiten ampliar sus derechos en este país. Ello no sucede, sin embargo, entre los latinoamericanos. No obstante, la existencia de una iglesia que oficia misa en español, la multiplicación de negocios latinos, la circulación de periódicos en español que promocionan los negocios y actividades culturales de los hispano hablantes, las emisiones de radio y televisión en este idioma, se convierten en centro de confluencia de latinoamericanos procedentes de diversos países.

Otros espacios de sociabilidad se presentan entre los jóvenes. Algunos de ellos integran bandas o pandillas que algunos denominan “malas maras” (término proveniente de El Salvador), o bien, recrean sus vínculos sociales a través de partidos de fútbol. Son las “sociedades de las esquinas”, conformadas por jóvenes, sobre todo varones, quienes construyen estos espacios de sociabilidad que permiten fortalecer procesos de identidad social. En cambio, entre las mujeres, las actividades que

tienden a congregarse están relacionadas con la iglesia y con proyectos vinculados a su salud sexual y reproductiva. Ello, a iniciativa de varias activistas de origen latinoamericano que buscan un mejor nivel de vida para ellas y sus familias. Las mujeres han logrado, entre otras cosas, contar con voz en las escuelas para evitar que sus hijos sean segregados por el hecho de no hablar de manera fluida el inglés o el francés.

Entre los latinoamericanos, las uniones y alianzas matrimoniales tienden a reproducir los procesos de identidad social, pues en su mayoría son endogámicas. Es decir, hasta ahora las uniones conyugales se dan entre personas procedentes del mismo país de origen. En un segundo nivel, se encuentran las uniones entre personas de diferentes países latinoamericanos.

CONCLUSIONES

Durante los últimos años las colectividades latinoamericanas han crecido en número, así como también otras comunidades (por ejemplo, los que provienen de Asia, Oriente Medio, Europa oriental, y de la ex URSS) que han hecho de Canadá su hogar. La necesidad de los latinoamericanos de tener acceso a información sobre sus derechos en Canadá y el interés sobre su función en la creación de un destino común al de otros grupos étnicos, dentro del marco de lo que el ex Primer Ministro Canadiense, Jean Chrétien, ha denominado “*Canadian Way*”, se ha incrementado.

Hasta el momento, los latinoamericanos no conforman una comunidad, entendiéndolo por ello a una colectividad cultural que desarrolla un sentido de pertenencia y tiene una orientación común para la acción. No conforman un grupo, sino una categoría social cuyas identidades se encuentran orientadas hacia el país o lugar de origen. Es frecuente que entre los latinoamericanos se reproduzcan algunos estereotipos discriminatorios que tienden a diferenciar a los chilenos y argentinos, por ejemplo, de quienes proceden de Centroamérica. Los problemas ancestrales entre chilenos y peruanos, así como la discriminación racial hacia quienes portan rasgos indígenas o campesinos, son también hechos que no se han podido superar en el contexto multicultural. Es también frecuente que entre latinoamericanos se presenten actitudes de discriminación clasista, toda vez que los sectores más acomodados buscan distinguirse de los latinoamericanos que tienen un pasado campesino reciente o que tienen bajo estatus laboral.

No obstante, también existen esfuerzos de diversas asociaciones civiles por conformar un frente latinoamericano para acceder a mejores condiciones de vida y contar con representación política. Entre ellos se encuentran los artistas, intelectuales y personas que luchan por sus derechos sin renunciar a su lengua y a sus pertenencias subnacionales.

Al parecer, en Canadá se conforman nuevas identidades fincadas en elementos simbólicos que se comparten. Buena parte de las identidades colectivas en Canadá se fincan en el elemento principal, la lengua. De ellas, la comunidad francófona es la más numerosa e importante. Es frecuente observar también ciertos procesos de identidad social en la comunidad latinoamericana, por el hecho de tener en el idioma español un elemento central de identificación, de comunicación y de pertenencia.

REFERENCIAS

ABAIDOO, SAMUEL

1997 *Cultural diversity in Canada. An assessment of the relationship between city size of minority population and perceptions, and attitudes towards cultural diversity*, University of Saskatchewan, Saskatoon.

ANDERSON, BENEDICT

1997 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

DAUVERGNE, CATHERINE

2005 *Humanitarianism, identity and nation: Migration laws of Australia and Canada*, University of British Columbia, Vancouver.

IMBERT, PATRICK

2000 "Globalization, postmodernism and their influence on Canadian Identities", en: Jurgen Kleisty Shawn Huffman (eds.), *Canada observed. Perspectives from abroad and from within*, Peter Lang, Nueva York.

JACKSON, DOREEN Y ROBERT J. JACKSON

1990 *Politics in Canada. Culture, Institutions, Behaviors and Public Policy*. Prentice-Hall, Scarborough (Ontario).

JAKUBOWSKI, LISA M.

1997 *Immigration and the Legalization of racism*, Fernwood, Halifax.

KYMLICKA, WILL

2002 *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford University, Toronto.

MATA, FERNANDO G.

1985 “Latin American Immigration to Canada: Some Reflections on the Immigration Statistics”, *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 20: 27-42.

MINISTRY OF CITIZENSHIP AND IMMIGRATION ONTARIO

2005 [en línea] Ontario Immigration Facts. Disponible en: <<http://www.citizenship.gov.on.ca/english/about/f211105.html>>.

MORÁN ESCOBEDO, JUAN G.

2001 “Al norte del liberalismo: el contexto canadiense de un debate filosófico”, en: Francisco Colom González (ed.), *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona-México.

SÉVE, MICHELINE

1998 *Identidad nacional y de género de las mujeres: el caso de Canadá*, en: Mónica Verey y Graciela Hierro (coords.), *Las mujeres en América del Norte al fin del milenio*, Programa Universitario de Estudios de Género, Centro de Investigaciones sobre América del Norte, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

STATISTICS CANADA

2001 [en línea] Census. Disponible en: <<http://www.statcan.ca/start.html>> [consultado en: febrero de 2007].

SIMALCHIK, JOAN

2004 “Chilean refugees in Canada: home reinvented”, *Canadian Issues*, March: 52-56.

MIGRACIÓN FEMENINA EN LA HUASTECA POBLANA. RETORNADAS Y NO MIGRANTES EN EL CIRCUITO PAHUATLÁN (PUEBLA, MÉXICO)-DURHAM (CAROLINA DEL NORTE, EEUU)

María Eugenia D'Aubeterre Buznego

*Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades,
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*

INTRODUCCIÓN

La migración internacional en la Huasteca poblana¹⁵ es un proceso en germen desde inicios de los años 80, que alcanza, a mediados de la década de 1990, su expresión más conspicua. En esos años, el estado de Puebla se suma a otras entidades del centro del país –Tlaxcala, Morelos, Hidalgo, el Estado de México y, más hacia el sur, Oaxaca– que aportan nuevos contingentes de personas a lo que se ha caracterizado como una oleada migratoria emergente (Durand y Massey 2003); expresión local de la “nueva migración” a Estados Unidos (Suárez Orozco 1998), singular en términos del perfil sociodemográfico, el patrón de circularidad entre los dos países, sus orígenes y destinos. Sobre todo, novedosa, atendiendo a las coordenadas económicas (libre mercado y apertura a la inversión de capital, desregulación de flujos financieros y del mercado laboral) y políticas (contención y criminalización de la mano de obra migrante), que encuadran estos desplazamientos en el contexto del capitalismo neoliberal.

¹⁵ La región Huasteca es una rica porción del territorio nacional de aproximadamente 27 000 m², enclavada entre los estados de Veracruz, Tamaulipas, San Luis Potosí, Hidalgo y Puebla. Su localización geográfica está considerada, de Poniente a Oriente, desde las estribaciones de la sierra Madre Oriental de los estados de Hidalgo y San Luis Potosí hasta la costa del Golfo de México; desde el río Pánuco por el Norte, hasta el río Cazones por el Sur. Por la escasa superficie que comprende en el estado de Puebla, la Huasteca poblana es poco mencionada (Ruvalcaba 1996).

En 1967, James Dow (2002, 2005), estudioso del chamanismo y el protestantismo entre los pueblos otomíes de la llamada sierra baja,¹⁶ documentaba desde los inicios de su trabajo de campo entre los ñāhñu la importancia económica de la migración en la aludida región; refiere desplazamientos de jornaleros hacia las fincas de las tierras bajas y oleadas golondrinas hacia los centros urbanos, el Distrito Federal y la ciudad de Tulancingo, Hidalgo; años después, hacia Estados Unidos. En los años 80 advertía que, en el marco de una agricultura centrada en el cultivo del café, “la caída de los precios del aromático a nivel mundial había dejado a estos pequeños productores indígenas más pobres que antes”, y que el trabajo en Estados Unidos se convertía ya, en esa década, en estrategia de sobrevivencia para los ñāhñus: “la mitad de los hombres de estos pueblos está trabajando allá”, señalaba Dow (2002: 12) con un dejo de pesadumbre. Asimismo, Galinier (1987), interesado en la cosmovisión de los otomíes de la sierra, en su magistral etnografía realizada a inicios de los 80, refiere el auge de la migración a Estados Unidos. Cabe pensar que la vecindad y la pertenencia étnica facilitaron este proceso mediante la configuración de redes sociales en expansión a lo largo de un corredor migratorio en el estado de Hidalgo, al que se suman los otomíes de San Pablito Pahuatlán, en el estado de Puebla. Este flujo, se reconfigura a mediados de los 90, involucrando a otras comunidades nahuas y mestizas de este municipio serrano, que participan de esta dinámica con distintas intensidades.

La migración indocumentada de mujeres mestizas e indígenas de esta región hacia Estados Unidos se inserta en el punto de transición de un flujo migratorio rural-rural en sus orígenes, hacia otro más heterogéneo en cuanto a su composición étnica, de clase y género, de corte rural-urbano: el nuevo circuito migratorio que conecta la vida económica y social del municipio de Pahuatlán, Puebla, con la ciudad de Durham, en Carolina del Norte, constituye, en fin, una nueva fase del ciclo histórico de las migraciones en esta región, que inauguró a finales de los 40 la migración bracera integrada por hombres mestizos en exclusiva, acotada

¹⁶ Refiere el mismo Dow (2005) la presencia de misioneros protestantes en los años 40 en la sierra ñāhñu, y los estudios etnográficos sobre los otomíes realizados por el Instituto Lingüístico de Verano, brazo académico de esa denominación religiosa. En nuestros días, algunos de nuestros entrevistados atribuyen la migración de los otomíes de esta región a la acción de los pastores protestantes, quienes habrían facilitado y/o alentado los primeros cruces fronterizos. Se dice que el templo pentecostés del vecino pueblo de San Nicolás en el estado de Hidalgo se construyó con dinero del norte.

por los términos y la duración del convenio laboral entre los dos países (D'Aubeterre y Rivermar 2009).

El caso del municipio de Pahuatlán,¹⁷ ubicado en la franja más meridional de la Huasteca, en la sierra norte de Puebla, resulta sugerente en más de un sentido: comparten su territorio pueblos mestizos, nahuas y otomíes; allí, al igual que en otras zonas cafetaleras de la sierra, la crisis de un sistema de monocultivo para la exportación es, en efecto, el detonante de la migración a Estados Unidos. Pero este proceso no se originó en años recientes: el constreñimiento de las oportunidades laborales en la capital del país y otros municipios cercanos, el desmantelamiento de la cafecultura social (Macip 2005) y de programas estatales orientados al fomento de las artesanías que habían mitigado, relativamente, los efectos del declive de la agricultura indígena y campesina a lo largo de los 70 propiciaron, una década después, la sigilosa incorporación de jóvenes otomíes oriundos de San Pablito Pahuatlán a un circuito originado, tiempo atrás, en el vecino pueblo otomí de San Nicolás, Hidalgo.

En las siguientes secciones definiré brevemente algunas de las coordenadas teóricas metodológicas que organizan la reflexión. Un segundo apartado documenta la migración de las mujeres: las condiciones que la propician, los proyectos que las alientan, sus trayectorias dispares en el vecino país, el retorno al terruño y algunos saldos de esta experiencia. La migración ha sentado sus reales en casi todos los confines de este municipio, pero los testimonios e historias aquí referidos fueron recabados, básicamente, en Pahuatlán de Valle, cabecera municipal y asentamiento mestizo por excelencia; asimismo, en los pueblos indígenas de San Pablito, Atla y Xolotla, cuatro localidades que, según nuestras primeras indagaciones,¹⁸ cuentan con un mayor número de migrantes en Estados Unidos.

¹⁷ El Municipio de Pahuatlán se encuentra en la porción noroeste del estado de Puebla, a 215.7 km de la ciudad capital. Se asienta en una pequeña planicie de las laderas del cerro Ahila. Colinda al Norte con el municipio de Tlacuilotepec y el estado de Hidalgo; al Sur, con los municipios de Naupan y Tlacuilotepec y al Poniente, con el municipio de Honey y el estado de Hidalgo (Consejo Estatal de Población Puebla [Coespo] 2004: 44). Contaba en 1990 con 16 356 habitantes (Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) 1992); en 1995, con 17 783; en 2000, con 18 326 (Sistema Nacional de Información Municipal 2002); en 2005 esta cifra disminuye a 18 209 habitantes (INEGI 2006).

¹⁸ Además de la autora de este artículo, participan en la investigación "Circuito migratorio Pahuatlán (Puebla)-Durham (Carolina del Norte): Educación y diferenciación

COORDENADAS TEÓRICAS Y ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS

El abundante material etnográfico recabado a lo largo de casi dos años de trabajo de campo en este municipio serrano del estado de Puebla puede ser leído en diferentes claves. En esta sección expongo de manera sucinta dos coordenadas teóricas y conceptuales básicas que sitúan la reflexión.

En primer término, sostengo que la migración en la región estudiada, y más particularmente la migración femenina, es uno de los saldos de un proceso de desagrarización con especificidades locales, subsumido en la tendencia de la reestructuración del trabajo a nivel global. Siguiendo lo planteado por Amorós (2005), asumo que, en esta era del capitalismo neoliberal, el trabajo, independientemente de quien lo realice, está siendo redefinido como femenino y feminizado. Las evidentes semejanzas entre el trabajo desregulado y flexible de nuestros días y los tradicionales empleos y ocupaciones de las mujeres sustentan la afirmación anterior. “Feminizado –dice la autora decantándose por la propuesta de Linda Gordon–, enormemente vulnerable, apto para ser desmontado, vuelto a montar, explotado como fuerza de trabajo de reserva”, donde quien “trabaja es considerado más bien como un *servidor* que como un *trabajador*, sujeto a horarios intra y extrasalariales que son una burla de la jornada laboral limitada” (Amorós 2005: 311).

Esta visión está en concordancia con lo planteado por Sassen (2002, 2003) al referir, a resultados de la globalización económica, el retorno de las llamadas “clases de servidumbre” compuestas, en su mayoría, por inmigrantes y mujeres migrantes insertos en los mercados de trabajo polarizados de las economías de las ciudades globales. Tales “capitales migratorias” (García 2008) son verdaderas “zonas francas” que, en aras de la competitividad, se sustraen con más facilidad a las regulaciones laborales y constituyen, en fin, nichos de trabajo y de vida de una abundante y

social”, iniciada en junio de 2007, la Dra. María Leticia Rivermar Pérez de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP); el Dr. Saúl Macías Gamboa, de la Facultad de Economía, y la Dra. Blanca Cordero Díaz, investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (ICSyH), de la misma universidad, así como Elena Ayala Galí, estudiante de Doctorado en Sociología del ICSyH-BUAP. Agradecemos la transcripción de entrevistas a Diana Villegas Loeza, estudiante de Sociología de la BUAP, también adscrita al proyecto desde sus inicios. El proyecto ha recibido financiamiento de la Vicerrectoría de Investigaciones y Estudios de Posgrado, BUAP.

barata mano de obra, procedente, cada vez más, de zonas de agricultura minifundista o de subsistencia, como en el caso que nos ocupa, zonas que, además, devienen enclaves étnicos.

Mundos dispares, asimétricos, se articulan bajo la globalización neoliberal en una nueva economía política que Amorós califica como “economía del trabajo doméstico fuera del hogar”. La “feminización de la sobrevivencia” se inscribe en esa misma lógica, según advierte Saskia Sassen (2002), en tanto se incrementa la participación de las mujeres en el envío de remesas que amortiguan el desempleo y las deudas externas de los gobiernos que exportan trabajadores; sumado a ello, cabe señalar el aumento del trabajo gratuito. Así, como sostiene Rosa Cobo (2005: 287-288), el “impuesto del trabajo reproductivo” que las mujeres pagan a los hombres se incrementa en la misma proporción en que se recortan las políticas sociales y las y los inmigrantes de los países pobres devienen en “trabajadores genéricos”. En la segunda parte de este trabajo recuperamos estas coordenadas analíticas en el abordaje de temas cruciales como la selectividad de la migración y el siempre espinoso asunto que plantea el modelo de la “reunificación familiar” en el análisis de la migración de las mujeres.

Un segundo eje de reflexión focaliza la desarticulación de la agricultura campesina en el contexto antes delineado. Los flujos migratorios a Estados Unidos originados en el estado de Puebla se nutren, fundamentalmente, de personas procedentes de zonas rurales (Cortés 2003): en el quinquenio 1995-2000 el 70.8 % de los migrantes hacia Estados Unidos salió de asentamientos menores de quince mil habitantes de la entidad. Se trata de un flujo con un marcado sesgo de género, en el que alrededor de tres cuartas partes de estos migrantes fueron varones en la etapa central de su ciclo reproductivo: ocho de cada diez tenían entre 15 y 34 años (INEGI 2005). La migración poblana se inscribe así en un horizonte de creciente desagrarización, manifiesta en la progresiva desvinculación de la mano de obra joven de las actividades agropecuarias.

Diversos estudios documentan la pérdida de viabilidad de la agricultura en el estado de Puebla (Marroni 2003) y lo que Cordero (2007) ha definido como la crisis de una configuración campesina que reproduce, a escala local, un proceso que involucra al campo mexicano en general. En este trabajo ilustraremos esta dinámica operando en una zona de histórica vocación agrícola en la que el sector agropecuario se adelgaza, perdiendo importancia relativa frente al crecimiento de otras

actividades productivas que generan ingresos no agrícolas, tanto para los llamados “hogares campesinos pluriactivos” como para aquellos hogares que, aunque se ubican en el medio rural, están desvinculados de la producción agropecuaria. El comparativo de la distribución de la población económicamente activa (PEA) en el municipio de Pahuatlán, considerando las dos últimas décadas, ilustra el descenso de la PEA agrícola en diez puntos porcentuales y el correlativo aumento en el desempeño de otras actividades que reportan ingresos, en este caso, el sector secundario. En el censo del 2000, sólo 50 % de la población reporta su participación en el empleo agrícola o como productores independientes.

Al analizar estas tendencias en los países de la región, los estudiosos del tema han acuñado el término de “nueva ruralidad” para dar cuenta de un cambio sustancial operado en el capitalismo global, que se traduce en crisis de la producción campesina y la extensión de trabajo asalariado familiar en el marco de la creciente desregulación de los mercados de trabajo, flexibilización y precariedad del empleo rural y urbano. Carton de Grammont (2006) muestra la aceleración de este proceso en los últimos veinte años en México y pulsa una fibra sensible de una dinámica de cambios de proporciones mayúsculas, que trascienden el terreno de lo económico, en tanto que:

La sociedad rural que conoce la nueva generación, anclada en pueblos marginados pero volcada hacia el exterior por la migración, no se parece a la sociedad agraria de la generación anterior que veía en la tierra, y en la lucha agraria, el principal medio para mejorar su vida. Los arquetipos de la vida rural que eran la parcela y la milpa se ven sustituidos por la migración y el trabajo asalariado precario (Carton de Grammont 2006: 2).

Pertenecen a esta generación la mayor parte de las mujeres y hombres que nos relataron sus experiencias en el norte. Nos ha interesado contrastar la situación de los hogares de mujeres retornadas y los de aquellas que nunca han cruzado la frontera, casadas o unidas con migrantes activos. Asumo que participan de la dinámica migratoria tanto las que protagonizan estos desplazamientos como las que nunca han migrado, cuyas vidas aparecen organizadas, entonces, por esa llamada “orientación dual” o sentido de simultaneidad documentados en los estudios sobre vidas y comunidades transnacionales (Vertovec 2004). Aunque me interesa identificar patrones y regularidades en la migración femenina, concibo

que la pertenencia étnica, añejas y nuevas desigualdades económicas las definen en posiciones dispares en un campo social caracterizado por múltiples distinciones y jerarquías entrecruzadas, de forma compleja, con el orden de género.

Aunque a lo largo del texto empleo con frecuencia la denominación de “pahuatecas” para referirme a ellas por su adscripción territorial, entiendo que se trata de un vocablo problemático que alude a una categoría saturada de tensiones: las mujeres mismas, como sujetos políticos-sexuales (y, desde luego, los hombres), son producidas a través de esas mismas relaciones, además de estar implicadas en su configuración (Talpade Mohanty 2008: 133). Atendiendo a esta perspectiva analítica, focalizo mi interés en las estructuras familiares fincadas en una patrilocalidad trastrocada por los efectos de la migración, en los mercados de trabajo y las relaciones interétnicas. La reflexión se sustenta en datos etnográficos y, en particular, la información proporcionada por 27 mujeres de “razón o castellanas”, otomíes residentes en San Pablito y mujeres nahuas de Atla y Xolotla, todas tocadas de manera directa u oblicua por la migración *al norte*, casadas, unidas o separadas de migrantes activos, es decir, aquéllos que se encuentran actualmente en el vecino país o que han realizado algún viaje en los últimos tres años. Sus edades oscilan entre los 17 y los 50 años, aunque la mayoría, 16, se concentra en el rango de los 22 a los 31 años. Nueve son mujeres de estas edades que, después de haber migrado a Estados Unidos y permanecido allí varios años, han regresado a sus localidades de origen en los últimos cinco años. Sus experiencias migratorias constituyen el centro del análisis.

IMPRESIONES DE UN DOMINGO EN PAHUATLÁN

Al tianguis de Pahuatlán de Valle acuden, cada domingo, gente del lugar y decenas de personas de las 23 localidades que integran este municipio serrano del estado de Puebla y de la vecina ciudad de Tulancingo, Hidalgo. Unos escasos 45 minutos en los autobuses de pasajeros que checan en la caseta de Don Elpidio separan esta cabecera municipal de la ciudad hidalguense. Taxis y camionetas con placas del estado de Hidalgo, Carolina del Norte y Texas se abren paso en las calles que llevan al mercado. Marchantes de variados giros se disputan el espacio y la clientela en la arbolada plaza que rodean elegantes portales de arquitectura decimonónica en cuyo centro se erige, altivo, un inmenso

tronco en el que despegan por los aires los voladores danzantes en su travesía ritual, en esos días en que todo es fiesta y jolgorio entre sones huastecos y huapangos.

No faltan en el tianguis dominguero los ruidosos puestos de CD y videos piratas, expendios de carne que exhiben las vísceras impúdicas de los animales tasajeados al amanecer por expertos *nacateros*; encuentra uno alfarería de todo tipo originaria del sur del estado, ropa y calzado que procede de maquiladoras de Tulancingo y el Distrito Federal; también procede de Hidalgo y de la Central de Abastos la mayoría de los granos que allí se mercan; pero el maíz viene de más lejos, “ése viene de Sinaloa”, aseguran los locatarios con los que hablé. Hace ya varias décadas que la producción de maíz local dejó de abastecer la demanda de la región.

Las frutas más vistosas que allí se venden proceden de lugares que acaso se conocen por la televisión: algunos plátanos vienen de Tabasco; vienen del lejano país de Chile los duraznos, las ciruelas, las uvas; de California vienen otras frutas, según se puede leer en las cajas que van quedando abandonadas en la plaza cuando cae la tarde y la gente vuelve a sus pueblos. Las hortalizas, “ésas sí son del rumbo”, casi todas se cultivan en las fértiles laderas del cerro de Ahila, que vigila la vida de los pahuatecos desde tiempos inmemoriales. En los meses de agosto y septiembre alteros de cacahuete crudo o ya hervido, también cultivado en el lugar, se disponen en el graderío de la cancha; pero ya poco se comercializa el cacahuete pahuateco en otras plazas de la región, dicen los productores con pesar.

El café es tema aparte: todo un modo de vida del que participan de manera directa oblicua los habitantes de este rincón de la Huasteca poblana desde mediados de los años 60, cuando el cultivo de la caña y la fabricación de piloncillo cayeron en desgracia. A pesar de los vaivenes de su precio en los mercados internacionales (Velásquez 2005), el cultivo del aromático sigue siendo uno de los pilares de la economía pahuateca; en cambio, sólo unos cuantos tendajones del centro, a manera de nostálgica curiosidad, expenden las mancuernas de piloncillo o panela, liadas en hojas de caña, seguramente fruto del empecinamiento de algún pequeño productor que, pese a su ruina, se obstina en conservar su viejo trapiche, una limitada producción que uno que otro turista se anima a comprar como nostálgica curiosidad y que los lugareños todavía aprecian para la preparación de dulces y el café de la tarde.

Predominan marchantas y vendedoras improvisadas en la agitada plaza: las que vienen de Tulancingo con sus abultadas cargas de ropa y enseres domésticos; mujeres de razón oriundas de Pahuatlán acaparan las vendimias de comida en los puestos callejeros. También son ellas las dependientas de los locales del comercio establecido del centro del poblado: tiendas de ropa y abarrotes, farmacias, paletterías, establecimientos de internet, papelerías, casetas telefónicas y un puñado de fondas. Pero otras proceden de los pueblos indígenas de este municipio en el que un 65 % habla español, un 20 % el náhuatl y 15 % la lengua ñāhñu u otomí (COESPO 2004). De Atla y Xolotla, dos de las localidades nahuas cercanas, son las vendedoras de las servilletas y blusas primorosamente bordadas; entre el enjambre de gente circulan niños y niñas otomíes de San Pablito que ofrecen pulseras, collares, aretes elaborados con chaquiras multicolores, préstamos de la artesanía huichol; algunas ancianas de aquel pueblo, ataviadas con sus naguas blancas y refajos de un rojo intenso, disponen en puestos improvisados en el suelo, hojas de papel amate, diseños minimalistas elaborados con la fibra de tule y enigmáticas piedras fósiles que recolectan en los cerros.

Un cartel de la Secretaría de Turismo del Estado de Puebla pegado en las paredes de distintos establecimientos y fondas del lugar llama mi atención. Muestra, en un primer plano, a una joven mujer sentada con la mirada perdida en un punto ciego, vestida a la “típica” usanza otomí, pero con joyas inusuales en las mujeres mayores de estos pueblos (reloj, pulsera de metal y cadena con dijes). En un segundo plano se aprecia una panorámica de Pahuatlán, sus hermosos techos rojos y la exuberante vegetación que rodea a esta villa mestiza, característica de las zonas cafetaleras del país. En letras resaltantes se lanza una pregunta al lector “¿Antojo de Puebla?”, “Pahuatlán, tradición y aventura”, se responde en el mismo cartel.

La estrategia del cartel de la Secretaría de Turismo es de sobra conocida. Parafraseando el texto de Annanya Bhattacharjee referido a las mujeres de la India, podría decirse que el mito de la feminidad de las indígenas es un significante de sus pueblos. Las indígenas representan la tradición y la costumbre como metáfora de la pureza y, al mismo tiempo, de la autenticidad de sus culturas que, al folklorizarse, devienen ahistóricas e irreales. No obstante, las mujeres reales, más que las míticas, como dice Zillah Einsentein (2000), siempre pueden subvertir estas representaciones petrificadas y las fronteras étnicas y nacionales

simbólicamente construidas mediante estos dispositivos de poder. Las mujeres como símbolo cultural de sus comunidades particulares se convierten en el lugar donde la tradición es debatida y reformulada (Bhattacharjee, en Einsenstein 2000: 42). Un sinfín de prácticas desplegadas en distintas arenas de la vida social desafían representaciones edificadas a través de la asociación mujer-territorio/mujer-terruño. En nuestros días, más que nunca, esta imagen resulta un arcaísmo para pensar a las mujeres indígenas en regiones en las que la migración ha reorganizado la trama de la vida social y económica.

En ninguno de nuestros recorridos por San Pablito, localidad otomí del aludido municipio, hemos reconocido a esa joven mujer del cartel, ni a ninguna que encarne tan arquetípicamente como ella la tradición, encapsulando la “esencia otomí”. Tampoco la hemos reconocido entre las mujeres jóvenes y mayores de ese pueblo que –junto a las nahuas de Xolotla, Atla o Mamiquetla y las mujeres de razón de esta cabecera, de Tlalacruz y de otros pueblos amestizados del municipio– hacen filas los días lunes y miércoles frente a las puertas del establecimiento de FINRURAL a la espera de cobrar las remesas que envían sus familiares migrantes asentados, casi todos, en Carolina del Norte. El micro banco que opera en la cabecera municipal, auspiciado por la Asociación Mexicana de Uniones de Crédito del Sector Social (AMUCSS) y asociaciones civiles, gestiona, a bajo costo, los envíos de dinero desde Estados Unidos, ofrece créditos blandos a sus asociados para promover proyectos individuales y comunitarios, además, promueve el ahorro de los cuenta habientes.¹⁹ Las remesas mueven la economía pahuateca, tal como lo refiere el propietario de un negocio de materiales de construcción en esta villa serrana:

Guillermo: Obviamente que las personas que están en Estados Unidos son nuestros mejores clientes. Porque ellos siempre tienen la mentalidad de regresar y hacer su casa aquí. Vienen y compran el material, hacen su casa, compran sus terrenos, pintan y dan mantenimiento, la gran mayoría de la

¹⁹ *Ikal In To Tomin* (La Casa de Nuestro Dinero) opera en Pahuatlán, sierra norte de Puebla, desde 2003. Según se declara, esta asociación se propone ofrecer a la población de zonas rurales marginadas, mayormente indígenas, de varios estados del país, productos financieros adaptados a sus necesidades entre ellos, servicios de transferencia de remesas. Establecidos en zonas de alta migración, tienen una fuerte demanda de servicios financieros vinculados con familias emigrantes, con presencia constante en más de 40 comunidades indígenas del país que carecen totalmente de servicios financieros bancarios.

gente eso hace [...]. Cuando estábamos en lo más alto [de la migración a Estados Unidos], circulaban como cuatrocientos mil dólares mensuales en Pahuatlán.

María Eugenia: ¿Usted cómo da con esa cifra?

Guillermo: Porque aquí estaba, en la esquina, estaba una casa de cambio, entonces ellos comentaban que más o menos era una fluctuación de mil personas que cambiaban cuatrocientos dólares mensuales, son cuatrocientos mil. De esos obviamente que el cincuenta por ciento se va para ahorrar y el cincuenta por ciento para el gasto de la gente, como si tuviéramos aquí una fábrica que generara ese número de empleos.

María Eugenia: ¿Eso en qué año fue?

Guillermo: Pues todavía hace dos años... el año pasado. La asaltaron y por eso se cambió de lugar. Las personas que se fueron a Estados Unidos le dieron un plus a Pahuatlán, le dieron mucha plusvalía. Si por ejemplo esta casa valía... vamos a pensar diez pesos, estos amigos la ponían en cien... (Don Guillermo A., Pahuatlán de Valle, enero 2009).

En efecto, la migración es la “fábrica” de esos empleos que la economía local ya no puede generar. Largas distancias recorren indígenas y mestizos del lugar, hombres y mujeres de ambos grupos, para alistarse en los turnos de esa enorme fábrica de asalariados flexibles, “genéricos”, producidos al calor de la articulación de dos regiones distantes y asimétricas en esta nueva fase del capitalismo neoliberal.

SURGIMIENTO Y REORIENTACIÓN DE UN FLUJO MIGRATORIO

Yo no necesito fotos... te necesito a ti: la migración de hombres solos

Pueden identificarse con nitidez dos etapas en la migración contemporánea de los pahuatecos al sureste de Estados Unidos: una primera, en la transición de la década de 1970 a los años 80, cuando se perfila un flujo originado en el estado de Hidalgo al que se suman migrantes otomíes de este municipio poblano. A mediados de los 90 se configura un nuevo flujo más heterogéneo que perdura hasta nuestros días.

La pertenencia étnica y la vecindad son los aglutinantes del primero. Se trata, como se ha dicho atrás, de una migración rural-rural, en la que campesinos y artesanos otomíes de esta franja limítrofe de esos dos estados del centro del país se desplazaban durante cortas temporadas

hacia zonas agroindustriales del sureño estado de Texas. Durante la década de 1980, sólo hombres jóvenes oriundos de San Pablito Pahuatlán se emplearon como trabajadores en ranchos lecheros y granjas productoras de huevo. Aunque no fue pionero de este circuito, Don Porfirio Reyes de 49 años, artesano, “cargador” en el Mercado de La Merced en la ciudad de México y, eventualmente, albañil en Tulancingo, integró esa primera cohorte de migrantes con rumbo a Texas:

Porfirio: Ese lugar se llama Rose –recuerda Don Porfirio–. Rose, Texas. El patrón tenía cinco ranchos, dos en Luisiana, tres en Texas. Uno en Alto Texas, otro en Rose Texas y otro en Álamo Texas. Tenía cinco lecherías.

María Eugenia.: ¿Era pesado el trabajo?

Porfirio: Sí, un poco. Porque a veces entrábamos de noche y salíamos de madrugada. Entrábamos a las 12 de la noche y salíamos a las 6 de la mañana. En esa fecha estábamos ganando poco. Estábamos ganando 130 dólares a la semana (Don Porfirio Reyes, San Pablito Pahuatlán, Puebla, septiembre 2008).

La participación de las mujeres en este primer flujo fue realmente marginal: las condiciones laborales, el carácter estacional del trabajo, las dificultades para conseguir alojamiento durante estas incursiones que se prolongaban a veces uno o dos años, desalentaban la migración familiar o la reunificación al otro lado de la frontera. Don Porfirio desechó esa posibilidad:

Porque está bien que todos los de la familia estén allá. Lo que pasa es que cuando el patrón corre a su trabajador, luego la familia no hay donde tengan que ir a vivir. Viven todos allá [en el rancho] y cuando corren a los trabajadores, pues ya no saben dónde vivir. Por eso es que lo vi una vez, a unas personas que les pasó así. Un señor con su familia, su señora, sus hijos estaban llenando un carrito con todas sus cosas; estaban buscando dónde de vivir. [...] entonces ya cuando pasaron esos problemas no quise [...] en cambio, uno ya aquí con la familia sabemos que la familia está en su casa. Por eso a mí no me gusta llevarme a la señora.

En esta primera cohorte de varones, cuyas edades oscilan entre los 40 y los 50 años, se concentran los pocos sanpableños que, en calidad de trabajadores agrícolas migrantes, pudieron acogerse a la amnistía

que promovió la Ley Simpson Rodino (1986) y legalizar su condición migratoria. A lo largo de esta década se amplían y diversifican los nichos laborales: progresivamente el trabajo estacional en las granjas texanas se combina con el empleo agrícola en otros estados de la región; destacan, en particular, los desplazamientos de los sanpableños a los estados de Texas y Virginia. Asimismo, los otomíes se concentraban en el corredor de Raleigh, en Carolina del Norte, durante la temporada de pisca del tabaco desde comienzos de julio hasta finales del mes de octubre. De manera paulatina, a inicios de los 90, el flujo va reorientándose hacia un nicho laboral urbano en la ciudad de Durham, la tercera ciudad en importancia en el estado de Carolina del Norte, que observa por esos años una importante expansión económica (D'Aubeterre y Rivermar 2008).

Remesas masculinas, producción artesanal y comercio femenino son los componentes de un binomio que sintetiza la nueva ruralidad a “la manera otomí” en este rincón de la huasteca poblana durante los años 80. Este esquema, sin embargo, se diversifica una década después y adquiere nuevos visos en la cabecera mestiza y otras localidades indígenas del municipio, donde la producción cafetalera se mantenía todavía no como una importante fuente de recursos para los hogares, sino como la principal. Francamente limitados para capitalizar los precarios rendimientos de las huertas progresivamente desprovistas de la asistencia técnica de INMECAFE, con frecuencia obligados a vender sus cosechas “al tiempo” a intermediarios y acaparadores, desprovistos, en fin, de los medios que permiten dar valor agregado al producto, del control del proceso productivo y de la comercialización del aromático, los campesinos indígenas minifundistas otomíes, quizá los eslabones más frágiles de la cadena productiva, fueron los primeros afectados por las políticas desreguladoras.

En la década del 90, esta dinámica excluyente arrastra en su vorágine a otros sectores que habían podido resistir e incluso beneficiarse de la avanzada neoliberal y del desmantelamiento de la agencia estatal en la región. A diferencia del flujo migratorio precedente, la segunda oleada migratoria originada en este municipio se distingue por su mayor heterogeneidad en cuanto a los niveles educativos, el origen de clase, el género y la pertenencia étnica.

*PAHUATECAS RUMBO AL NORTE: LAS ENCRUCIJADAS
ENTRE LAS OBLIGACIONES MATERNAS
Y EL EMPLEO EN ESTADOS UNIDOS*

El año de 1994 constituye un verdadero hito en la historia reciente de este municipio. Productores indígenas y mestizos, comerciantes, artesanos, hombres y mujeres recuerdan vívidamente la devaluación de la moneda y, sobre todo, el desplome de los precios del café en los mercados internacionales. Tal como lo ilustra el testimonio de Don Galileo,²⁰ la afectación fue mayúscula: incluso acaparadores y pequeños comerciantes del grano sin beneficiar encontraron en la migración a Estados Unidos una tabla de salvación para sus menguados negocios:

Galileo: ...porque muchos guardaron mucho café, mucho café, y muchos se endeudaron con el banco. Yo vendí todo, parte del café para poder pagar porque debía yo 40 mil pesos. Es lo que me importaba, pagar, que no subiera la deuda, porque ya se había caído el precio. Vendí el café como fuera y se lo vendí a un señor que se llamaba Pepe Hernández, él me compró la mayor parte de café y vendí ese café para pagar la deuda. Lo que me sobró, eso lo dejé ahí... Yo tenía siete toneladas y estaba a cuarenta y cinco pesos el kilo, esperábamos que llegara a cincuenta para vender el café y se fue pa'bajo. A trece cincuenta, a trece pesos cayó.

María Eugenia: ¿Qué edades tenían sus hijos cuando les dijeron a ustedes que se iban para Carolina?

Galileo: Como dieciséis años. Como dieciocho años tenía el mayor. Mucha gente, hasta gente de dinero, hijos de gente de dinero se largaron pa'l norte. Personas de dinero que podían trabajar aquí, sin embargo se fueron a trabajar a los Estados Unidos. Allá hicieron un capital y ya otra vez regresaron, y ya están trabajando aquí, pero tardaron mucho tiempo por allá también (Don Galileo H., 60 años, Pahuatlán de Valle, agosto 2008).

Así, una segunda cohorte de migrantes, jóvenes más escolarizados, ahora no sólo otomíes, sino también mestizos y nahuas, encontraron en el empleo urbano, principalmente en la industria de la construcción

²⁰ Don Galileo lleva a cuestas una impresionante trayectoria laboral como peón en vaquerías, fincas y huertas cafetaleras, como productor de cacahuate, chofer en la capital del país, piscador de tabaco en Raleigh, plomero en Carolina del Norte y nacatero en Pahuatlán. En 1994 compraba café y lo revendía a los grandes acaparadores locales.

en la ciudad de Durham, Carolina del Norte, en los servicios y en la manufactura, fuentes de ingresos que permiten, hasta hoy, sortear con dificultades los vaivenes de una agricultura de monocultivo orientada al mercado internacional y de la mermada producción de subsistencia; en otros casos, completar los ingresos que estas comunidades obtienen mediante la comercialización de artesanías.

En otros trabajos hemos propuesto, siguiendo a Paris Pombo (2007: 59), que el cambio de un circuito rural-rural a uno rural-urbano en la migración otomí y pahuateca, en general, puede interpretarse como una adecuación de las redes sociales a las necesidades del capitalismo transnacional, una particular adaptación a los mercados de trabajo y a las formas de flexibilidad impuestas por el capitalismo global en la que resultan interconectados territorios distantes mediante flujos comerciales, financieros, migratorios y de comunicación (D'Aubeterre y Rivermar 2008). Un dato resulta relevante: entre 1995 y 2005, los "hispanos" ocuparon uno de cada tres nuevos empleos creados en el estado de Carolina del Norte, particularmente en la industria de la construcción, empresas maquiladoras, procesadoras de cerdos, pollos y pavos (Kasarda y Johnson 2006; Regina Cortina comunicación personal).²¹ Insertos en cadenas de subcontratación, forman parte de ese tejido social que interconecta las economías de estas apartadas regiones en un mercado laboral altamente feminizado, que se caracteriza por su eventualidad, bajos salarios y desregulación laboral (Sassen 2003).

Integran la primera cohorte de pahuatecas migrantes a Estados Unidos, mestizas de la cabecera y sus barrios y, destacadamente, mujeres otomíes, que cruzaron la frontera norte alrededor de 1997. En menor proporción, hemos identificado mujeres nahuas de Xolotla y Atla, que migraron pocos años después, con el cambio de siglo, durante el primer quinquenio de la presente década. Sus redes son, comparativamente, más frágiles y sus experiencias muestran una vulnerabilidad potenciada.

²¹ Carolina del Norte es uno de los estados que, a partir de 1990, registra la mayor tasa de crecimiento demográfico en Estados Unidos (Kasarda y Johnson 2006). Este fenómeno se atribuye a una alta migración interna de personas provenientes del noroeste del país, que buscan los climas más cálidos del sur para retirarse, y al incremento de la demanda de mano de obra con altos niveles educativos, que nutre el nuevo desarrollo industrial acusado en esta región. Aunada a esta migración interna, se ha dado otra de mano de obra no calificada, predominantemente mexicana, que se concentra en las zonas urbanas y para la cual la construcción y los servicios son importantes fuentes de empleo.

Sobre todo, las mujeres nahuas unidas con migrantes de municipios colindantes con los que compartían el proyecto migratorio vivieron en el vecino país en condiciones de mayor aislamiento social en Phoenix, Arizona o en Orlando, Florida. En cambio, el enclave otomí en Durham era entonces, y sigue siendo, un tejido social más robusto que prohió el desplazamiento de jóvenes solteras o unidas que se sumaban a grupos de hasta treinta personas vecindados en San Pablo o en la cabecera del municipio, que cruzaban por los puntos fronterizos de Arizona o Texas. Valiéndose de la contratación de “coyotes” locales, todas ellas llegaron a Carolina del Norte después de peligrosas travesías en las que se sucedían retenes, confinamientos en casas de seguridad, extorsiones, frustrantes deportaciones y sucesivos intentos de cruce fronterizo.

Aunque sus edades oscilaban entre los 19 y 25 años al abandonar el terruño, la pertenencia étnica traduce una marcada diferencia entre ellas: mientras que las mestizas habían completado, en general, la educación media o carreras técnicas cortas, las mujeres otomíes y nahuas contaban, en el momento de emigrar, con una menor escolaridad. Todavía hasta hoy se aprecia un marcado sesgo de género en las estadísticas de monolingüismo y analfabetismo en el municipio. Tristemente, las mujeres indígenas siguen superando a los varones en estos indicadores. Ellas relatan que tenían que caminar alrededor de hora y media para asistir a las escuelas secundarias y bachilleratos que se concentraban entonces en la cabecera municipal: exclusión social, falta de recursos y acendrados prejuicios patriarcales explican el limitado capital simbólico de las mujeres indígenas como definitorios del contexto de salida de estas primeras migrantes a Estados Unidos.

Sus trayectorias laborales también son dispares. Las mujeres otomíes y nahuas que entrevistamos contaban, antes de emprender la aventura *al norte*, con experiencia como trabajadoras domésticas, cocineras o meseras en restaurantes o como comerciantes en el Distrito Federal o en sus alrededores; algunas, desde la temprana edad de doce años, habían iniciado ya estas trayectorias lejos de sus hogares en la sierra. No obstante estas notables desigualdades entre indígenas y mestizas, puede advertirse que la lengua indígena y la baja calificación escolar de las nahuas y otomíes que entrevistamos, comparativamente, dejaban de operar como un “capital simbólico negativo” *allá en el norte* (Bourdieu 1999) en el momento de solicitar empleo, igualándose a la baja con otras inmigrantes no indígenas mexicanas y de otros países de la región. La experiencia

laboral compartida en Estados Unidos permite a las mujeres indígenas identificarse con otras inmigrantes pobres del continente, como lo expresa Lucina, una mujer otomí de 31 años:

Aquí, en México, cuesta mucho conseguir un trabajo si no hablas el español, en cambio en los Estados Unidos es mucha la diferencia. Aunque no sepas leer, no sepas hablar, con que sepas tus iniciales, ya te dan el trabajo. Ahí en el norte no te preguntan [...], con que puedas hacer el trabajo, lo demás no importa. Yo he encontrado a dos muchachas de Guatemala, una no entendía nada del castellano y la otra señora apenas hablaba unas cuantas palabras y era la que le traducía a la compañera. Ahí te dan trabajo y acá no, si tienes tu bachillerato te dan trabajo y allá no es así. Hay muchas personas que no se fijan en edades, en cómo se visten, en cómo se ven, allá no hay diferencia, en cambio aquí si hay. Allá a las personas ya grandes les dan trabajo de las casas (Lucina S., San Pabito Pahuatlán, Puebla, enero 2009).

Rosa Cobo alude a la categoría de trabajador “genérico” –diríamos intercambiable– para analizar este complejo proceso. La educación es, en efecto, una variable que conduce al espacio de los, llamados por Castells, “trabajadores autoprogramables”, con más autonomía y más recursos; la falta de ella, por el contrario, empuja al ámbito laboral de los trabajadores “genéricos”. Sin embargo, la educación, dice Cobo, polemizando con Manuel Castells, no es la única lógica de segregación laboral, pues la formación cultural no desemboca siempre en “trabajadores autoprogramables”. Los prejuicios y los estereotipos de género, además de la maternidad y otros atributos simbólicos asociados a las mujeres, ejercen influencia sobre esa lógica distributiva. El mismo fenómeno se observa con los inmigrantes que llegan al primer mundo. El género, la etnia y la condición migratoria actúan, en muchas ocasiones, como la variable de segregación primordial. Esta consideración avala la reflexión feminista de que el sistema de dominio capitalista no actúa como distribuidor de los distintos recursos de manera aislada, “sino que consensúa con otros sistemas hegemónicos y, muy especialmente, con el patriarcado, la distribución final de los recursos laborales” (Cobo 2005: 295). El testimonio de Eulalia, una joven madre de 27 años, de origen nahua, recamarera en un hotel en Orlando (Florida) y retornada hace tres años a Xolotla, su pueblo natal, ilustra la compleja articulación de estos órdenes de exclusión:

Eulalia: Llegábamos al trabajo a las ocho, para que a las ocho y media todas entraran a trabajar; de ahí, hasta que se limpiara todo el hotel, entonces salíamos cuando terminábamos. A las cinco salíamos, pero ve que hay gente de allá, americanas, que ya son las cuatro y media, si ellas están haciendo una recámara y ya son las cuatro ya se van y así dejan todo y nosotras teníamos que recogerlo todo.

María Eugenia: ¿Por qué a ellas les permitían salir antes?

Eulalia: Porque ellas son americanas y ocho horas nada más pueden trabajar ellas, no se deben de pasar.

María Eugenia: ¿Había otras personas que no fueran mexicanas?

Eulalia: Sí, de Honduras, había hondureñas, de Guatemala...

María Eugenia: ¿Y ustedes ganaban menos que las americanas?

Eulalia: Sí, pero las mexicanas, hondureñas y las guatemaltecas ganábamos lo mismo...

María Eugenia: ¿Y sólo mujeres trabajaban en ese hotel?

Eulalia: No, hombres también había, pero ellos nada más trabajaban de andar cargando la ropa sucia y andar repartiendo la ropa limpia... (Eulalia M., Xolotla, octubre 2007).

La tabla 1 resume la situación de las mujeres retornadas que fueron entrevistadas en una primera fase de esta investigación, pretende contrastar las actividades laborales desempeñadas durante el tiempo de residencia en Estados Unidos y sus ocupaciones o proyectos inmediatos en el momento de ser entrevistadas entre junio de 2007 y enero de 2009, en sus lugares de origen. Durante su residencia en el vecino país, todas ellas –a excepción de una joven estudiante que auxiliaba a su madre en la preparación de comida para vender en la ciudad de Durham– no sólo proveían a sus hogares conyugales y a hijos allí nacidos, sino que contribuían, vía remesas, a la reproducción de sus hogares de procedencia en México: padres, hermanos e incluso hijos pequeños dejados al cuidado de los abuelos eran beneficiarios de su trabajo asalariado. Sus ahorros, aunque exiguos, les permitieron adquirir terrenos, abonar a la construcción de sus viviendas, emprender pequeños negocios, financiar la educación o patrocinar la migración de hermanos menores. Cabe señalar que todas ellas reportaron su inmediata incorporación al empleo una vez establecidas en Estados Unidos.

Este primer acercamiento permite advertir que la migración de las pahuatecas a Estados Unidos, aunque emerge coaligada a la migración

TABLA 1. Comparativo de la situación de mujeres retomadas, entrevistadas en el municipio de Pahuatlán-Puebla (2007-2009)

<i>Nombre</i>	<i>Edad</i>	<i>Pertenencia étnica</i>	<i>Permanencia en Estados Unidos</i>	<i>Actividades en Estados Unidos</i>	<i>Situación actual</i>
Gabriela S.	30	Mestiza (Ahíla-Pahuatlán)	1998-2001	Fábrica de suéteres, calcetines, cortinas	Empleada en microbanco
Erika	30	Mestiza (Pahuatlán)	1997-2002	Fábrica de suéteres, lavandería de hospital y ejército	Propietaria de tienda de partes automotrices
Guadalupe	28	Mestiza (Xilepa-Pahuatlán)	2006-2008	Estética	Regresó a Durham, empleada en estética
Lucero	50	Mestiza (Pahuatlán)	1998-2005	Cuidado infantil, vende comida típica	Renta cuartos, vende ropa de EU
Alondra	17	Mestiza (Pahuatlán)	1998-2005	Estudiante	Estudiante de bachillerato
Olga	31	Nahua (Atla)	2001-2004	Pisca de tabaco, restaurante, hotel, limpieza de oficina IBM, cajera	Propietaria de tienda de abarrotes y de vivero de producción de jitomate
Beatriz	28	Nahua (Xolotla)	2006-2008	Restaurante de hamburguesas	Planea instalar una papelería e internet, trabaja en taller de playeras
Lucina	31	Otomí (S. Pablito)	1997-2008	Fábrica de cartón, piezas de carro, servicio doméstico y cuidado infantil	Elabora y comercia papel amate, planean instalar taller mecánico
Eulalia	27	Nahua (Xolotla)	2003-2005	Limpieza hotel	Ama de casa, limpieza de huertas

de esposos, amasios u otros parientes, desafía el esquema del varón migrante que busca mejores oportunidades económicas y que, sólo una vez que logra establecerse firmemente y/o legalizar su estancia en el país vecino, promueve la migración de su cónyuge e hijos “dependientes”. De acuerdo con este modelo de reunificación familiar marcadamente androcéntrico, que ha dominado los estudios sobre migración, se concibe que la inserción de las mujeres en el mercado de trabajo constituye un hecho marginal (Kofman 1999). Nuestros hallazgos indican que la migración femenina con fines laborales y aquélla movida por los fines de la reunificación familiar no son, necesariamente, rutas divergentes, sino que, por el contrario, son experiencias que pueden sucederse o entrecruzarse a lo largo del curso de vida de las migrantes. Tal como lo han advertido algunas estudiosas del tema, la migración independiente de las mujeres no siempre contradice sus compromisos y obligaciones maternas y domésticas:

Dado que las mujeres migrantes generalmente tienen menos control sobre sus propias vidas que sus contrapartes varones, la distancia espacial y la independencia económica pueden ser estratégicamente usadas para resistir, en cierto grado, los constreñimientos de género y la autoridad patriarcal. Así aunque esta negociación aparentemente ocurre dentro de los acotamientos de las ideologías de género y de lo socialmente aceptado, el conflicto abierto es activamente evitado (Tacoli 1999).

Las pahuatecas entrevistadas desempeñaban alguna actividad remunerada cuando tomaron la decisión de regresar a sus pueblos. Las obligaciones de la maternidad fueron invocadas por todas ellas como las detonantes del retorno en dos vertientes de problemas. Para algunas, la causa fue un segundo embarazo y la crianza de otro hijo/a que rompía la frágil compatibilidad entre trabajo doméstico dentro y fuera del hogar, para decirlo a la manera de Amorós (2005). Una parte sustancial de sus salarios se destinaba al pago de cuidadoras de un primer hijo/a; con la llegada de un segundo, el balance entre lo ingresado y lo destinado a este rubro era francamente negativo: el saldo es una menor autonomía, una mayor pobreza y aumento de la conflictividad conyugal. Los hijos crecen al cuidado de otras mujeres a las que debe pagarse semanalmente y no es raro que sus parejas les recriminen por abandonar a los hijos.

Otras, las que habían dejado sus hijos al cuidado de los abuelos maternos en sus pueblos de origen, expresan con amargura los sinsabores y sufrimientos de la separación vivida. El temor al olvido y a la pérdida de los afectos de hijos no criados en cercanía se impone sobre consideraciones económicas, obligándolas a volver, incluso a expensas del debilitamiento de los vínculos con maridos y amasios que permanecieron en Estados Unidos y de las desventajas de no contar con ingresos propios en sus lugares de origen. Sin lugar a dudas, entre estas mujeres, el saldo de la experiencia migratoria es, comparativamente, el más desfavorable. Entre ellas identificamos estancias más cortas en Estados Unidos, debidas al retorno. Al igual que lo reportado en estudios análogos (Hondagneu-Sotelo 2001, Hondagneu-Sotelo y Ávila 2003, Zimmerman *et al.* 2006), a pesar de los logros económicos y la asidua comunicación telefónica, estas mujeres se culpabilizan por los problemas emocionales de sus hijos, por sus padecimientos de salud o su bajo rendimiento escolar. Sólo una de ellas, mejor posicionada en el mercado de trabajo en Carolina del Norte, dos años después regresó por su hijo de 9 años, integrándolo de manera plena en sus proyectos inmediatos de vida en el vecino país. A estos sentimientos encontrados, se suma la reprobación de sus padres, suegros, maestros y las comunidades en general, que ven en la migración de las madres jóvenes la causa de la disolución social, la desintegración familiar o la rebeldía de los adolescentes.

Al realizar un balance de la migración y el retorno es claro que todas ellas reconocen haber logrado mejoras en sus condiciones materiales de vida gracias a los ingresos obtenidos en Estados Unidos; no obstante, sus testimonios también revelan los elevados costos sociales y emocionales, conflictos y rupturas, a veces irreparables, que rodean la experiencia migratoria. Falta por realizar una evaluación más detallada de cómo la reinserción en sus familias y comunidades las reposiciona en añejas estructuras de dominación: desigualdades de clase, etnia y género se reeditan y se manifiestan en el control diferenciado de los recursos materiales y simbólicos que estas mujeres indígenas y mestizas detentan a su regreso en sus lugares de origen. Su inserción en el empleo, su movilidad y control de un tiempo propio, de su sexualidad y de sus potencialidades genésicas son dimensiones que nos proponemos considerar en otros momentos de este estudio.

DISCUSIÓN FINAL

La migración pahuateca contemporánea a Estados Unidos constituye un nuevo hito en el proceso de desagrarización y dependencia de un cultivo comercial y, simultáneamente, de la inserción de este municipio serrano del estado de Puebla en el capitalismo global. De los sembradíos de cacahuates, de las milpas de temporal, de las pequeñas huertas cafetaleras, salieron los primeros migrantes otomíes hacia granjas avícolas y ranchos ganaderos de Texas, sumándose a una nueva oleada migratoria originada a inicios de los 80 en el centro de México, hacia tradicionales y nuevos destinos en Estados Unidos, “capitales migratorias” de un sinnúmero de flujos de personas procedentes de zonas con un fuerte componente indígena y de agricultura campesina. El flujo se diversifica a mediados de los 90, coyuntura crítica en la región cuando los precios del aromático caen abruptamente: el otrora cultivo de refugio para indígenas y campesinos minifundistas mostraba, descarnadamente, sus aristas más perversas, incluso para aquellos que detentaban su control a nivel local.

La ciudad de Dirham, en Carolina del Norte, se convierte desde mediados de los años 90 en el nuevo refugio de los otomíes, hombres y mujeres, pero también de un número creciente de familias mestizas de la cabecera municipal y, más recientemente, de otros pueblos nahuas de este municipio. Mujeres indígenas y “de razón”, jóvenes solteras y unidas, madres solteras otras, medianamente calificadas o con instrucción elemental, dispares en cuanto a experiencia laboral, a sus orígenes económicos, culturales y étnicos, convergen en Carolina del Norte como obreras de la costura, como recamareras, empleadas de limpieza en restaurantes u hospitales, o como sirvientas y niñeras. Se mueven de un nicho a otro como “trabajadoras genéricas”, para decirlo con Rosa Cobo (2005). Pronto, al igual que sus pares varones, a costa de vivir ellas mismas en condiciones de pobreza, vía sus remesas, intentan remediar las carencias de sus hogares en sus pueblos de origen o financiar proyectos individuales y familiares: establecer un pequeño negocio, construir o ampliar una vivienda, dar educación a hijos o hermanos.

Sus madres, abuelas y las que tienen menos movilidad por sus cargas domésticas quedan en los pueblos especializadas en el cuidado de los más viejos, de los niños, de las huertas, de la producción artesanal romantizada desde hacia ya varias décadas, que petrifica lo indígena en el imaginario colectivo nacional o extranjero, pero que también

reporta ingresos exigüos a los productores y grandes beneficios a los intermediarios. La presencia de las que se quedan abona a la ilusión de que “la familia sigue allí”, de que nada ha cambiado, a pesar de que el parentesco se antoja a veces, en estos tiempos de vida transnacional, como un desgarrado tejido (D’Aubeterre 2002). Como quiera que sea, en su condición de familias, al fin y al cabo, devienen de campesinos en “pobres extremos”, objeto de la atención focalizada del estado minimalista que nos está tocando vivir. La feminización de la sobrevivencia (Sassen 2002) conlleva reajustes en las tramas parentales, posibilitando el desdoblamiento de los grupos domésticos en campos sociales transnacionales.

La experiencia migratoria para las mujeres retornadas entrevistadas en este estudio parece tener consecuencias ambiguas. La potenciada movilidad geográfica de las mujeres se inscribe en el horizonte de la globalización excluyente de nuestros días, en la que, como lo ha dicho Celia Amorós (2005: 323), “la novedad consiste en que, para los varones, ya no hay puestos de proveedor familiar: en la medida en que el troquelado de la masculinidad dependía de este desaparecido privilegio, la masculinidad se encuentra en crisis. Esta crisis afecta a lo que podríamos llamar el diseño biográfico patriarcal tradicional”, dice la filósofa feminista.

Sin duda, la irrupción de las mujeres en los circuitos migratorios trastoca prácticas y viejos imaginarios del orden de género (Connell 1987) en el marco de la conformación de una mano de obra transnacional, conectada a una nueva etapa del capitalismo global. Sassen (2002: 259) señala que, paradójicamente, las transformaciones que apuntan hacia la informalización del trabajo pueden contener, relativamente, dentro de ciertos límites, un potencial de empoderamiento y autonomía para las mujeres. Con la informalización, sostiene la autora, el vecindario y el hogar emergen como sitios de actividad económica, creando “oportunidades” para las mujeres de bajos ingresos y, por ende, reordenando algunas de las jerarquías en las que se encuentran. Sin embargo, subrayo en este texto la posibilidad siempre relativa, acotada, de que tal empoderamiento acontezca: la reinserción de las retornadas no habla de esa transformación como experiencia compartida, sino de un proceso siempre modulado por la adscripción étnica y el origen de clase y de cómo se juegan, en fin, esos órdenes de exclusión en la trama del acontecer local y del orden global.

Es difícil valorar los alcances de los cambios que ha introducido la migración en la vida de estas mujeres y de sus hogares. Por lo pronto,

es previsible el retorno de muchos inmigrantes a sus pueblos en esta microrregión, seguramente, los que migraron en últimas fechas, más vulnerables y expuestos a la indefensión *allá en norte* a consecuencia de la crisis económica y, en particular, de la industria de la construcción, nicho laboral por excelencia de los trabajadores pahuatecos en la ciudad de Durham.

De este lado de la frontera las cosas no parecen estar mejores: me ha faltado decir en páginas anteriores que, desde hace menos de una década, en el punto más álgido de la migración pahuateca, un reducido grupo de productores de la región, sin el cobijo de la tutela estatal, se vinculó con Nestlé, empresa transnacional que ejerce uno de los más grandes monopolios del procesamiento y comercialización de alimentos a nivel mundial. Mediante esos acuerdos, los productores de esta región se comprometen a entregar a la Nestlé un mínimo de veinte toneladas de café, a un precio preestablecido por esa empresa. La COSCAFÉ, otro corporativo, es también un comprador importante en la región. A pesar del ligero repunte que la producción cafetalera ha tenido en estos últimos años, resultado de la acción de la transnacional y de otros intermediarios, esta demanda no ha favorecido el arraigo de la población en el territorio. Ninguno de los hogares de las mujeres entrevistadas constituye una unidad económica campesina, como las caracteriza Carton De Grammont (2006), incluso en Xolotla y Atla, pueblos nahuas donde la producción cafetalera se mantiene con vigor relativo y persisten otros cultivos básicos, las entrevistadas reportaron la recepción de remesas procedentes de Estados Unidos o ingresos obtenidos mediante el desempeño de actividades no agropecuarias, vía el comercio establecido o informal, la inserción en el empleo urbano de alguno de los integrantes del grupo, el magisterio, etcétera.

Quiero referir, por último, un texto de Jesús Ruvalcaba (1991: 97) de hace un par de décadas, que resumía su definición de la gente de la Huasteca:

En cuanto a lo específico, en la Huasteca, no hay indios sino campesinos nahuas, teenek, otomíes, totonacos, tepehuas y pames. En lo cultural, todos ellos comparten rasgos como son la tecnología agrícola, la importancia del maíz en su vida diaria y en su mitología, los cultos y el respeto por “el alma del maíz” en sus diferentes invocaciones, la apertura de las puertas hacia fuera y el gusto por la música característica de la Huasteca.

Hoy, seguramente, el maestro Ruvalcaba matizaría esta afirmación, para reconocer que además del *rock*, las cumbias, el *tecno* y otros géneros musicales más o menos atroces, se han instalado con fuerza por estos rumbos y que las y los huastecos de esta parte del estado de Puebla son algo más que campesinos en el tejido global neoliberal.

REFERENCIAS

AMORÓS, CELIA

- 2005 “Globalización y orden de género”, en: Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la Globalización*, Minerva, Madrid: 301-330.

BOURDIEU, PIERRE

- 1999 “La dimisión del estado”, *La miseria del mundo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires: 161-166.

CARTON DE GRAMMONT, HUBERT

- 2006 [en línea] “La nueva estructura ocupacional en los hogares rurales mexicanos: de la unidad económica campesina a la unidad familiar pluriactiva (versión preliminar)”, ALASRU, Associação Latinoamericana de Sociología Rural. Disponible en: <<http://www.alasru.org/cda-lasru2006/22%20GT%20Hubert%20C%20de%20Grammont.pdf>>.

COBO, ROSA

- 2005 “Globalización y las nuevas servidumbres de las mujeres”, en: Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la Globalización*, Minerva, Madrid: 265- 300.

CONNELL, ROBERT W.

- 1987 *Gender and Power. Society, The Person and Sexual Politics*, Stanford University, Stanford.

CONSEJO ESTATAL DE POBLACIÓN PUEBLA (COESPO)

- 2004 *Temas de población*, Segundo trimestre de 2004, año XII, núm. 53, Puebla.

CORDERO D., BLANCA L.

- 2007 *Ser trabajador transnacional. Clase, hegemonía y cultura en un circuito migratorio internacional*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

CORTÉS, SERGIO

- 2003 "Migrants from Puebla in the 1990's", en: Regina Cortina y Mónica Gendreau (ed.), *Inmigrants and Schooling: Mexicans in Nueva York*, Center for Migration Estudios, Nueva York: 183-203.

D'AUBETERRE B., MARÍA E.

- 2002 "Género, parentesco y redes migratorias femeninas", *Alteridades*, 12, 24: 51-60.

D'AUBETERRE B., MARÍA E. Y MARÍA LETICIA RIVERMAR PÉREZ

- 2008 "El ciclo histórico de las migraciones en el municipio de Pahuatlán, Puebla", *Revista de Estudios Sociales*, 4: 115-147.

DOW, JAMES

- 2002 [en línea] "Historia y etnografía de los otomíes de la sierra", Conferencia presentada en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, febrero 25, 2002. Disponible en: <<http://files.oakland.edu/users/dos/web/index.html>>.
- 2005 "Chapter 11", en: Alan R. Sandstrom y E. Hugo García Valencia, (eds.), *Native Peoples of the Gulf Coast of Mexico*, University of Arizona, Tucson: 231-254.

DURAND, JORGE Y DOUGLAS MASSEY

- 2003 *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, Universidad Autónoma de Zacatecas-Miguel Ángel Porrúa, México.

EISENTEIN, ZILLAH

- 2002 "Writting bodies on the nation for the globe", en: S. Ranchod-Nilsson y M. A. Tétreault (eds.), *Women, States and Nationalism*, Routledge, Nueva York: 35-53.

GALINIER, JACQUES

- 1986 *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, Instituto Nacional Indigenista, México.

GARCÍA, O., MARTHA

- 2008 "Nahuas en Estados Unidos. «Capitales migratorias» de una región indígena del sur de México", en: E. Levine (ed.), *La migración y los Latinos en Estados Unidos. Visiones y Conexiones*, Centro de Investigaciones sobre América del Norte, Universidad Nacional Autónoma de México, México:75-92.

HONDAGNEU-SOTELO, PIERRETTE

- 2001 *Doméstica. Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadow of Affluence*, University of California, Berkeley.

HONDAGNEU-SOTELO, PIERRETTE Y ERNESTINE ÁVILA

- 2003 “«I’m here, but I’m there»: The Meaning of Latina Transnational Motherhood”, en: P. Hondagneu-Sotelo (ed.), *Gender and U.S. Immigration. Contemporary Trends*, University of California, Berkeley: 317-339.

KASARDA, JOHN D. Y JAMES H. JOHNSON, JR.

- 2006 *The Economic Impact of the Hispanic Population on the State of North Carolina*, University of North Carolina, Chapel Hill.

KOFMAN, ELEONORE

- 1999 “Female «Birds of Passage» a Decade Later: Gender and Immigration in the European Union”, *International Migration Review*, XXXIII, 2: 269-299.

MACIP RÍOS, RICARDO

- 2005 *Somos un país de peones: café, crisis y estado neoliberal en el centro de Veracruz*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

MARRONI, MARÍA DA GLORIA

- 2003 “The Culture of Migratory Networks: Connecting Puebla and Nueva York”, en: Regina Cortina y Mónica Gendreau (ed.), *Immigrants and Schooling: Mexicans in New York*, Center for Migration Studies, Nueva York: 205-224.

NOVELO, VICTORIA

- 1976 *Artesanías y capitalismo en México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

RUVALCABA MERCADO, JESÚS

- 1991 *Sociedad y violencia. Extracción y concentración de excedentes en la Huasteca*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Secretaría de Educación Pública, México.
- 1996 “Vacas, mulas, azúcar y café. Los efectos de su introducción en la Huasteca, México”, *Revista Española de Antropología Americana*, 26: 121-141.

SASSEN, SASKIA

- 2002 "Global Cities and Survival Circuits", en: B. Ehrenreich y A. Russell Hochschild (eds.), *Global Women. Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, Metropolitan-Owl Book, New York: 254-274.
- 2003 "Strategic Instantiations of Gendering in the Global Economic", en: Pierrete Hondagneu-Sotelo (ed.), *Gender and U.S. Immigration. Contemporary Trends*, University of California, Berkeley: 43-60.

SUÁREZ-OROZCO, MARCELO

- 1998 "Crossings: Mexican Migration in Interdisciplinary Perspectives", en: M. Suárez-Orozco (ed.), *Crossings: Mexican Migration in Interdisciplinary Perspectives*, Harvard University-David Rockefeller Center for Latin American Studies, Cambridge: 3-50.

TACOLI, CECILIA

- 1999 "International Migration and the Restructuring of Gender Asymmetries: Continuity and Change Among Filipino Labor Migrants in Rome", *International Migration Review*, 33, 2: 658-682.

TALPADE MOHANTY, CHANDRA

- 2008 "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales", en: Liliana Suárez Navaz y R. A. Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teoría y práctica desde los márgenes*, Cátedra-Universidad de Valencia-Instituto de la Mujer, Madrid: 117-164.

VELÁSQUEZ SOTO, LUZ IDOLINA

- 2005 *Impacto socioeconómico de la Biotecnología en la cafecultura mexicana*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

VERTOVEC, STEVEN

- 2004 "Migrant Transnationalism and Modes of Transformation", *International Migration Review*, XXXVIII, 3: 970-1001.

ZIMMERMAN, MARY K., JAQUELINE S. LITT Y CHRISTINE E. BOSE.

- 2006 *Global dimensions of Gender and Carework*, Stanford University, Stanford.

¿DAÑOS COLATERALES? LA DEPORTACIÓN DE MEXICANAS DESDE ESTADOS UNIDOS

María da Gloria Marroni
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

INTRODUCCIÓN

Entonces –del fondo del corazón que yacía postrado en la mesa, envuelto en una hoja de plátano–, se escuchó un gemido: “No me maten... Yo soy su madre...”.

Las que estábamos ahí, en el comedor de la Casa de la Mujer Migrante, reímos con el desenlace de la historia narrada por Dolores. A ella no le gustó: insistía en que la historia era verdadera. Había sucedido en un pueblo de su región, en Chiapas. Se trataba de una madre que maltrataba mucho a sus hijos. Un día, uno de ellos resolvió vengarse. La llevó al bosque, la mató, le arrancó el corazón, lo envolvió en una hoja de plátano, lo llevó a la casa y dijo a sus hermanos: “Mira, maté un animal...”. Ellos decidieron prepararlo para comer. Cuando lo iban a cortar se escuchó a una voz suplicar: “No me maten...”

La historia surgió a raíz de una discusión iniciada momentos antes, sobre el aprendizaje de la violencia por parte de los niños en la familia, un tema muy sensible a Dolores.

Ruidosa, siempre contando anécdotas y chistes, así fue Dolores en el tiempo que convivimos en el Centro para Mujeres y Niños Migrantes Madre Asunta, de Tijuana.²² Le gustaba ser el centro de la atención y tenía

²² A partir de aquí, denominado Casa Madre Asunta o Casa de la Mujer Migrante. Se trató de dos periodos de junio y julio del 2002 que coincidieron con la estancia de Dolores en esta institución. Ella permaneció vinculada a la Casa Madre Asunta desde finales de mayo hasta julio de ese mismo año, debido a las dificultades que entrañaba su caso, por el trámite en el consulado norteamericano para la reposición del acta de

la virtud de conseguirlo. De baja estatura, destacaba por lo armonioso de sus rasgos, su vasta cabellera y su manera de ser. Vestía usualmente una blusa ombliguera, pantalones de mezclilla muy ajustados o minifaldas y sandalias con una enorme plataforma, aún cuando cargara a su bebé de seis meses. Sólo su rostro denotaba una extracción indígena que ella parecía empeñada en negar. Portaba un celular que manejaba con habilidad y los envíos de dólares –cuando su compañero se encontraba en los Estados Unidos– la hacían parecer solvente en comparación con las demás migrantes.

A pesar de su alegría Dolores era inestable, a veces caía en la depresión o en la agresividad; el día en que propinó *una cachetada* a su paciente compañero en el portón de la Casa de la Mujer Migrante fue un verdadero acontecimiento. Por ello, tal vez, sus compañeras la apodaban *La jefa*.

Su destreza histriónica rebasaban, casi siempre, el mundo de la fantasía para penetrar en acontecimientos de su propia vida. Por ello me fue difícil, en muchas ocasiones, cuando me platicaba sus experiencias, distinguir la línea divisoria entre lo real y lo imaginado. Estoy de acuerdo con Achotegui (2004) cuando plantea que la fabulación es una parte esencial del relato de los migrantes; representa un mecanismo para mantener su equilibrio y controlar el estrés producido por la coyuntura, sobre todo para aquellos que migran en una situación extrema, como ilustra la situación de Dolores. Nunca pude saber su edad, aunque, según el registro de la Institución, tenía veinte años. Más de una vez me quedé esperándola para realizar una entrevista formal solicitada por ella misma. Su carácter agresivo fue uno de los factores que contribuyeron a su primera deportación, la que se describirá posteriormente.

En este trabajo me propongo reconstruir la historia de Dolores para abordar uno de los temas más controvertidos de la cuestión migratoria y de los derechos humanos: la deportación²³ de migrantes ilegales –en este caso, de mujeres mexicanas– de Estados Unidos a México.

nacimiento de su hijo norteamericano, sustraída de manera delincencial. El Centro Madre Asunta para Mujeres y Niños Migrantes es una institución dirigida por las misioneras de la Orden de San Carlos Borromeo, dedicada en todo el mundo a atender poblaciones migrantes. Desde su inicio, en 1994, la institución en Tijuana ha recibido a 6 826 personas, 4 422 mujeres y el resto niños/as. Agradezco a la Madre Gemma Lisot, directora de la institución, la oportunidad que me brindó para realizar mi estudio y convivir en sus instalaciones con el personal y las migrantes ahí hospedadas.

²³ La deportación es la negativa al ingreso, o la exclusión de un extranjero de una frontera o puerto de entrada (incluyendo aeropuertos internacionales), que pue-

Más que reconstruir en su totalidad la historia de Dolores –tarea no propuesta en este tipo de abordaje metodológico– utilizo el término “cadena de experiencias”, propuesto por Lindon:

La biografía como acercamiento a los significados sociales supone que la narración de las experiencias del individuo se considera un recurso metodológico para acercarse a lo social. En estas perspectivas microsociológicas más que reconstruir biografías o vidas completas, el objetivo es recuperar “cadenas de experiencia” (aun cuando tengan temporalidades muy breves, como un día en la vida de la persona), para así acceder a los contornos de sistemas de significación (2001: 69).

El tiempo que ellas permanecen en la Casa de la Mujer Migrante –y que puede oscilar, según la normatividad vigente, de unas horas hasta 15 días o más cuando la situación lo amerite–, es el espacio apropiado para recuperar cadenas de experiencias como lo sugiere Lindon. Se trata de horas o días que condensan la trayectoria de vida de muchas de estas mujeres con una particular intensidad. Recuerdos, miedos, ansiedades, añoranzas, planes, frustraciones, coraje, audacia e iniciativas afloran en todo tipo de conducta y son refuncionalizadas para encontrar un cauce en su interacción cotidiana. Ahí se puede captar, en el caso de estas mujeres, el punto de inflexión de su proyecto migratorio²⁴ (Marroni 2003). En este momento, ellas deben tomar decisiones que pueden redefinir el rumbo de su vida; a veces no disponen de elementos suficientes para tomarlas, puesto que se encuentran en un estado de vulnerabilidad: provienen de un ambiente hostil, de experiencias inmediatas y anteriores traumáticas; frecuentemente se encuentran sin sus redes de apoyo, con

de terminar en que la persona extranjera sea devuelta al país limítrofe o al puerto de embarque, o en que sea regresado a su país de origen. La deportación es también la remoción de una persona extranjera después de que él o ella ha cruzado la frontera o se encuentre en el interior del país, con o sin una sanción legal que le impida su reingreso en el futuro a dicho país (Red Regional de Organizaciones Civiles para las Migraciones 2001). Empleo los términos expulsión, repatriación o devolución (utilizado en la Encuesta sobre Migración de la Frontera Norte de México-EMIF) como afines, aunque jurídicamente tienen connotaciones distintas.

²⁴ El proyecto migratorio tiene tres puntos de apoyo. El primero es el motivo aducido para emigrar hacia un destino concreto. El segundo son los planes de establecerse. Y el tercero lo constituyen las expectativas (cuando las hay) de retorno. Son planes que se guardan en la maleta de la mente. El proyecto prefigura el entero ciclo migratorio. Lo abre y lo cierra (Izquierdo 2000: 227).

poca información y recursos. Las repatriadas deben enfrentar la frustración por el fracaso de este proyecto. La deportación moviliza una gama de sentimientos contradictorios. Es un factor desestructurante de sus vidas cotidianas, amenaza su integridad y rompe los equilibrios familiares y sociales conquistados, a veces, en largos años.

El problema y el contexto donde se desarrolla son una oportunidad de reivindicar la tradición sociológica de la investigación de origen fenomenológico (Moreira 2002), los valores, las estrategias metodológicas y los recursos basados en técnicas cualitativas y análisis interpretativos (Tarrés 2001, Rodríguez *et al.* 1999, Bauer y Gaskell 2000). Se rescata también la rica experiencia de la sociología en el estudio de las instituciones y la perspectiva de género, imprescindible para el estudio de mujeres migrantes y poco tratada en el aspecto específico de las deportaciones.

Aquí desarrollo el tema a través del caso de Dolores, con detalles que permiten el abordaje casuístico; las estadísticas corroboran, sin embargo, que el suyo no es una excepción. Es el resultado de procesos migratorios de más de cien años entre ambos países y cuyas características recientes incluyen el aumento masivo del flujo de ilegales mexicanos a Estados Unidos y el endurecimiento de su trato por parte de este país: en el año 2000, el 24 % de las mujeres recibidas en la Casa Madre Asunta habían sido deportadas.

De acuerdo con datos de 2002, los indocumentados mexicanos representan cerca de cuatro millones de un total de 9 503 928 los nacidos en México que residen actualmente en Estados Unidos (López Vega 2003).²⁵ Mientras la población de migrantes mexicanos en Estados Unidos se incrementó sustancialmente, los indocumentados lo hicieron a un ritmo mayor. Así, de 1990 a 2002, la población legal de mexicanos en Estados Unidos se duplicó, mientras que la ilegal creció 165 %; ésta pasó de 2 millones en 1990 a 4.8 millones en 2000, y a 5.3 millones en 2002. Esto se debe a que un alto porcentaje de los nuevos migrantes que llegan a Estados Unidos son indocumentados (Passel 2004). Ellos viven el riesgo constante de la expulsión. También algunos residentes legales pueden ser repatriados por alguna contingencia; muchos de ellos son igualmente afectados por

²⁵ Los datos proceden de un documento del Consejo Nacional de Población (CONAPO), cuyo origen, a su vez, se encuentra en US Census Bureau y en Current Survey, principales fuentes estadísticas para la cuestión. Según estas fuentes, en el mismo año, la población de origen mexicano en Estados Unidos (emigrantes, primera y segunda generación) era de 25 486 985 personas.

la expulsión de un familiar directo con estatus de ilegal. En el año 2001 hubo 786 683 eventos de repatriación desde Estados Unidos hacia México (INM 2004); en el 2003 la cifra bajó a 555 759. A su vez, la Encuesta sobre Migración en la Frontera Norte de México (EMIF) reportó, para el año 2000, la cifra de 786 673 devoluciones de Estados Unidos a México²⁶ hechas por la Patrulla Fronteriza; de éstas, 150 314 eran mujeres (19.3 %).

Se trata de analizar los efectos perversos de la política migratoria de los Estados Unidos hacia los mexicanos y que culmina con miles de deportaciones anuales. Se las considera perversas en dos direcciones: en su origen, al criminalizar el problema migratorio y perseguir a los ilegales como delincuentes, y por sus resultados, en este caso, las afectaciones malignas al tejido social de la población indocumentada y que ocurren tanto en los grupos de migrantes en las sociedades de destino (Estados Unidos), como en las sociedades de origen (México) o de tránsito (por ejemplo, Tijuana).

Me centro en la deportación de mujeres indocumentadas –como Dolores– que pertenecen a familias hasta entonces residentes en Estados Unidos; sobre todo, en aquellas con uno o más miembros en situación legal (como ciudadanos norteamericanos o con permiso de residencia) y de otros que están como ilegales. Se trata, como las denominé, de familias con estatus migratorios mixtos y para quienes los efectos de las actuales políticas migratorias son especialmente dañinos, como se ilustra en este documento.

LA TRISTE E INCREÍBLE HISTORIA DE LA CÁNDIDA DOLORES Y LA MIGRA DESALMADA²⁷

La historia lineal...

Una historia de vida nunca es lineal; la memoria y la interacción con el entorno median siempre en el relato del informante/narrador imprimiendo huellas en su testimonio: la memoria recoge y sedimenta lo

²⁶ Ambas instituciones se refieren a eventos estadísticos y no necesariamente número de personas, ya que muchos migrantes pueden ser expulsados más de una vez.

²⁷ El título es una alusión a la obra de García Márquez –y no exclusivamente al cuento “La increíble y triste historia de la Cándida Eréndira y su abuela desalmada”–, para hacer constancia del sincretismo entre lo mágico y lo real en la cultura latinoamericana. La historia narrada por Dolores, así como sus discursos y experiencias, me evocaron a García Márquez, sin menospreciar la carga dramática de realidad que comportan.

que le ha parecido más relevante conservar y transmitir, “selecciona, escoge, discrimina y trasmite lo que le interesa que circule en propios y extraños” (Aceves 1998: 228).

No obstante, comprender los relatos en el proceso de investigación requiere la ubicación sociotemporal de la trayectoria de vida de los sujetos estudiados, los escenarios en que se mueven, y el rescate de los hilos conductores aportados por *los datos de hecho*. Esa tarea resulta compleja cuando se trata de personas que se encuentran en estado de vulnerabilidad, como las migrantes que sufrieron una deportación. Intentando reconstruir la historia lineal²⁸ en el caso de Dolores, encuentro cuatro momentos con la siguiente periodización: 1) su niñez en Chiapas; 2) su emigración del estado y su asentamiento en Oaxaca; 3) su migración a Estados Unidos y su vida en California; 4) su deportación y estancia en Tijuana.

1a. etapa: la niñez en Chiapas

Dolores nace en un poblado cerca de Comitán, Chiapas, en 1982 (¿o 1980?) y es la cuarta de seis hermanos; relata una infancia de trabajo, maltrato, falta de atención y violencia: se *lidiaban* a golpes entre hermanos; con siete años *echaba tortillas* y atendía a los menores; su padre había abandonado a su madre y ésta asumió la jefatura del hogar trabajando como vendedora ambulante y desplazándose cotidianamente a Comitán; cursó hasta el cuarto grado de la primaria y reporta que estuvo en un convento para hacerse monja, pero lo abandonó.

2a. etapa: la migración y el asentamiento en Oaxaca

A los 14 años abandona su casa y, con una amiga, se dirige a Oaxaca; allí desempeña varios trabajos; inicia un noviazgo, su pretendiente la viola y embaraza para luego abandonarla; conoce a su actual compañero, un soldado que asume la paternidad del niño; inician una vida de pareja.

²⁸ Utilizo el término “historia lineal” para presentar los datos fragmentados recogidos que he organizado de manera lógica y cronológica, sin que mi metodología tuviera como objetivo este tipo de reconstrucción. Como señalan varios especialistas, la historia de vida nunca es lineal y menos en las circunstancias estudiadas. Pude constatar que en este escenario de investigación, las asimetrías y las contradicciones en los relatos deben ser elementos centrales en la interpretación del investigador. La incertidumbre y la vulnerabilidad en que se encuentran las migrantes explica, en gran parte, la confusión y los artificios con que presentan su situación.

Deciden migrar a Estados Unidos, donde su compañero tiene parientes; su hijo tiene entonces tres meses.

3a. etapa: la vida en California

Cruzan como ilegales por Tijuana. Se instalan en California con los tíos de su compañero; ella refiere conflictos con la tía política. Su compañero empieza a trabajar como pintor y constituyen un patrimonio de bienes domésticos, así como un patrón de vida estable con sus necesidades básicas cubiertas; allí nace su segundo hijo. Dolores no mantiene ningún contacto con su familia de origen: su madre no sabe dónde se encuentra.

4a. etapa: la estancia en Tijuana y su probable regreso a California

Tiene un altercado con una tianguista en un mercado (le da unas cachetadas) en Santa Bárbara, en donde reside, y es denunciada a la *migra*; la deportan a México (Tijuana) con su marido y los hijos. Firman la salida voluntaria;²⁹ se instalan en casa de una *coyota*³⁰ conocida del tío; a través de ésta, su compañero logra cruzar a California con su hijo mayor. Dolores aguarda para cruzar como ilegal; su tía política –con residencia legal en Estados Unidos– vendrá a recoger a su hijo (que es norteamericano) para llevarlo a California; su pareja se incorpora al trabajo en Estados Unidos y le envía dinero regularmente. Ella no dispone de identificación alguna

²⁹ Es un recurso existente en la legislación de los Estados Unidos por el cual los migrantes aceptan su deportación, evitando mayores problemas con las autoridades migratorias de este país y dejando su expediente limpio.

³⁰ Es utilizado en el lenguaje de los migrantes como femenino de *coyote*. Según Alonso (2001: 33), este término –un nahuatlismo– puede referirse indistintamente a polleros, guías de indocumentados o enganchadores. Sea como fuere, coyote es una palabra muy usada en muchos estados de México y alude a relaciones sociales asimétricas. El coyote, en la Huasteca hidalguense, región indígena náhuatl, puede ser un intermediario (indígena o no) o los mexicanos blancos (en el sentido de fenotipo “europeo”) o güeros (que sería una “blancura-de-piel-social” más que fenotípica): por lo general, sinónimo de poder económico y político, pero también de explotación y abuso. En consecuencia (al menos en la Huasteca) al animal lo denominan *cuacóyotl* o *chichicóyotl* (lobo), porque el coyote (*cóyotl*, o *coyome* en plural) es una persona u actor social del que, en su vertiente negativa, hay que desconfiar, o, incluso, al que hay que despreciar. Evidentemente este concepto, operativizado como categoría descriptiva supone una valoración negativa, como la de traficante de migrantes o “*migrant smugglers*”. Un sinónimo en la frontera fue y es el “pollero” (porque al internarse clandestinamente por los senderos, rumbo a los “*Esteits*”, los migrantes o pollos avanzan en fila india detrás del guía) (Alonso 2001: 33).

y, por lo tanto, no puede cobrar las remesas. El dinero viene, entonces, a nombre de la coyota, quien se apropia de una parte y la extorsiona al robar el acta de nacimiento (norteamericana) del niño.³¹

Desesperada, y con la anuencia de su compañero, Dolores abandona la casa de la *coyota*; la encuentran en la calle llorando y la trasladan a la Casa Madre Asunta; está embarazada de nuevo y desea que su tercer hijo nazca en Estados Unidos. Con ayuda institucional intenta recuperar el acta de nacimiento del niño (que se encuentra en poder de la *coyota*); ante la imposibilidad de conseguirla, empieza a tramitar una copia en el consulado norteamericano. Su compañero es deportado nuevamente por haber cometido una infracción de tránsito; en Tijuana, él se hospeda en la Casa del Migrante;³² el niño mayor permanece en California con la tía de la pareja.

Dolores, su compañero y el niño intentan cruzar nuevamente la frontera, son aprehendidos y devueltos a México. Ella regresa a la Casa Madre Asunta con el niño; su compañero consigue trabajo en Tijuana; renta una pieza con un amigo. Dolores deja, con cierto disgusto, la Casa de la Mujer Migrante para vivir de manera temporal en su nueva residencia. Sufre un aborto; mantiene cierto contacto con la institución, habla de sus planes para volver a cruzar la frontera y vivir en California. Es posible que lo haya realizado.

VARIAS HISTORIAS, VARIAS VIDAS: UN INTENTO DE INTERPRETACIÓN

El caso de Dolores tiene demasiados elementos de análisis y parecería difícil organizarlos para construir una interpretación sistemática y coherente. La dificultad se acentuaba por las constantes contradicciones en las que incurría al narrar sus experiencias, la rapidez con la que cambiaba de un tema a otro, la vivacidad y astucia con la que jugaba con sus interlocutores, las estrategias de control utilizadas y a través

³¹ Los documentos originales norteamericanos son insumos caros y muy apreciados por la red de traficantes de ilegales; el acta de nacimiento de un niño norteamericano es utilizada para pasar por la línea a varios niños mexicanos indocumentados.

³² La Casa para Migrantes Varones se encuentra a pocos metros de la Casa de la Mujer Migrante y también es administrada por los misioneros de San Carlos Borromeo-Scalabrianos. Dispone de un cupo mayor al de la Casa Madre Asunta y sus normas de funcionamiento se adaptan a la condición particular de los migrantes varones. La cercanía de las dos instituciones facilita el contacto entre los miembros de las familias para resolver los diversos problemas que enfrentan en su situación.

de las cuales me buscaba constantemente para platicar al tiempo que rehuía las conversaciones. Sin embargo, sus ya comentadas habilidades histriónicas—que la conducían a ocupar el centro de los escenarios— y su espíritu guerrero fueron, más que un obstáculo, una clave para empezar a desentrañar el rompecabezas de su existencia. El intento de grabar una entrevista me alertó sobre la complejidad para abordar con Dolores su propia historia, contrastaba con la facilidad con que ella platicaba de sí misma y me buscaba para ser escuchada, como a continuación se ilustra:

Cuando yo llegué a México iba para Oaxaca. Íbamos a chocar en el tráiler, iba de ir en el barranco el tráiler, pero el señor, por ir platicando conmigo, por decirme, por darme un consejo, me dijo; y ya íbamos a chocar pero bendito sea Dios que nunca chocamos. Y 'ora le doy gracias a Dios que estoy viva y sana con mis dos hijos que ahora tengo con mi marido. ¿Ve la muchacha (se refiere a otra migrante)? ¡Cuánto sufre ella que está solita! 'Orita... ¡Imagínese! ¡Qué tal cuando ya tenga un bebé! Que, Dios no lo quiera, tenga su bebito. Ella no va a poder andar como ahorita anda, ella va a sentir feo que alguien le haga cosas a su bebé o que le trate mal. Yo a mi bebé no les dejo que lo traten mal, y el día que la persona que lo trate mal yo le voy a parar su taco.

Y si yo tengo un apartamento allá, donde esté yo, y me puede usted visitar, con mucho gusto. Está su casa de usted, allá, en el apartamento donde yo llegue a vivir. Yo la quisiera ayudar pa'que cruzara para allá; 'orita no puedo porque no tengo dinero, no le puedo dar pa'que ya se vaya porque lo poquito que tengo lo gasto para mi bebé o compro algo para mí porque estoy embarazada; pero el día que yo tenga, yo llevo su dirección de ella. A mí no me cuesta mandarle cien, ciento cincuenta dólares, porque yo, yo tengo hermanas, tengo hermanos que han sufrido también. Yo a ella lo único que le deseo, [es] que se vaya con bien a su casa, porque yo no soy hipócrita como otras mujeres que le hablan y dicen cosas [...].

Vivíamos con su tía de mi esposo. Vivíamos con ella, pero la señora, su tía de mi esposo, siempre ha sido una señora, conmigo, que no me quiere. Me insulta, me dice de cosas [...]. Y la señora me trata mal. ¡Que Dios la bendiga! Y que Dios bendiga a todas las personas que tengan problemas, y las que no, que Dios las bendiga. Yo le deseo que Dios bendiga a muchas personas, sean buenas, sean malas. Es lo único que yo les deseo.

Me junto con las personas que yo veo que sí; que... Bueno, si se van a enojar conmigo y a la vez son hipócritas, a mí la hipocresía no me gusta, quiero que sea sincero. Ve que 'orita ahí ando platicando, luego pues me dicen cosas y digo "sabes qué... Yo a partir de mañana, si Dios me da licencia... pues ahí cortamos". No les voy a decir por qué. Yo nomás les voy a dejar de hablar. Yo cuando dejo de hablar a alguien es porque yo siento una... Que son hipócritas atrás de mí. Y así, que si las mujeres que se quieren venir de allá para acá, no pueden venirse.

Los tonos de persecución, hilaridad y omnipotencia se sucedían en el relato de Dolores impidiendo un flujo coherente e integrado de la entrevista. Ante la dificultad de centrar el diálogo y establecer una interlocución con ella opté, en ese momento, por apagar la grabadora. No obstante, aun sin el aparato, presencia intrusa, era difícil para Dolores asumir una actitud más reflexiva, menos a la defensiva y que pudiese mostrar la debilidad y la profunda tristeza que sentía.³³ Ella buscaba aparentar un dominio de la situación y demostrar que no estaba desvalida.

En otra ocasión le propuse que me hablara de su historia, de su vida. Ella me contestó que en su vida tenía muchas historias, que ya había pasado por muchas... Le pregunté: "¿Cuál de esas historias te gusta más?" Ella contestó: "La historia que más me gusta es cuando me embaracé... Pero no sabía, sentía una cosa que se me aumentaba, pensaba que tenía un bicho en la barriga. Nadie me había explicado lo del embarazo, tenía quince años... Ahora sólo quiero estar con mis bebés..."

El relato de su primer embarazo –siniestro, producto de una violación–, es contradictorio por la satisfacción que le produjo la maternidad y que manifestaba, muchas veces, no sólo en sus palabras sino en el trato cariñoso que dispensaba a su hijo. Pero también la maternidad no estará, para ella, libre de ambivalencias. Dolores explica que su bebé lloró toda la noche, no la dejaba dormir y ella dijo que le había "dado una cachetada" y empezaron a criticarla.

Más que sorprender esta conducta, puede revelar una fragmentación de su vida, experimentada como una escisión en varias historias. Una hipótesis para comprender su percepción es que a los veinte años resulta imposible –cuando se arrastra una cadena de carencias y hechos

³³ Una noche, Dolores lloró mucho al platicar conmigo, sobre todo al narrar los hechos de su violación y las dificultades que hasta entonces enfrentaba en las relaciones con su marido.

traumáticos— tener una perspectiva integrada de la propia existencia. Se ha experimentado una violación, tres embarazos, dos partos y un aborto, extorsiones por parte de las redes de traficantes de personas, dos internaciones como indocumentada en Estados Unidos, dos deportaciones y desarraigo de su territorio y su entorno. En síntesis: un peregrinar constante y conflictos recurrentes.

UNA VIDA DE HOSTILIDAD; HISTORIA DE CONFLICTOS Y AMBIVALENCIAS

La constante que domina en la vida de Dolores es la hostilidad en sus relaciones interpersonales en momentos determinantes de su existencia. La carencia de amor, el sentirse poco querida, maltratada, violada y hasta perseguida, acompañan a casi todos sus recuerdos; si gran parte de éstos se cimentaron a partir de experiencias negativas o si fueron vivenciados como tales, cabe la reflexión: “no es importante si la interpretación es correcta o no; si los hombres definen las situaciones como reales, estas serán reales en sus consecuencias” (W. Thomas, citado por Schwartz y Jacobs 1984: 48).

El mundo de Dolores aparece poblado por seres perversos que no la quieren y la persiguen. Ella actúa con base en esta percepción:

En su niñez, en Chiapas, recuerda que su mamá nunca la atendía. No le ponía calzones y ella andaba con el pelo casi hasta la espalda; y a su hermana, que ya tenía pechos, sí le compraba brasier y otras cosas. Y su hermana también la trataba mal, le decía “perra”. Ella también pegaba a sus hermanos: “una vez le dio una paliza” a un hermano pero su hermano, también le había pegado. Vivía con ellos una tía que compraba “lo mejor para sus hijos” y a ellos, sus sobrinos, “sólo les daba un pedazo de pan”.

En Oaxaca, su iniciación sexual fue una violación; posteriormente, la familia de su compañero no la quería; su suegra fue muy mala con ella, pero que ahora ya la quiere; no sabe que está en Tijuana.

Ya en Estados Unidos, la tía del marido (con quien vivían) le decía “que ella era una mujer de ésas”, y la provocaba constantemente.

También en California, donde vivía, ha despertado mucha envidia en unas conocidas... Muchas veces perdía la cabeza, se tornaba muy violenta. En una de esas discusiones con una vecina, —una señora del mercado— le dio una cachetada; por eso la denunciaron a la *migra* y la sacaron; ahora ya se contiene más, pero aún pierde el control.

En la casa de la mujer migrante tiene fricciones con las demás. Discute mucho con Eloísa, que le “caía bastante gorda...” Pensaba ayudarla, su marido siempre mandaba cien dólares y le iba a dar por lo menos cincuenta a Eloísa, pero concluyó: “¿Para qué chingados le iba dar este dinero?”.

UNA VIDA SIN RUMBO, HISTORIAS DE MIGRANTE

Su peregrinar del sur del territorio mexicano a California y de ahí a Tijuana bien puede constituir una de las diversas vidas a que aludió Dolores y la que aporta más dimensiones para el análisis sociológico.

Habría que ubicar, inicialmente, este largo recorrido en la ausencia de perspectivas para la población de estados como Chiapas, sobre todo la de extracción indígena, en el desarrollo de las comunicaciones y en el interés nacional por la cuestión étnica en el estado, a partir del levantamiento zapatista de 1994. Enseguida, destacar el desarrollo de la agricultura capitalista del noroeste del país y su demanda de jornaleros agrícolas. Las condiciones para la formación de grandes circuitos migratorios internos entre las regiones abastecedoras de fuerza de trabajo (estados sureños como Oaxaca) y las demandantes (como Sonora, Baja California, Sinaloa) estaban dadas. Finalmente, habría que destacar cómo, a partir de los ochenta, estas regiones de atracción se transformaron en espacios puente para la migración a Estados Unidos, y en especial al estado de California.

Las mujeres no siempre han sido visibles en estos circuitos, se fueron incorporando silenciosamente como esposas, hijas, madres, y como asalariadas en dobles jornadas extenuantes no reconocidas. Eran compañeras, ayudantes de los maridos en tareas familiares, en los campos de cultivos, pero cuya remuneración correspondía al jefe de familia. Cuando ellos deciden cruzar *el bordo*, ellas son la retaguardia segura que garantiza la atención a la familia en México.

Mujeres jóvenes, sin perspectiva de vida en sus pueblos de origen y agobiadas por ambientes opresivos, empezaron a desplazarse solas. Su pobreza y su limitado capital social las hacen vulnerables para enfrentar un entorno desconocido, gobernado por fuertes asimetrías de género y prácticas de desvaloración de la mujer. Las agresiones sexuales a las que deben enfrentarse son constantes; las sortean cuando es posible y las sufren cuando no pueden evitarlas, cuando les son impuestas con alguna forma de violencia. Dolores no fue ajena a estos riesgos, según relata:

A la edad de catorce años que tenía yo, me vine en un tráiler, como ella (señala a otra migrante) se vino en tráiler cuando no tenía dinero. Yo no le digo a ella “¿por qué te vienes en el tráiler?”. Porque yo también, yo he viajado en el tráiler. He viajado. Hay señores que son buenos, hay señores que son malos; pero bendito sea Dios que a mí me tocó un señor que me daba de comer, me compró ropa, me dijo que si quería yo quedarme a trabajar...

Como he observado en un trabajo anterior (Marroni 2003) otra vez aparece la figura del *trailerero* escindida en dos personajes: el bueno y el malo. El último suele estar presente cuando se trata de describir experiencias ajenas, pero no las propias, en donde surge el *trailerero* solidario y protector. La recurrencia de esta imagen en los relatos de las migrantes sugiere la necesidad de justificar el resultado de una acción –estigmatizada socialmente para la mujer– como lo es el romper la prohibición de desplazarse sin protección masculina. También puede ocultar una realidad que ellas mismas no pueden afrontar abiertamente: las trampas del acoso sexual tendidas a lo largo de las rutas migratorias para las más vulnerables. Si Dolores eludió esta trampa en la primera etapa de su trayecto (Chiapas-Oaxaca) como relata, no pudo hacerlo posteriormente cuando se instaló en la ciudad de Oaxaca y sufrió una violación.

En México, la migración interna toma la ruta sur-norte y supone otros riesgos para la mujer migrante: la explotación laboral de todo tipo, la estafa, el engaño, el cerco de la economía criminal que la puede atrapar (Marroni 2003, 2005). Dolores, en este periodo de su vida, al estar en compañía de su pareja, logró la protección suficiente para superar los peligros y alcanzar los Estados Unidos. En este país, siguiendo el guión de sus diversas vidas, parece haber disfrutado la mejor de ellas:

En los Estados Unidos es mejor que en Oaxaca. Porque en los Estados Unidos me ayudan, me ayudan para mis bebés, me ayudan en caso de emergencia o algo. O sea, es más tranquilo porque ahí no te buscan problemas... Nadie te hace cosas en tu casa o en tu apartamento. Son pocas las mujeres que quieren andar con tu esposo; los buscan, pero mientras que usted no le dé motivo a la gente, nada. En Oaxaca, sales a la calle y tienes tu suegra, tus cuñadas; y si no es tu cuñada, es tu hermana y es puro relaxo allá. ¡Lo que en Estados Unidos no vi...! Y también en el pueblo de uno... ¡Siempre sabían dónde llamarme...!

Esta sensación –la ausencia de controles sofocantes, característicos en la vida de las mujeres en las comunidades de origen– es una de las dimensiones más valoradas de las migrantes mexicanas en Estados Unidos. Lo es también la protección que brinda el Estado de Bienestar a sus hijos, uno de los mayores beneficios alcanzados en este país que registran en su vida cotidiana. Paradójicamente, esta garantía –el bienestar familiar proporcionado por los programas gubernamentales– sufre la embestida de los sectores conservadores más radicales que controlan las políticas migratorias.

La deportación de indocumentados/as representa uno de los puntos más cuestionables de estas políticas, aunque se la trata como una derivación no deseada de la migración ilegal. El estudio de casos como el de Dolores, permite visualizar sus implicaciones específicas y ejemplifica, a través del microcosmos de la vida de una mujer, la situación de otras miles de migrantes repatriadas.

La deportación implica usualmente el desembolso de una serie de gastos extra que afectan sensiblemente el patrimonio familiar y que puede implicar su pérdida total. El capital social requerido para afrontar la situación no es de menor magnitud y puede ser, a veces, tan elevado como insuficientes los recursos económicos. Un grupo familiar escindido coyunturalmente, separado por fronteras nacionales, sufre serios riesgos de fracturas mayores, amenazas a su integridad y claras violaciones a sus derechos humanos. Debe afrontar un retroceso en su proyecto de vida forjado, en no pocas ocasiones, por años de inversión en recursos, tiempo y energía. Se encuentra en tal situación de vulnerabilidad que necesita de las redes de parentesco, solidaridad y hasta las que el capital social negativo le puede ofrecer (Rubio 1998, citado por Arriaga 2003).³⁴ Finalmente, los aspectos diferenciales de las migraciones entre hombres y mujeres repercuten con tal magnitud en la vida de las deportadas y sus hijos, que merecen un esfuerzo complementario

³⁴ Rubio destaca que el concepto de capital social está asociado a connotaciones positivas. Sin embargo, también se ha destacado la existencia del capital social “perverso”, en el que las redes, contactos y asociaciones están al servicio de actividades ilegales (p. 573). Las redes criminales de traficantes de personas son un excelente ejemplo de capital social negativo intrínseco al problema del traslado de indocumentados en todo mundo y mueven millones de dólares. Se llega a plantear que, después del narcotráfico, el tráfico de personas es el segundo negocio en ganancias de la economía criminal.

(no solamente individual, sino colectivo y público) para compensar sus efectos corrosivos en todo el entorno familiar.

La pregunta es oportuna: ¿Qué disyuntivas tienen las mujeres cuando sufren una repatriación? Tres son las opciones: intentar ingresar nuevamente de manera ilegal a los Estados Unidos, regresar a su lugar de origen (aunque puede ser también otro lugar del país en donde tengan vínculos) o establecerse en la localidad fronteriza a donde fueron enviadas. La capacidad de elección entre estas alternativas está limitada por factores de mayor complejidad que envuelven a toda la familia y a sus posibilidades de sobrevivencia. No se trata de resolver la cuestión del lugar donde establecerse, sino la de empezar de nuevo en condiciones desventajosas y con su proyecto de vida dañado en distintos grados.

En el cuadro 1 se presenta una propuesta de modelo para entender los elementos constitutivos del escenario de las mujeres deportadas. Se consideraron cuatro grupos de variables para agrupar los indicadores: *a*) perfil sociodemográfico de la mujer; *b*) la presencia o ausencia de redes; *c*) el estatus migratorio de cada miembro de la familia; *d*) las circunstancias de la deportación (que incluye las cuatro columnas a la derecha del cuadro).

Cuando se trata de repatriaciones por entrada y estancia ilegal en territorio norteamericano, los elementos relacionados con el estatus migratorio de los involucrados en el problema desempeñan un papel fundamental en el rumbo que adoptará el caso. Las redes con que puede contar la familia en su situación de retorno obligado a México son otro factor decisivo: representan su mayor soporte y, cuando fallan, su mayor debilidad.

Al completar el esquema del modelo propuesto con los datos de Dolores (véase cuadro 2) se pueden observar las severas implicaciones de la deportación e inferir sus desenlaces posibles. Se trata de una mujer joven, en el inicio de su vida reproductiva, que había migrado de manera ilegal a California. Aun cuando su estancia en Estados Unidos era reciente, había establecido, junto con su compañero, una forma de vida familiar organizada que parecía estabilizarse. La deportación rompe con esta estabilidad y lanza a Dolores y a sus hijos a una situación de incertidumbre, riesgo y separación física. Sólo una salida se presenta como viable para ella y su familia: regresar a Estados Unidos. Allí tienen garantizada la reunificación familiar y un nivel de vida digno. Los vínculos con sus comunidades de origen en México (Oaxaca y Chiapas) son dé-

CUADRO 1. Migrantes mexicanas y su deportación.
Un modelo para estudiar los efectos y perspectivas del regreso forzoso en la vida de las mujeres

<i>Perfil socio-demográfico</i>	<i>Redes</i>	<i>Antecedentes de repatriación desde Estados Unidos</i>	<i>Tiempo en que se encontraba establecida en los Estados Unidos</i>	<i>Estatus migratorio de los miembros de la familia en el momento de la expulsión de Estados Unidos</i>	<i>Características de la aprehensión</i>	<i>Mecanismos utilizados para su devolución a México</i>
Edad _____	Sin redes _____	No reincidentes _____	Menos de tres meses _____	Ilegal - ella y su pareja _____	Lugar donde fue aprehendida: _____	Deportada sola _____
Escolaridad _____	Con redes en Estados Unidos _____	Reincidente _____	De tres meses a un año _____	Ilegal ella - legal su pareja _____	En la línea al cruzar _____	Deportada junto a su pareja (en misma fecha y puerto de entrada) _____
Estado Civil _____	Con redes en México en la localidad de origen _____		De un año a 5 años _____	Ilegales ambos y los hijos _____	En el interior del territorio norteamericano: casa, trabajo y en otro lugar _____	Deportada en el mismo puerto y fecha de entrada con toda la familia _____
Número de hijos _____	Con redes en la ciudad fronteriza donde fue deportada _____		Más de 5 años _____	Legal su pareja, ilegal ella y sus hijos _____		Deportada en puertos de entrada y fechas distintas entre los diversos miembros de la familia _____
Lugar de procedencia en los Estados Unidos _____				Ilegales ambos y parte de los hijos legales (norteamericanos) y parte ilegales _____		Deportada en el mismo puerto de entrada, pero en fechas distintas de otros familiares _____
Condición Laboral _____						
Etapas del ciclo de vida _____						

Fuente: Elaborado con base en la observación y entrevistas realizadas en la frontera norte en 2002 y 2003.

CUADRO 2. Características de la deportación en el caso de Dolores

<i>Perfil socio-demográfico</i>	<i>Redes</i>	<i>Antecedentes de repatriación desde Estados Unidos</i>	<i>Tiempo en que se encontraba establecida en los Estados Unidos</i>	<i>Estatus migratorio de los miembros de la familia en el momento de la expulsión de Estados Unidos</i>	<i>Características de la aprehensión</i>	<i>Mecanismos utilizados para su devolución a México</i>
Edad: 20 años	Con redes en Estados Unidos: tío y tía políticos	Primera deportación: No reincidentes	Aproximadamente un año y medio	Primera deportación: Ilegal ella, su pareja y el mayor de sus hijos; el menor, legal.	Primera deportación: Lugar donde fue aprehendida: en el interior del territorio norteamericano, en su casa	Primera deportación: en Tijuana con toda su familia, en la misma fecha
Escolaridad: Cuarto de primaria	Sin redes en México en la localidad de origen: desvinculada en el momento					
Número de hijos: 2						
Lugar de origen en México	Con redes en la ciudad de Tijuana en donde fue deportada, redes de coyotaje.					
Lugar de procedencia en los Estados Unidos: California				Segunda deportación: Ilegal ella y su pareja, legal su hijo (el otro es ilegal, permaneció en Estados Unidos)	Segunda deportación: Lugar donde fue aprehendida: en la línea al cruzar	Segunda deportación en Tijuana, con su pareja y uno de sus hijos (el otro permaneció en California)
Condición Laboral: Quehaceres domésticos						
Etapa del ciclo de vida: Reproductivo inicial						

Fuente: Elaborado con base en la observación y entrevistas realizadas en la frontera norte en 2002 y 2003.

biles y allí las oportunidades de sobrevivencia son igualmente precarias. Por otro lado, la ciudad de Tijuana les resulta hostil, extraña, e inviable para establecerse; amén de que debían encontrar un mecanismo para el regreso a México del hijo mayor, residente en ese momento en Estados Unidos. Una reunificación familiar en México les resulta poco atractiva porque dificultaría más la posibilidad de reingresar a Estados Unidos. A pesar de los conflictos con los familiares de su compañero, Dolores no habló de mandar a traer a su hijo mexicano a Tijuana; por lo contrario, su objetivo es enviarles su segundo niño norteamericano a California, para después poder resolver su propio reingreso a la Unión Americana.

En síntesis, el horizonte de Dolores y el de su compañero están en California, como lo demuestra su actitud. En una ocasión la observé jugando con su niño, muy contenta, diciendo que “va a tener otro más. Quiere tres... norteamericanos”. Y dice riendo: “No importa que sea migrante”.

¿Qué costos deberán pagar para alcanzar este horizonte? Se resumen en uno: intentar cruzar la frontera de manera ilegal en calidad de reincidentes³⁵ y permanecer en California con esta condición migratoria. Pero los costos se ramifican en muchas direcciones; la erogación económica destinada a los *coyotes*—que les aumentaría sensiblemente las posibilidades de éxito—, aunque no parece ser la preocupación esencial de Dolores. Ella y su compañero disponen de redes de solidaridad y capacidad de endeudamiento requerido. La violenta separación de su hijo—al que está amamantando—es aceptada como una fatalidad, por ello intenta resolver primero el reingreso del niño norteamericano a su país. Se trata de una condición necesaria para trazar las estrategias posteriores del reingreso—mucho más difícil—de los otros miembros de la familia en su carácter de indocumentados. El costo humano es desgarrador, especialmente la amenaza de ruptura de los vínculos madre-hijo. Dolores lo vive, sin embargo, como la mejor solución posible: “va a seguir aquí unos días y, primero, va a llegar su tía a llevar su bebé a Estados Unidos...”.

No está en duda la importancia de la reunificación familiar—“porque su bebé necesita de ella”—, pero no hay ninguna referencia a la suspensión brusca de la lactancia y el simultáneo alejamiento de la figura materna para el bebé. Muchas organizaciones civiles y gubernamentales que conocen

³⁵ Con la nueva legislación migratoria y los controles fronterizos tecnificados, los migrantes que presentan reincidencias de entradas ilegales a Estados Unidos y deportaciones están en riesgo de ser encarcelados y no sólo devueltos a México, como era lo usual anteriormente.

los daños –irreparables muchas veces– de que son víctimas los niños en los procesos de deportación, han obtenido sensibles logros en los acuerdos y en la legislación sobre repatriación que buscan amortiguarlos.³⁶ La magnitud del problema las rebasa. Es particularmente dramática la situación de los niños que, en las coyunturas de paso de la frontera (sea en dirección a Estados Unidos o devueltos a México), son separados de sus parientes, ya por decisión de ellos, arbitrariedades, delincuencia o negligencia. Muchos acaban extraviados o maltratados.

Aun los cruces dirigidos por los agentes más seguros y experimentados en el negocio del tráfico de indocumentados tienen sus sorpresas, de modo que la reunificación familiar *del otro lado* nunca es segura. Los desencuentros son frecuentes, y el lapso en el que el menor permanece alejado de sus parientes –a veces con autoridades migratorias de alguno de los países, con extraños o con los *coyotes*– puede prolongarse mucho más de lo previsto. La angustia que se deriva de estos acontecimientos y sus secuelas pueden ser definitivas, y la posibilidad de una tragedia mayor no es lejana.

Los intentos recurrentes de cruzar la frontera en condición de indocumentado suponen la percepción de un riesgo que puede ser minimizado pero no negado, sobre todo cuando se está cerca del *bordo* y ya se han vivido experiencias anteriores. Relata Dolores que el año pasado había venido con su compañero a Tijuana y de ahí pasaron con un *coyote*. Cuenta que caminó “tres noches” y que “hacía mucho, mucho frío...”. Ahora está dispuesta de nuevo porque quiere realmente pasar... Entonces empieza a hablar de cómo va a cruzar la línea. Le pregunto: “¿Cómo?” Y responde que hay la sugerencia de que pase “dentro de una cajuela”. Le pregunté qué pensaba sobre esta opción, y contestó que “no sabía”, y que su compañero “tampoco sabe”. Su tía viene por el bebé el miércoles, y el miércoles mismo quieren ir. Tiene dudas y no sabe si pasar por el puente, por el cerro o en la cajuela de un coche. En

³⁶ Ejemplos de ello son la normatividad que prohíbe separar a los diversos miembros de la familia al ser deportados y obliga a respetar la unidad familiar, recibir dignamente a los deportados, entregar a los menores aprehendidos solos a las autoridades mexicanas y no devolverlos en la línea (lado de México) sin ninguna protección. Para una mayor comprensión del tema, consultar el documento “Incertidumbre, azar e inequidad. Informe sobre los Derechos Humanos de los migrantes en situación de intercepción, detención, deportación y recepción en los países miembros de la conferencia regional sobre migración”, de la Red Regional de Organizaciones Civiles para las Migraciones (marzo 2001).

este caso cuesta 1 500 dólares “y es bien rápido, cruzar, y ya, se sale del otro lado...”. Pero “tiene mucho miedo...”. A lo mejor van juntos en la cajuela del vehículo pero “tiene mucha duda...”. El miedo de Dolores no es infundado: ésta es una de las varias formas de cruzar la frontera como indocumentado /a en las que frecuentemente se reportan muertes por asfixia, aunque todos los mecanismos para ingresar clandestinamente en los Estados Unidos implican algún peligro.

Finalmente, si la llegada a los Estados Unidos es exitosa, queda la incertidumbre, el vivir en la zozobra debido a las posibilidades de ser deportado/a en cualquier circunstancia cotidiana. La política antiinmigrante que prevalece en este país es llevada al extremo en California por sectores dominantes xenofóbicos que controlan las instituciones estatales y locales. La posibilidad de ser expulsado por denuncias a autoridades migratorias en el caso de delitos menores, y hasta por incidentes entre particulares (como el ocurrido a Dolores), fomenta el encono, el conflicto, la tensión. En comunidades étnicas como la mexicana –formadas en gran parte por indocumentados–, la denuncia puede transformarse en otro factor más de interrupción de su tejido social y agravar las ya difíciles condiciones de vida de esta población.

CONCLUSIONES

Como se señaló con anterioridad, en 2002, más de cuatro millones de mexicanos se encontraban de manera ilegal en Estados Unidos. Ellos forman parte del ejército de cerca de 25 millones de habitantes de origen mexicano residentes en este país que están “emprendiendo la reconquista” del territorio norteamericano, según el discurso del neoconservador Samuel Huntington. El miedo a semejante invasión puede ser advertido a través de las palabras de Lionel Sosa, citado por Huntington al final de su artículo:

¿El sueño americano? Es realista y cualquiera de nosotros puede compartirlo. No es cierto. No existe el sueño americano (American Dream). Sólo hay un único sueño americano (American Dream), creado por una sociedad angloprotestante. Los mexicanos-americanos compartirán ese sueño y esta sociedad sólo si sueñan en inglés (Huntington 2004: 20).

Esta xenofobia –sintetizada en el título del artículo de Huntington, “El desafío hispano” (2004)–, rebasa el debate académico para instalarse

en los ámbitos de la política migratoria. Son los cambios en esta política, unidos al reciente incremento en las corrientes de migrantes que se dirigen a aquel país, los que propician nuevos elementos para el análisis de las repatriaciones y sus particularidades en el caso de las mujeres.

El abordaje casuístico realizado en este documento permite captar las dimensiones de los daños en un nivel más profundo, las agresiones y la violación de los derechos humanos que implica la política antiinmigrante adoptada en la última década por los gobiernos norteamericanos. Se trata de un *modus operandi* que utiliza la demanda de la mercancía humana, que la atrae y recluta al tiempo que la abarata. Este juego perverso se realiza al negar a los migrantes el estatus de ciudadanos, al mantenerlos como ilegales, para así obligarlos a aceptar condiciones laborales desventajosas.

El problema, sin embargo, no es unilateral. La colindancia con México representa efectivamente un problema para el vecino del norte y nadie le puede negar el derecho a defender su frontera. En los años recientes, la cuestión se agudiza por la situación imperante en México. La pobreza, la desigualdad y la vulnerabilidad de la mayoría de la población crecen en la misma medida que se concentra cada vez más la riqueza en las manos de una minoría, insensible a los grandes problemas del país y que ve en la migración una válvula de escape. Cuando esto es así, no están a la vista las medidas que podrían actuar de manera estructural y consistente para disminuir el enorme flujo de mexicanos que busca mejorar sus condiciones de vida al migrar a Estados Unidos.

Para muchos análisis, la deportación de mexicanos desde los Estados Unidos podría ser considerada un daño colateral, un resultado no deseado pero inevitable del fenómeno más amplio que es la propia migración. Sin dejar de reconocer que migración y deportaciones, en el caso de ambos países, están relacionadas, también es necesario considerar las dimensiones particulares de estas últimas

En el caso de las mujeres, su vulnerabilidad en los procesos migratorios (dada por su condición de género) potencia los riesgos de la repatriación y sus costos para todo el grupo familiar. Aquellas familias que se encuentran en estatus migratorios mixtos afrontan tensiones agudas; en ellas coexisten de manera desigual dos tipos de personas: los ciudadanos norteamericanos, con derechos y acceso a servicios básicos garantizados, y los migrantes indocumentados, portadores de una ciudadanía mexicana de menor valía, poca utilidad y mucho riesgo en aquel

país. La convivencia de grupos familiares con esta composición amerita mayores estudios. Subrayamos la importancia de los estudios de caso, pues permiten al investigador conocer el microcosmos de cada persona no sólo para entender su dinámica individual, sino para dimensionar el carácter de sujeto plural que revelan estas vidas. Sería de mucho interés encontrar la fórmula –siempre sugerida en los estudios de ciencias sociales– de integrar a los análisis casuísticos el abordaje macro y cuantitativo. Como se ilustró con algunas cifras, el caso de Dolores no es excepcional, ni puede circunscribirse a sus rasgos particulares.

Reiterando lo ya planteado, la deportación no puede ser tratada solamente como un daño colateral, una consecuencia no deseada de la migración ilegal de mexicanos a Estados Unidos. Es un drama humano con enormes significados sociales, económicos, políticos y personales para muchas familias de migrantes. Afecta a las comunidades de origen, de destino, y es igualmente un problema binacional. Amerita, por tanto, soluciones a este nivel.

REFERENCIAS

ACEVES LOZANO, JORGE

- 1998 “La historia oral y de vida: del recurso técnico a la experiencia de investigación”, en: Julio César Galindo Cáceres (comp.), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, Pearson Educación, México: 207-276.

ACHOTEGUI, JOSEBA

- 2004 “Emigrar en situación extrema: el síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple (Síndrome de Ulises)”, *Norte de Salud Mental*, 21: 39-52.

ALONSO MENESES, GUILLERMO

- 2001 “Migra, coyotes, paisanos y muertitos: sobre la analiticidad y el sentido de ciertos factores de la migración clandestina en la frontera”, *El Bordo. Retos de la frontera*, IV, 7: 27-41.

ARRIAGADA, IRMA

- 2003 “Capital social: potencialidades y limitaciones analíticas de un concepto”, *Estudios sociológicos de El Colegio de México*, 63: 557-584.

BAUER, MARTIN W. Y GEORGE GASKELL

- 2000 *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som. Um manual prático*, Vozes, Brasilia.

BUSTAMANTE, JORGE

- 2001 “Un marco conceptual de referencia acerca de la vulnerabilidad de los migrantes como sujetos de los derechos humanos”, *Los rostros de la violencia*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana: 19-53.

CENTRO MADRE ASUNTA PARA MUJERES Y NIÑOS MIGRANTES

- 2000 “Estadísticas anuales”, Tijuana.

HUNTINGTON, SAMUEL

- 2004 “El desafío hispano”, *Letras Libres*, abril, VI, 64: 12-20.

INSTITUTO NACIONAL DE MIGRACIÓN

- 2004 “Eventos de repatriación de mexicanos desde Estados Unidos”, Instituto Nacional de Migración, México.

IZQUIERDO ESCRIBANO, ANTONIO

- 2000 “El proyecto migratorio de los indocumentados según género”, *Papers. Revista de Sociología*, 60: 225- 240.

LINDÓN, ALICIA

- 2001 “La identidad personal y la negociación de la conyugalidad a través de las narrativas de vida”, en: Cristina Gomes (comp.), *Procesos sociales, población y familia. Alternativas teóricas y empíricas en la investigaciones sobre vida doméstica*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Miguel Ángel Porrúa, México.

LÓPEZ VEGA, RAFAEL

- 2003 [en línea] “La población mexicana en Estados Unidos”, Consejo Nacional de Población. Disponible en: <<http://www.conapo.gob.mx>>.

MARRONI, MARÍA DA GLORIA

- 2003 “Vulnerabilidad, riesgos y derechos humanos en los proyectos migratorios femeninos”, *Derechos Humanos y flujos migratorios en las fronteras de México*, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura-Secretaría de Relaciones Exteriores-Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Iberoamericana, México: 305-321.

2005 “Soñar por etapas. Mexicanas, frontera y migración a Estados Unidos”, en: María da Gloria Marroni y Gloria T. Salgado Mendoza (coords.), *La diáspora latinoamericana: migración en un mundo globalizado*, Institute of Developing Economies-Japan External Trade Organization- Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

En prensa “¿Insensibilidad al género? Debates, contrastes y experiencias migratorias femeninas”, en: Rosío Cordova Plaza, Cristina Núñez y David Skerrit Gardner (eds.), *In God we trust: del campo mexicano al sueño americano*, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana.

MOREIRA, DANIEL

2002 *O método fenomenológico na pesquisa*, Pioneira Thomson, Sao Paulo.

PASSEL, JEFFREY

2004 [en línea] “Mexican Immigration to the US: The Latest Estimates”, Migration Information Source. Disponible en: <<http://www.migrationinformation.org>> [consultada el 22/07/04].

RED REGIONAL DE ORGANIZACIONES CIVILES PARA LAS MIGRACIONES

2001 “Incertidumbre, azar e inequidad. Informe sobre los derechos humanos de los migrantes en situación de intercepción, detención, deportación y recepción en los países miembros de la conferencia regional sobre migración”, Presentado en la Conferencia Regional sobre migración San José, marzo de 2001.

RODRÍGUEZ GÓMEZ, GREGORIO, JAVIER GIL Y EDUARDO GARCÍA

1999 *Metodología de la investigación cualitativa*, Aljibe, Málaga.

SCHWARTZ, HOWARD Y JERRY JACOBS

1984 *Sociología cualitativa. Método para la construcción de la realidad*, Trillas, México.

SEYMUR, ANNE Y SUSAN GZESH

2002 “Informe sobre la situación de las mujeres menores migrantes en los Estados Unidos”, Conferencia Regional sobre Migración, The Mexico-U.S. Advocates Network. Disponible en: <<http://www.mexicousadvocates.org/informe1.html>> [consultada el 30/01/02].

CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN

- 2002 *Encuesta sobre migración en la Frontera Norte de México 1999-2000*, Secretaría del Trabajo y Previsión Social-Consejo Nacional de Población-El Colegio de la Frontera Norte-Instituto Nacional de Migración, México.

TARRÉS, MARÍA LUISA (COORD.)

- 2001 *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social. Las Ciencias Sociales*, El Colegio de México-Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México.

IDENTIDADES Y GLOBALIZACIÓN EN EL ESPACIO FRONTERIZO DEL NOROESTE DE SONORA

Hernán Salas Quintanal

*Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México*

INTRODUCCIÓN

Las fronteras son una parte estratégica de la experiencia humana. Aparecen, se cimientan y se desvanecen para dar sentido histórico a la existencia de los individuos y colectividades en su devenir histórico y social. Nos apartan e integran, avicinan o alejan. Como creación humana, siempre la frontera es una expresión del ejercicio del poder, una señal de exclusión que define la línea de inclusión, la negación y politización del “otro”. Desde lo individual hasta lo social, la frontera demarca, separa, segrega, estigmatiza, establece diferencias, señala quiénes pertenecen y quiénes son ajenos a un territorio, grupo o nación, marca los límites de la seguridad y la mismidad.

La finalidad de este trabajo es reflexionar acerca del espacio fronterizo que ocupa el amplio territorio que divide a México de los Estados Unidos, para presentar la problemática que enfrentan las poblaciones aquí asentadas en cuatro sentidos: el desarrollo de experiencias de sobrevivencia en un medioambiente árido, las estrategias de movilidad poblacional y en especial de migrantes provenientes de estados del sur y sureste del país, la apropiación cultural de un espacio que ha albergado grupos indígenas nómadas y que ahora es transitado por migrantes, y las experiencias sociales de un sujeto que se va construyendo en un ambiente cargado de conflictividad y violencia, en medio de una gran diversidad cultural marcada por quienes quieren cruzar la frontera y los que tienen el conocimiento para hacerlo.

El espacio que ocupa la frontera norte de México era concebido como la tierra de nadie, regiones despobladas, tierras conquistables. Etnocéntricamente definidas, en este espacio fronterizo no había nada ni nadie, regiones en las que todo había que hacerlo.³⁷ Las culturas del desierto formaban parte de este vacío, así lo consideraban los primeros españoles que llegaron al desierto de Sonora, y así lo establecieron los estadounidenses cuando se lanzan a la conquista del oeste, el llamado *southwest*.

Traspasar los límites marcados por la frontera es enfrentarse a peligros potenciales, a la insalubridad del otro, lo profano del otro, la ideología diferente, la raza discriminada, el loco, el miserable, el gañán, el insolente, el bronco, agreste y grosero, el incivil, el bárbaro, el salvaje, el tercermundista, el ilegal, el migrante, afuerino, pollo, coyote, el delictivo, mientras que de este lado se encuentra el vecino, el coterráneo, el cómplice, el amigo, aquellos que no representan peligro para quienes dirigen esta creación simbólica y establecen los principios de mismidad e integración en oposición a los de exclusión y separación (*cf.* Hernández 2001).

Debido a la complejidad de las distancias que genera, casi siempre la frontera adopta una forma material, el territorio fronterizo. Es ante todo una construcción cultural cuya existencia provoca hechos y acontecimientos presentes en la vida cotidiana, donde interactúan y se articulan sociedades particulares. Cruzar la frontera se vuelve entonces un reto para quienes buscan esperanzados una vida más conveniente, aunque esta mejoría en algunos planos signifique vivir a la sombra de la xenofobia. Son la paradoja de la frontera y las paradojas de su transgresión, que no pueden reducirse solamente a una materialidad. En las sociedades contemporáneas, el advenimiento de la automoción, las telecomunicaciones, la transmisión instantánea y simultánea de datos e información, constituyen cambios tecnológicos que aumentan y aceleran los motivos de la gente para movilizarse, y en este sentido se vuelve obsoleta la idea de unidad geográfica como elemental para dar cuenta de la pluralidad de modos de vida y pensamiento (Ortiz 2004).

La territorialidad se fragmenta, el sentido del territorio se traslada con los nómadas contemporáneos, se re-imagina, adquiere cada vez más una plasticidad particular. Como una membrana, la frontera ofrece

³⁷ Esta idea se desprende de la concepción de frontera planteada por Frederick Jackson Turner en 1893 (*cf.* Torres 2004).

una permeabilidad asimétrica de individuos, conocimientos, prácticas y bienes. Esta segmentación, flexibilidad y filtración de la frontera son los elementos que inciden en la pluralización de las experiencias sociales y de las identidades.

Durante mucho tiempo, los gobiernos y las instituciones han intentado encerrar la realidad en un sistema coherente con una particular forma de racionalizar el mundo y la vida social y desdeñar todo aquello que lo hace incierto, y homogeneizar dentro de los límites establecidos los comportamientos, los hábitos, los valores, las relaciones sociales, las ideas sobre la vida cotidiana, el ejercicio de la sexualidad, los derechos del hombre, para olvidar aquello que hace incoherente al fenómeno humano. Tal ha sido la insistencia y la trayectoria de la idea de construcción nacional, que sus límites ahora nos parecen naturales. Sin embargo, en forma permanente y generalmente de manera bastante expresiva, asoma la violencia que subyace a esta imposición. Los grupos humanos y las personas establecen un divorcio espontáneo que es inherente a sus propios modos de vida, definidos por la vestimenta, por la lengua, por ciertas costumbres, por los colores de piel. Esta definición es el criterio que le permite a una persona saber a cuáles grupos pertenece y de cuáles está excluida; también permite segregar, estigmatizar y separar.

A través del estudio de la cultura hemos colocado el concepto de identidad vinculado al de fronteras, destacando el significado de las diferencias culturales –y a veces biológicas– al grado de convertirlas en fronteras infranqueables que impiden la comunicación entre lo que está cercano, alejando la posibilidad de coexistencia en un mismo territorio, a excepción de aquellas formas que se cimientan en el contexto del sometimiento de unos por parte de otros y la transgresión del principal principio de convivencia, el respeto a la diferencia. La idea de frontera vinculada a la identidad piensa a los grupos humanos separados unos de otros, ocupando cada uno su territorio. Pero en la sociedad multicultural, la convivencia de culturas diferentes es cada vez más algo natural, de tal manera que la frontera abre también la posibilidad de articular sociedades particulares.

En esta trama de experiencias, las fronteras se definen como una región donde entran en contacto dos o más culturas, sociedades, grupos o modos de producción distintos. En este sentido, la dinámica fronteriza no siempre ni necesariamente corresponde a límites político-administrativos, aunque siempre en torno a éstos se recrea intensamente la vida

social porque se convierte en un recurso económico y cultural que es administrado por sus moradores y por quienes la saben transitar. Un entrevistado para este trabajo comentaba con toda claridad y precisión: “tuve la opción de quedarme al otro lado, pero preferí la línea, aquí no me falta la chamba”.

Con el desplazamiento de la frontera México-Estados Unidos hacia el sur en la mitad del siglo XIX, comienza no sólo la fragmentación de las sociedades indígenas y mestizas asentadas en la zona, sino que también familias y bandas fueron divididas entre dos nacionalidades mediante alambradas que el gobierno estadounidense cimentó para separar su territorio del mexicano.

POBLACIÓN Y ARIDEZ EN EL NOROESTE DE SONORA

Las culturas del desierto del norte de México tienen un desarrollo de lo más antiguo y complejo que se ha dado en la prehistoria de América. Aunque su estudio a nivel arqueológico ha sido secundario en el país a causa de su vecindad con las culturas Mesoamericanas, que por su monumentalidad atrae el interés del público y de los especialistas, las sociedades de cazadores-recolectores han despertado un gran interés en las ciencias antropológicas en diferentes latitudes.

La región del noroeste del estado de Sonora, más particularmente la región próxima a la frontera con Arizona, Estados Unidos, forma parte del desierto de Altar y constituye al mismo tiempo un área geográfica de ruptura entre la llanura costera del Golfo de California y las grandes sierras, orientadas de norte a sureste, derivadas de la formación de la sierra Madre Occidental, con alturas variables de 200 a 500 metros sobre del nivel del mar, llegando algunos cerros a los 730 metros.

Geológicamente se compone de grandes planicies arenosas, con suelos que resultan de la alteración de las rocas metamórficas del Precámbrico, rocas ígneas ácidas del Cretácico y de los conglomerados terciarios que constituyen los relieves. Es notable destacar la presencia de la sierra de El Pinacate que cuenta con más de sesenta paisajes volcánicos de edad cuaternaria y en donde aparecen pequeños nódulos de obsidiana.

El clima es de tipo desértico, con precipitaciones anuales de alrededor de 250 mm en promedio anual y temperaturas que varían entre -10 °C en invierno y 47 °C en verano. La vegetación de esta región se compone por matorral xerófilo, con grandes extensiones de gobernadora

(*Larrea tridentata*), saguaros (*Carnegiea gigantea*), pitayas (*Lemnaireocereus thurberi*), chollas (*Opuntia cholla*), etc. En lugares menos secos, como arroyos de temporal, humedales y al comienzo de algunos cerros, se observa vegetación arbórea con mezquite (*Prosopis filiflora*), palo verde (*Cercidium microphyllum*) y palo fierro (*Olneya tesota*), principalmente.

La sierra de El Pinacate y el gran desierto de Altar fueron declarados Área Natural Protegida y Reserva de la Biosfera desde 1993³⁸ en razón de conservar, mantener y desarrollar una gran diversidad biológica,³⁹ y de preservar los valores prehistóricos, históricos y culturales de gran trascendencia para comprender la ocupación humana de América y la vida espiritual y cultural de los o'odham (actuales pápagos), considerando además que se trata de un lugar con una impresionante riqueza geológica (INE 1995).

Ubicada en el extremo noroeste del estado de Sonora, la región de El Pinacate es principalmente volcánica, cubierta de rocas color negro o café muy oscuro que adoptan formas diferentes que hacen difícil distinguir lo que quedó con la explosión de los volcanes y lo que el hombre ha construido con el paso del tiempo. En algunas partes, la lava formó burbujas de gran tamaño, paredes y rocas de múltiples formas. Entre cerros, dunas, ríos petrificados y entradas de volcanes, se encuentran manifestaciones culturales como petrograbados, enterramientos, montículos, laberintos de piedras o geoglifos.

En el país se han realizado varios trabajos que son una fuente importante de referencia por los datos obtenidos para explicar, en esta región, el poblamiento temprano del continente y las primeras culturas

³⁸ Las Áreas Naturales Protegidas son el instrumento de política ambiental con mayor definición jurídica para la conservación de la biodiversidad, porque se trata de porciones del territorio nacional representativas de los diversos ecosistemas, en donde el ambiente original no ha sido esencialmente alterado por el hombre. Estas regiones son protegidas por la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales del Gobierno de México, con la finalidad de regular estrictamente el uso del suelo y las actividades que pueden llevarse a cabo, sujetas a un régimen especial de protección, conservación, restauración y desarrollo (fuente: página electrónica de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, <www.semarnat.gob.mx>).

³⁹ La diversidad biológica de El Pinacate, cuya extensión es de 1500 km², es evidente en las aproximadamente 560 especies de plantas vasculares, así como la presencia de al menos 41 especies de mamíferos, 184 tipos de aves, 43 clases de reptiles, 4 variedades de anfibios y dos especies nativas de peces de agua dulce (fuente: página electrónica del Instituto Nacional de Ecología, <www.ine.gob.mx>).

que allí se desarrollaron,⁴⁰ investigaciones etnohistóricas e históricas⁴¹ y, recientemente, antropológicas,⁴² que desde diferentes enfoques tienen en cuenta la excepcional perduración de culturas en el desierto, cuyos marcos analíticos permiten acercarse a los fenómenos socio políticos y religiosos, sin aislarlos de los económicos y ecológicos, para dar cuenta de una secuencia evolutiva en donde observar diversas modalidades de adaptación, trayectoria seguida por la tradición de caza-recolección hasta la época moderna.

Las culturas del desierto tienen su origen en sociedades que permanentemente se mueven por el territorio, definiendo un tipo específico de economía de subsistencia basada en la caza de animales, pesca y recolección de frutos y vegetales, y a partir de estas prácticas organizan su vida espiritual y religiosa, sus estructuras políticas y sistemas de convivencia social.

Inmersos en una sociedad más amplia como la contemporánea – moderna, compleja y globalizada–, las culturas del desierto resignifican y transforman su movilidad originaria para adecuarse y sobrevivir en un contexto fronterizo, transfronterizo y transnacional, de manera que ese dinamismo de origen resulta en la capacidad y habilidad para traspasar las fronteras, primero las étnicas y luego las territoriales (nacionales e internacionales), para construir identidades con base en la pertenencia a diferentes tipos de comunidades, la articulación con distintos grupos y con la sociedad en general, dentro de un sistema de relaciones étnicas en el cual conviven diversos grupos y culturas.

En esta región de México, en el límite con el país del norte, la cultura debe comprenderse en una red de relaciones enmarcadas en un sistema social definido por el desierto como entorno, la frontera como contexto social y las migraciones de diversa índole como la dinámica actual de sus habitantes, de manera que las localidades se encuentran articuladas por su dinamismo, definido, entre otros aspectos, por los fenómenos del desierto, de la frontera y de las migraciones.

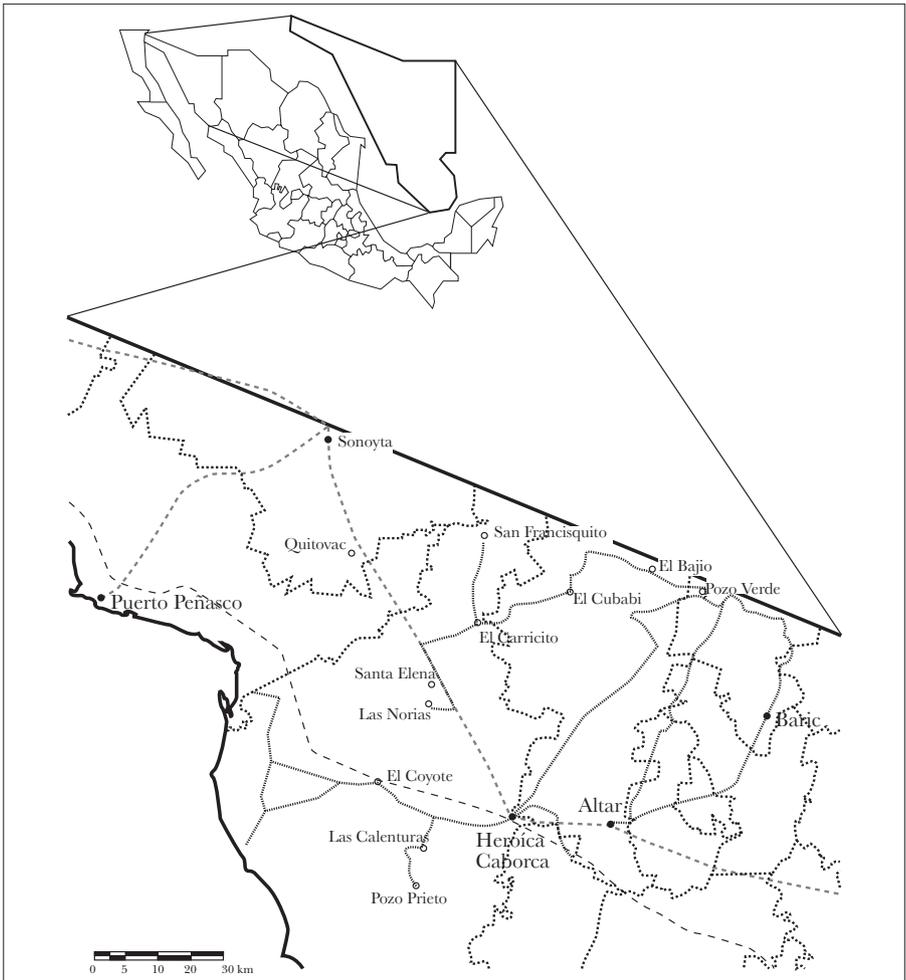
La localidad de Quitovac se ubica en el municipio de Puerto Peñasco, cerca de Sonoyta, en la carretera que va de Caborca hacia el norte. Situado en medio del desierto de Altar, se trata de un poblado antiguo en el

⁴⁰ Cf. Braniff 1985, Hayden 1976, Carpenter *et al.* 1997.

⁴¹ Cf. Lumholtz 1912, Underhill 1936, Kirchhoff 2002 [1943].

⁴² Cf. el estado actual del estudio de las culturas del desierto, en los volúmenes editados por Hers *et al.* 2000, Braniff 2001, Salas *et al.* 2004.

que se han conservado varias costumbres tradicionales de los pápagos. Asentados a la orilla de un paleo lago que aún mantiene varios manantiales permanentes, se puede observar la reducción que, con el paso de milenios, ha sufrido la laguna. Múltiples restos descubiertos por el tiempo y expuestos a la vista, y muchos otros conservados por la comunidad, hablan de un medio ambiente de abundante vegetación y fauna de distintos tipos y tamaños, que contrasta con la actual desertificación.



Mapa 1. El noroeste de Sonora y región de estudio

Aunque algunos habitantes todavía hablan la lengua y la mayoría eran pápagos,⁴³ la explotación de oro de la minera San Antonio, que se instaló a principios del siglo XX, llevó al establecimiento de familias mexicanas que se dedicaban a esta actividad, provenientes de diferentes regiones del mismo estado de Sonora y también de Zacatecas y Guanajuato. Existía una separación geográfica entre el grupo de familias pápagos que por siempre se han asentado en el área de manantiales junto a la laguna y los residentes mexicanos que se situaban en el camino que iba hacia la mina. La mayoría de estas casas comenzaron a ser abandonadas progresivamente desde los años sesenta cuando entró en receso la explotación minera. Los residentes mexicanos se han trasladado a otras ciudades y pueblos, mientras que las familias de pápagos, aunque se han trasladado principalmente a las ciudades de Sonoyta, Puerto Peñasco y Caborca, siguen vinculados a Quitovac mediante el trabajo de las huertas, y últimamente de la escuela-internado donde se enseña la lengua y donde muchas familias han enviado a sus hijos.

La principal motivación para la ocupación actual de Quitovac es que sigue siendo un lugar de reunión periódica de los pápagos, tanto los originarios del pueblo como los de otros lugares del estado y de Arizona, porque dentro de su cultura este lugar es considerado sagrado y aquí tiene lugar anualmente la ceremonia de Wíkita. De acuerdo con Jacques Galinier, los pápagos aún conservan antiguas creencias como el culto al Hermano Mayor I'toi que rige la lluvia, el viento y los arroyos. El I'toi es el protagonista de la narración que origina una de las ceremonias más importantes de los pápagos, el Wíkita. En ésta se celebra la muerte de Ne'big, el monstruo de la laguna de Quitovac, que devoraba animales, frutos y a los mismos habitantes del pasado. La celebración asegura el bienestar, la prosperidad, una cacería abundante y pone fin a toda suerte de sufrimientos (Galinier 1997). Esta es un razón poderosa para que los pápagos de movilicen hasta aquí, así como lo hacen a otros lugares sagrados, motivados por su cultura, su estilo de vida y el desarrollo de una espiritualidad socialmente significada.

⁴³ Se trata de la lengua pápago-pima que tiene aproximadamente 15 000 hablantes, la mayoría residentes en Arizona y solamente unos 125 hablantes residentes en Sonora, México (Serrano Carreto *et al.* 2002).

MIGRACIONES Y FRONTERAS

Los miembros de la comunidad practican un “nomadismo moderno” que alterna la ocupación de diversos espacios, rurales y urbanos, y de actividades económicas y de sobrevivencia. De acuerdo con las estaciones del año, su adaptación al desierto continúa con base en la cacería del venado buro, borrego cimarrón y liebre, el acopio de varios tipos de frutos y hierbas como la pitaya y el fruto del mezquite, desplazándose entre la costa del golfo californiano y las primeras sierras hacia el oriente, y una agricultura de frijol, maíz y calabaza en la zona de los manantiales. A estas actividades se han sumado aquellas de carácter “moderno”, más específicamente las vinculadas al comercio, que ocupan un entorno diferente, el de las comunidades y ciudades cercanas y el de la frontera. Este nomadismo moderno, así como las migraciones constantes, además de marcar la vida laboral, constituyen, como señalaría Marcel Mauss (1971), un hecho social total que involucra aspectos económicos, organizacionales y culturales.

Fue el establecimiento de la frontera el que, por una parte, desarticuló la vida comunitaria de los pápagos al quedar una parte de las familias asentadas en Arizona y otras en este territorio de Sonora, y el poblamiento y el desarrollo de las ciudades, por otra parte. Desde mediados del siglo XIX, cuando se establecen los límites nacionales, los pápagos han seguido migrando a través de la frontera, la que, de todas maneras, significó un elemento objetivo de separación y distancia, perdiéndose costumbres históricas en su vida como sociedad. A la movilidad migratoria tradicional en busca de animales y frutos de los árboles se sumaron nuevos espacios y actividades, y la ciudad ha sido considerada como un lugar destacado en donde buscar los recursos necesarios.

En estos términos, la ocupación del espacio urbano ha significado el acceso a las escuelas y educación formal, el empleo diversificado en servicios, comercio, construcción, industrias y fábricas. La separación fronteriza creó una distancia económica entre los que se sitúan a un lado y otro de la frontera. Así, los de Arizona han administrado casinos y hoteles, y el sustento material les ha otorgado la posibilidad de mantener su vida comunitaria y ser reconocidos por la sociedad nacional, mientras que los de Sonora, en vez de habitar comunidades, se confunden con los pobladores de ciudades y pueblos, con aquellos provenientes de toda la República, con la finalidad de asentarse en la frontera y de cruzarla

con la esperanza de lograr una vida mejor. Es en Sonoyta, Caborca, Altar, Tubutama, Pitiquito, Puerto Peñasco, por donde se distribuye la población mexicana de pápagos (Salas 2004).

Enfrentados a procesos de interculturalidad mediante diversos tipos de migración y de migrantes que recorren la región, los pápagos conviven con diferentes grupos provenientes de estados del sur, lo que les ha permitido pluralizar los referentes culturales y las fuentes de la identidad.

La migración y la movilidad de población ha sido una constante en esta región, incluso desde tiempos prehispánicos, cuando los habitantes transitaban la región en busca de la subsistencia a través de la caza y la recolección, y la documentada ruta de la sal entre la sierra, atravesando el desierto hasta las costas del californiano Mar de Cortés.⁴⁴ Uno de los componentes principales de esta movilidad es resolver el sustento, en la búsqueda de diversas ocupaciones, tanto de poblaciones provenientes de otras regiones y estados de la República como de fuera del país. Entre esta población, la cultura de la migración es tan ancestral como el conocimiento del desierto.

En medio del desierto del mismo nombre, el municipio de Altar se ubica hacia el noroeste del estado de Sonora, colinda al Norte con los Estados Unidos de América, al Sur con los municipios de Trincheras y Pitiquito, al Este con Sáric, Tubutama y Atil, al Oeste con Caborca y al Suroeste con Oquitoa.

La ciudad de Altar es uno de los lugares del desierto más concurridos de migrantes. Se ubica en el valle de Altar, zona ecológica donde se unen el río Magdalena y el río Altar, ambos provenientes del oriente, desparramando sus aguas en varios valles. Actualmente el río permanece seco la mayor parte del año, aunque sus aguas canalizadas permiten la irrigación de amplias tierras de cultivo.

La población de Altar asciende a 7 253 habitantes, de acuerdo con el censo poblacional del año 2000, y su actividad principal gira en torno a la agricultura de riego que se abastece del agua del río Altar y de los casi 80 pozos agrícolas, además de agricultura de temporal, en la producción de trigo, frijol, sorgo. En segundo lugar de importancia se encuentra la ganadería de engorda con casi 20 000 cabezas.

Después de las actividades productivas, en orden de importancia, siguen el comercio de diversos productos; la industria es pequeña, manual

⁴⁴ Cf. Villalpando 2001.

y se localiza en el ámbito familiar, como tortillerías, queserías, hielerías y ladrilleras. La actividad central de la población de Altar gira en torno a los migrantes que los últimos años han participado en los intensos flujos migratorios hacia el norte del país y hacia los Estados Unidos, tomando este lugar como una base para cruzar la frontera norte.

Habitado originalmente por el grupo de pimas altos, la ciudad de Altar se fundó en 1775 como un presidio que tenía la misión militar, cuyo objetivo era apaciguar las bandas de cazadores-recolectores que circulaban por la región a la llegada de los españoles, casi 100 años antes.

La historia misma de la región muestra que durante medio tiempo ha sido un lugar de paso de poblaciones en tránsito. Ya en las crónicas que Mange realiza de los viajes del padre Kino,⁴⁵ se describe como un lugar donde pernoctaban los grupos de arrieros que transitaban con maderas, aquellos que seguían la ruta de la sal y los que viajaban hacia el mar de California en busca de alimentos costeros.

Las migraciones contemporáneas han comenzado a ganar intensidad e importancia en las últimas décadas. Desde los años ochenta, se inicia en Altar la llegada de poblaciones procedentes del interior del país. En grandes cantidades, se observaba gente que estaba un día o dos y luego se iban. El fenómeno ha ido aumentando y, según cálculos del propio municipio, desde hace varios años llegan diariamente a Altar entre 800 y 1000 personas (Lizárraga 2000: 371). Unos vienen desde Hermosillo, en aviones comerciales, de éstos, algunos toman rumbo a Nogales o Agua Prieta en vehículos con logotipo del aeropuerto de Hermosillo, muchos de los cuales tienen vía libre en el retén limítrofe de Benjamín Hill; los que viajan en autobuses, salen en ellos desde su lugar de origen, y pasan rumbo a San Luis Río Colorado o al estado de Baja California.

Los que llegan a Altar se bajan en la plaza ubicada frente a la iglesia y aceleradamente aprenden los movimientos y el ritmo del lugar, aunque su estancia en Altar vaya a ser breve, algunos días cuando mucho,

⁴⁵ El padre misionero de la Compañía de Jesús, Francisco Eusebio Kino, inicia en 1694 los viajes de exploración por las tierras incógnitas, como serían descritas por el joven capitán Juan Mateo Mange, el más habitual acompañante del misionero. En el curso de estos viajes de exploración se ha podido construir la vida cotidiana de las misiones, consistente en atender a la instrucción de los aborígenes, predicar y bautizar, distribuir ganado y semillas para afianzar el sedentarismo de las comunidades, etc. Kino tomaba también notas de sus observaciones y levantaba las primeras cartas geográficas de la región.

mientras terminan de contactar a quienes los guiarán hasta territorio estadounidense.

La organización de los “polleros” funciona de maravilla, sacan a los migrantes en camiones de redilas de diferentes capacidades e inician el viaje rumbo al norte, donde tienen un frente fronterizo que se extiende desde Sásabe hasta el cerro de La Lenza, de preferencia por el Bajío de los Pápagos; bajan la “mercancía” para entregarla a otros “polleros” que forman el siguiente eslabón de la cadena (...) El costo económico de este viaje asciende hasta quinientos pesos por persona, ya sea niños o adultos (Lizárraga 2000: 371).

Esto representa, hoy en día, una suma bastante elevada, considerando las frágiles y deterioradas economías familiares.

Debido a que la estancia en Altar es breve, no se han registrado conflictos sociales; por el contrario, para la población local y para el municipio, esta actividad trae ciertos beneficios, deja una derrama económica permanente en alimentación, bebidas, servicios de albergue, etc. Para mantener a esta población de paso, el Ayuntamiento municipal ha creado algunas funciones de apoyo al migrante, como servicios sanitarios, albergues y lugares para bañarse y asearse.

El flujo permanente de migrantes disminuye considerablemente, pero sin detenerse, en los meses de verano, época en la que migrantes y personal dedicado a prestar servicios de migración –llamados polleros, coyotes, etc.– prefieren la ruta Agua Prieta y otros puntos fronterizos donde las condiciones climáticas son menos adversas, para volver a usar la ruta Sonora-Arizona en cuanto pasa la temporada de calor intenso (Lizárraga 2000: 371-372).

Como puede observarse, la actividad principal de la ciudad son los migrantes y todo lo que rodea al proceso de la migración, en el sentido de que una buena parte de la población presta servicios de todo tipo a estos extraños y fugaces visitantes. Junto a la iglesia, en la plaza, pueden observarse grandes contingentes de personas que descenden de autobuses con placas de Oaxaca, Chiapas y Guerrero:

- El viaje es largo y muy caro. Hasta aquí he llegado en busca de trabajo
- señala un joven que parece venir de Chiapas.
- ¿Piensas pasar al “otro lado”?

–No, sólo ando buscando por aquí.

–¿Qué trabajo te gustaría realizar?

–En la agricultura.

–¿Vienes del campo?

–Sí.

En un ámbito de misterio, complicidad y simulación –parece incómodo por las preguntas–, se une a los demás compañeros y señala categóricamente que ellos no son ilegales, que tienen documentos. Es el momento de evidenciar que son centroamericanos y que ya han tenido que atravesar varias fronteras, políticas y culturales, hasta llegar a Sonora:

–Y de donde vienen, ¿no consiguen trabajo?

–No hay trabajo, o sea, en algunas épocas del año.

–¿Y cómo ven quedarse aquí?

–Más o menos. Yo espero encontrar trabajo y regresar pa' la fiesta de fin de año.

Otro grupo de jóvenes tiene más tiempo en Altar. Han hecho de este zocalito su casa. Señalan con énfasis que han tenido que salir de su casa y de su pueblo por la falta de trabajo bien remunerado:

–Venimos a buscar una vida mejor. Yo tengo un hermano al otro lado, vive en California y nos mandó a buscar porque ya nos tiene trabajo, es que allá pagan en dólares, y yo necesito mandar lana a mi señora y los niños. Tengo puro que pasar no más.

–¿Qué edad tienes?

–Tengo 22 años y tengo dos hijos que alimentar. Es que en los ranchos hay épocas muy duras

–¿Crees que podrás pasar?

–Tengo que pasar –señala con vehemencia.

–¿Y cómo le harás?

–Tengo todo hablado, pero hasta ahorita no pasa na. Ya tengo dos semanas en Altar y no sé hasta cuando, es que hay problemas en el camino.

Con toda la esperanza puesta en el viaje al otro lado, en el dinero entregado para llegar hasta aquí, en las promesas de quienes los están

guiando por el desierto sonoreño, parecieran olvidar sus riesgos.⁴⁶ El camino que sale de Altar hacia el norte, separándose de la carretera federal que conduce a Caborca y Sonoyta, es una huella recta y rasa, brecha de terracería de escasos metros de ancho que llega al estado de Arizona traspasando la línea fronteriza. Al cabo de unas cuantas horas de recorrido en alguna camioneta, se ven expuestos a condiciones climáticas desconocidas para muchos de ellos, hasta enfrentarse a la vigilancia policiaca y militar que custodia el límite. Pronto cruzarán una de las fronteras más difíciles y peligrosas de transitar.

Algunos, quizá la mayoría, no lograrán tal hazaña. Algunos tendrán la posibilidad de pasar, otros perderán la vida en el intento. Para los que se quedan, regresar al pueblo sin nada no es la mejor alternativa:

–Es que tenemos que enviar una ayudita a la casa –advierte con responsabilidad un muchacho.

–Ya no puedo regresar, no tengo dinero –señala otro con resignación.

–Yo no me regreso –sentencia un tercero.

Asentados ya en la región, comienzan a transitar por los diversos pueblos en busca de alguna ocupación. Agricultura, ganadería, construcción, minería, comercio, serán al principio las mejores opciones. Atraídos por el contexto fronterizo, comenzarán a establecerse en poblados y ciudades ubicados en la línea. Sonoyta representa un buen destino, debido al dinamismo económico y demográfico. Aquí se cruzan varios caminos: la carretera federal Caborca-Mexicali que viene desde Hermosillo y pasa por Altar, la que sale desde Lukeville, Arizona, frente a Sonoyta al otro lado de la frontera, hasta Puerto Peñasco, muy transitada por estadounidenses que han convertido el puerto en su destino vacacional.

Fueron los misioneros jesuitas, en su intento por agrupar en comunidades a los pápagos nómadas que vivían de cazar animales y recolectar frutos y de asentarlos en las orillas de lagunas y ríos, quienes fundaron Sonoyta junto al río que lleva el mismo nombre, al instalar la misión en 1694. En la actualidad es cabecera del Municipio General Plutarco Elías Calles, tiene 11 278 habitantes (Censo 2000), concentrados en

⁴⁶ A los propios peligros del desierto, como las temperaturas extremas y la sequedad, debe sumarse la persecución que realizan las bandas del crimen organizado, los cuerpos policiacos y militares y los grupos de civiles contrarios al tránsito de migrantes.

su mayoría en la ciudad. Las actividades principales que desarrollan pertenecen al sector terciario, concentradas en el comercio de abarrotes, zapatos, carne y medicamentos; le sigue la mediana industria agrupada en plantas tratadoras de algodón y empacadora de hortalizas y pequeñas fábricas de quesos y derivados. Finalmente, la agricultura de temporal y de riego y ganadería.

La cultura de la frontera se refiere, en este caso, a aquella que se desarrolla en pueblos y ciudades donde se estableció, con posterioridad a su propia dinámica de asentamiento y vida social, la frontera como espacio físico, económico y geopolítico. Como resultado de esta imposición limítrofe, se generó en la población la capacidad y habilidad para combinar las actividades económicas tradicionales con las propias de este contexto social, que hoy en día se asocian con el tráfico de personas, ideas y mercancías, el turismo y el comercio en general, y para alternar labores y ocupaciones en uno y otro lado de la frontera.

REFLEXIÓN FINAL

La cultura de la frontera es un mosaico integrado por grupos sociales diversos que encuentran su tierra prometida en el desierto y en el espacio dinámico de la frontera. Este conglomerado social se compone de mestizos provenientes de toda la República, de indígenas originarios y de indígenas emigrantes que representan una población mayor que la de los originarios. La franja fronteriza separó a los grupos indígenas del lugar, otorgándoles condiciones de vida muy diferentes,⁴⁷ además de enfrentarlos a situaciones de convivencia social con otros grupos.

La resistencia de los grupos indígenas que habitaban la región estudiada condujo a que ambos países –México y Estados Unidos– militarizaran sus regiones fronterizas y los grupos aceptaron, con aparente conformidad, la forma de vida sedentaria. La forma que adoptó este proceso en el lado estadounidense, con base en las “reservaciones”, no

⁴⁷ El gobierno de Estados Unidos concedió a las “naciones indias” la administración de casinos, lo que les ha permitido obtener jugosas ganancias. Por ejemplo los k'miai administran casinos en sus territorios insertándose en una dinámica social y económica radicalmente distinta a la de los indígenas mexicanos. Pareciera que lo único que sigue uniendo a estos grupos separados por la frontera es el ciclo ritual y festivo, como por ejemplo Wikita o la fiesta de Magdalena en Sonora, que convoca a pápagos de ambos lados de la frontera y a otros grupos de la región (Olmos 2004: 353).

difería mucho de las comunidades indígenas y ejidos que utilizó el Estado mexicano como medio de “pacificación”. En ambos casos se trataba de aislar a la población nativa del resto de la sociedad, que adoptarían una lengua común (inglés y español respectivamente), formas específicas de acceso a la tierra y un sistema agrícola determinado, un régimen escolar único y un gobierno central. A pesar de ello, en esta frontera continúa una dinámica cultural que pluraliza las identidades y sus sentidos y altera las formas intransigentes y perennes que en determinados momentos históricos ha adquirido el límite fronterizo, dando origen a procesos políticos que otorgan sentido al espacio y al tiempo.

En ambas dimensiones, esta frontera dúctil se ha fragmentado y robustecido recursivamente. Un ejemplo de ello son los movimientos sociales de los grupos indígenas del norte de México, quienes cesaron la resistencia activa en forma de rebeliones armadas, pero sobre la base de su binacionalidad y movilidad transfronteriza han elaborado estrategias de resistencia que les permitirán reinventar su etnicidad, es decir, su capacidad de modelar sus identidades de acuerdo con los desafíos que impone la supervivencia. Estos habitantes contemporáneos se encuentran permanentemente enfrentados a la problemática identidad que les ha impuesto la dinámica fronteriza (Salas 2004).

De esta manera, podemos observar que los grupos que actualmente conviven con el espacio fronterizo han construido y reconstruido fronteras, con la finalidad de sobrevivir como personas en lo referente a sus actividades económicas cotidianas y así lograr la pervivencia del grupo como etnia. En un contexto transnacional, reelaboran una movilidad originaria y conciben una identidad colectiva multivariable que rebasa identificaciones parroquiales de grupo étnico, tribu, banda o linaje. En este sentido, las culturas del norte de México son pioneras en la superposición de las fronteras étnico-territoriales, nacionales y étnico-culturales, en elaborar estrategias de resistencia, supervivencia y desarrollo con base en su movilidad transfronteriza y en modelar su identidad, que resulta incluyente, con base en principios de pertenencia a comunidades imaginadas cultural, política y socialmente. Es por ello que puede señalarse que la frontera misma, como entorno y medioambiente, constituye un hecho social total, un espacio en el cual construir y recrear las identidades políticas, sociales y culturales; un espacio donde realizar la vida en toda su complejidad.

Este proceso de etnización comprende la vinculación de las etnias con los demás grupos sociales. En ninguna parte del mundo un grupo étnico está aislado; por el contrario, un grupo étnico es “en relación con la sociedad más amplia que la rechazó en otros tiempos, o a la cual ha quedado integrada hoy en día. Así al hablar de grupos étnicos, debemos considerarlos dentro de un sistema de relaciones étnicas” (Stavenhagen 2001: 35-36) y dentro de un sistema de relaciones binacionales, transfronterizas, transnacionales y globalizadas.

En la globalización, nos enfrentamos a la paradoja de la homogeneización, el sueño dorado de la modernidad, que suponía que todo elemento polifónico y discordante estaba destinado a ser incorporado a través de la convergencia cultural, como parte del proyecto político y social de los grupos dominantes. Lejos de generar uniformidad, la fluidez global de símbolos, mensajes y mercancías ha despertado reacciones de contestación y resistencia donde los significados se elaboran y recrean en contextos locales específicos.

Las sociedades indígenas de la frontera confrontan la transformación de su cultura, debido a la asimilación de materiales transculturales existentes en el conglomerado social. Debido a este proceso transcultural, los pueblos constatan que su identidad toma caminos insospechados. Por un lado, los grupos indígenas son reconocidos por instancias gubernamentales como tales, al considerarlos como grupos sujetos a diferencias culturales, mientras que, por otro lado, deben construir su diferencia para obtener los beneficios de las políticas indigenistas. Pese a que poseen rasgos culturales que los diferencian de la cultura urbana, varios de estos grupos han adoptado tradiciones que no tienen que ver con su modo de vida original, sino con un intercambio de material cultural que no se produce en el interior de su cultura pero que ha sido “apropiado” y “revalorado” como parte de la identidad colectiva, donde la mediación de la línea fronteriza del norte hace que este proceso sea más evidente (Olmos 2004: 354).

La sola instalación de la frontera no tiene la fuerza suficiente como para destruir una cultura, sin embargo, la puede transformar de manera particular. Entonces, por un lado podemos entender la frontera como el lugar donde interactúan dos o más culturas y, por otro, como lo que modela la cultura y la ocupación territorial.

Para terminar, me gustaría señalar que las fronteras políticas generan divisiones territoriales y grupales que han devenido en múltiples

formas de violencia por todos conocidas; las socioeconómicas originan una modificación permanente en las estrategias de supervivencia; y las culturales marcan una discontinuidad y procesos diversos de identidad que ponen en cuestión el vigor de la frontera, dejan en evidencia el deterioro de las formas de hacer la vida y la dispersión cultural de las poblaciones ubicadas en estos espacios, de modo que las fronteras fragmentadas son vividas por sujetos con identidades plurales, estrategias que en la vida cotidiana combinan el conflicto y la convivencia y que generalmente dibujan un incierto devenir.

REFERENCIAS

BRANIFF, BEATRIZ

- 1985 *La frontera protohistórica Pima-Opata en Sonora, México*, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

BRANIFF, BEATRIZ (COORD.)

- 2001 *La gran chichimeca. El lugar de las rocas secas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Jaca Book, México.

CARPENTER, JOHN, GUADALUPE SÁNCHEZ Y ELISA VILLALPANDO

- 1997 *Prehistory of the borderlands. Recent Research in the Archaeology of Northern Mexico and the Southern Southwest*, Arizona State Museum-The University of Arizona, Tucson.

GALINIER, JACQUES

- 1997 “De Montezuma a San Francisco: el ritual Wi:gita en la religión de los pápagos (*tohono O’odham*)”, en: Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y Dioses*, El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense, Zamora: 255-326.

HAYDEN, JULIAN

- 1976 “La arqueología de la sierra del Pinacate, Sonora, México”, en: Beatriz Braniff y Richard Felger (eds.), *Sonora: antropología de desierto*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica 27), México: 145-153.

HERNÁNDEZ, BISMARCK

- 2001 “La homogeneidad forzada”, en Ángel Espina (dir.), *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica III*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, Salamanca: 67-73.

HERS, MARIE-ARETI; JOSÉ LUIS MIRAFUENTES; MA. DE LOS DOLORES SOTO Y MIGUEL VALLEBUENO (EDS.)

- 2000 *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

INSTITUTO NACIONAL DE ECOLOGÍA (INE)

- 1995 *Reserva de la Biosfera El Pinacate y Gran Desierto de Altar*, Instituto Nacional de Ecología (Programa de Manejo), México.

KIRCHHOFF, PAUL

- 2002 “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, en: Carlos García; L. Manzanilla y J. Monjarás-Ruiz (eds.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 43-54.

LIZÁRRAGA GARCÍA, BENJAMÍN

- 2000 *Altar y los altareños*, Ayuntamiento de Altar, Sonora.

LUMHOLTZ, CARL

- 1912 *New Trails in Mexico: An Account of One Year's Exploration in North-western Sonora, Mexico, and South-western Arizona, 1909-1910*, Charles Scribner's Sons, Nueva York.

MAUSS, MARCEL

- 1971 *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.

OLMOS, MIGUEL

- 2004 “La identidad de la antropología del desierto y del noroeste de México: implicaciones epistemológicas e institucionales”, en: Hernán Salas y Rafael Pérez (eds.), *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Plaza y Valdés, México: 345-364.

ORTIZ, RENATO

- 2004 *Mundialización y cultura*, Convenio Andrés Bello, Bogotá.

SALAS, HERNÁN

- 2004 “Fronteras socioculturales de los Pápagos del norte de Sonora”, en: Hernán Salas y Rafael Pérez Taylor (eds.), *Desierto y fronteras, El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Plaza y Valdés, México: 331-344.

SALAS, HERNÁN Y RAFAEL PÉREZ-TAYLOR (EDS.)

- 2004 *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Plaza y Valdés, México.

SERRANO CARRETO, ENRIQUE, ARNULFO EMBRIZ OSORIO

Y PATRICIA FERNÁNDEZ HAM (COORDS.)

- 2002 Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, Instituto Nacional Indigenista, México.

STAVENHAGEN, RODOLFO

- 2001 *La cuestión étnica*, El Colegio de México, México.

TORRES, JAVIER

- 2004 “Frederick Jackson Turner: frontera, mitos y violencia en la identidad nacional estadounidense”, en: Hernán Salas y Rafael Pérez (eds.), *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Plaza y Valdés, México: 421-427.

UNDERHILL, RUTH

- 1939 *Social Organization of the Papago Indians*, Columbia University (Contributions to Anthropology 30), Nueva York.

VILLALPANDO, ELISA

- 2001 “Los nómadas de siempre en Sonora”, en: B. Braniff (coord.), *La gran chichimeca. El lugar de las rocas secas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Jaca Book, México: 71-76.

FRONTERAS SIMBÓLICAS, REDES Y CAPITAL SOCIAL. ESTUDIO DE UNA RED DE VÍNCULOS FUERTES

Cristina Oehmichen Bazán

*Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México*

INTRODUCCIÓN

Hace ya algunas décadas los antropólogos sociales observaron que los migrantes indígenas y, en general, la población pobre de origen rural, tendían a emigrar hacia las ciudades valiéndose de sus redes de parientes, amigos y paisanos. Se vio que las redes constituían uno de los recursos más importantes con los que contaban los migrantes pobres, y que eran utilizadas tanto para emprender la migración, como para conseguir empleo y vivienda durante las primeras semanas de su arribo al lugar de destino. Primero en África y después en América Latina, se observó que los migrantes se auxiliaban de las redes sociales para hacer frente a las adversas condiciones que impone la migración, así como la pobreza y la marginalidad en las ciudades de destino (Mitchell 1969, Lomnitz 1975, Long y Roberts 1978).

Para el caso de los migrantes mexicanos, se mostró que las redes sociales no sólo son indispensables para emprender y orientar la migración, sino también para garantizarles mínimas condiciones de sobrevivencia (Lomnitz 1975, Arizpe 1985). Y es que las redes sociales constituyen verdaderas agencias que proveen de apoyo a los inmigrantes, a través de sistemas de ayuda mutua y de la reciprocidad. Las redes han sido vistas también como un elemento clave que garantiza el éxito al cruzar la frontera México-Estados Unidos y conseguir empleo en aquel país, pues a través de ellas, los migrantes abren nichos ocupacionales a los que se van incorporando los demás miembros de su pueblo o comunidad (López y Rustein 2004, Sánchez 2005). A través de sus redes, las

comunidades indígenas tienden a configurar comunidades translocales y transnacionales en donde el territorio y lugar de origen dejan de ser determinantes en la adquisición de la membresía comunitaria. En el contexto contemporáneo, las redes sociales constituyen elementos que, por un lado, articulan lo local con lo global al propiciar la construcción y reconfiguración de las comunidades étnicas extraterritoriales (Oehmichen 2005); por otro, provoca que en el lugar de origen se produzcan nuevas expectativas y formas de vida.

Las redes ayudan a los migrantes a incorporarse a los lugares de arribo. Sin embargo, hoy se discute si el permanecer en ellas después de cierto tiempo contribuye a la movilidad social de los migrantes o, por el contrario, la frena o la limita. Se ha visto que las redes pueden limitar la incorporación de los migrantes a la sociedad de acogida cuando predominan los lazos de vínculos fuertes (Granovetter 1983) con una relativa ausencia de redes de lazos débiles.

Esto sucede, por ejemplo, entre algunos grupos de migrantes indígenas que radican en California, Estados Unidos. Hasta hoy, miles de mixtecos continúan empleándose en las labores agrícolas a pesar de contar ya con suficiente experiencia y tiempo de residir en Estados Unidos sin lograr adquirir la misma movilidad y relativo éxito laboral que han obtenido otros migrantes que carecen de redes de vínculos fuertes. Se piensa, a manera de hipótesis, que las redes de vínculos fuertes pueden tener efectos limitantes en el terreno laboral para los migrantes, aunque logren obtener resultados altamente apreciados para sus integrantes como la defensa de sus valores culturales y prácticas solidarias de las que depende, en buena medida, la cohesión social del grupo (Herrera *et al.* 2007).

En este artículo, me propongo reflexionar sobre la relación entre redes de vínculos fuertes y movilidad social. Para ello, abordo el caso de un grupo de indígenas mazahuas que inmigraron a la ciudad de México en la década de 1970 y que hoy cuentan ya con una tercera generación de residentes en la capital. Sus redes parentales y de paisanaje han sido un soporte que les ha permitido aminorar los efectos de exclusión y la pobreza, originadas en buena medida por las persistentes fronteras que distinguen a los indígenas de los no-indígenas o “mestizos”. Así, pretendo mostrar, por un lado, la importancia que tienen las fronteras simbólicas que distinguen –y separan– a los indígenas mazahuas, y el porqué de la predominancia de las redes de vínculos fuertes; por otro, busco explicar el contexto y las condiciones bajo las cuales dichas redes se convierten en capital so-

cial. Con ello, analizo las condiciones que posibilitan la convertibilidad de dicho capital social en capital económico y simbólico. Pero ¿quién capitaliza?, ¿cómo capitaliza?

El trabajo de campo etnográfico en el que se sustenta este trabajo se llevó a cabo entre 1997 y 2003 entre mazahuas originarios de una comunidad del municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México. Posteriormente fue actualizado en 2007. Se trata de una etnografía multisituada que, siguiendo el planteamiento de Marcus (2001), consistió en seguir a las personas, objetos y conflictos. En este caso, se siguió a los migrantes en diferentes espacios urbanos para conocer sus formas de vida, sus relaciones sociales, sus métodos de sobrevivencia y el tipo de vínculos que han desarrollado en una ciudad habitada por más de 20 millones de personas. La etnografía multisituada me llevó a trabajar siguiendo las redes que los propios migrantes mazahuas han construido y mantenido en la ciudad por más de cuatro décadas, las cuales están integradas por una serie de parientes y de amigos que viven en la capital del país y en el lugar de origen, pero también en otras ciudades mexicanas y de Estados Unidos. Se trata de una comunidad translocal, cuyo análisis requiere de un método de investigación de campo basado en redes, lo que es indispensable para conocer a ese Otro, que ya está entre “nosotros”. Analizar los procesos de identidad social y las relaciones interétnicas en el contexto urbano plantea nuevos retos a la antropología y al trabajo etnográfico no sólo por la dispersión geográfica de los sujetos con quienes trabaja, sino también porque el análisis de los vínculos sociales se complejiza.

REDES Y CAPITAL SOCIAL

Las redes sociales están integradas por un conjunto de personas relacionadas entre sí, en donde los vínculos sociales y la confianza que se deposita entre sus miembros constituye uno de los elementos más importantes. Los migrantes tienden a construir redes que son movilizadas para conseguir empleo y vivienda, acoger a los nuevos inmigrantes, auxiliarlos en caso de emergencia o cuando tienen problemas de salud o de justicia en los lugares de destino. Las redes de los migrantes son movilizadas cuando, por enfermedad o accidente, el inmigrante carente de acceso a sistemas de seguridad social es devuelto al pueblo o lugar de origen para sanar o para sobrevivir ante la falta de ingresos. A

través de sus redes, los migrantes continúan participando en las fiestas patronales, o se organizan para defender sus derechos agrarios o participar en la contienda política. Los vínculos entre los miembros de la red mazahua se encuentran densificados debido a los entrecruces de relaciones de parentesco consanguíneo y por afinidad, parentesco ritual, paisanaje y amistad. No importa si las personas se encuentran en el lugar de origen, en la ciudad de México o en el extranjero. Los miembros de la red se encuentran activamente comunicados y actúan en el contexto global, como una comunidad extendida que comparte símbolos, valores y una orientación común para la acción. Se trata, en este caso, de una red de vínculos fuertes (*strong ties* [Granovetter 1983]), que se sustenta en un sentimiento de pertenencia a un grupo o colectividad. Es decir, se comparte una membresía.

Las redes de vínculos fuertes cuentan con un sustento cultural y subjetivo, pues son el resultado de la conjunción de individuos que comparten el núcleo de representaciones colectivas del grupo o de la colectividad (en el sentido de Merton 1965: 240-249). Por tanto, no son un mero agregado de individuos, sino entidades relacionales constituidas por sujetos vinculados entre sí por el hecho de compartir, en mayor o menor grado, un conjunto de elementos simbólicos, tales como la lengua, los valores culturales, la referencia con respecto al lugar de origen y un fuerte sentimiento de pertenencia. Este tipo de redes pueden, en contextos específicos, convertirse en capital social (Lin 1999).

Por capital social entiendo “la suma de recursos reales o virtuales acumulados de un individuo o grupo en virtud de poseer una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de conocimiento y reconocimiento mutuo” (Bourdieu 1986: 248). Siguiendo a Pierre Bourdieu, considero que el capital puede adquirir diferentes formas (capital económico, cultural, social o simbólico) según los campos en los que se vinculan las clases sociales. Las diferentes formas del capital tienen por característica el que se pueden intercambiar. De esta manera, es posible que el capital social se convierta, bajo determinados contextos, en capital económico y también en capital simbólico, es decir, en poder.

El capital social depende del entramado de las relaciones sociales de un individuo o grupo. Para su realización y convertibilidad en otras formas de capital, es preciso que haya, por parte de los propios actores involucrados y por parte de aquellos con quienes entra en relación, un reconocimiento de que dichas redes conforman un recurso.

Según Bourdieu, el capital social favorece la circulación de recursos privilegiados entre los miembros de las clases privilegiadas y esto contribuye a reproducir la desigualdad. No obstante, cuando se aplica esta definición inicial de capital social a la migración de la población pobre, las cosas cambian. La población pobre carece de recursos para satisfacer sus necesidades básicas, por lo que está forzada a emplear su capital social para satisfacerlas (Escobar 2008). En otras palabras, los grupos de personas pobres tienden a perpetuar la pobreza en la que se encuentran, cuando no cuentan con mayores recursos que los que le proporciona la propia red a la que pertenecen, sobre todo, si carecen de redes de vínculos débiles, lo que dificulta el intercambio y la convertibilidad con otras formas de capital.

La cerrazón del grupo y la permanencia de las redes de vínculos fuertes en detrimento de las relaciones de vínculos débiles, sin embargo, pueden obedecer a factores estructurales e históricos que van más allá de la simple constitución de la red. No hay que perder de vista que muchas veces los indígenas migrantes viven en sus lugares de destino un segundo proceso de etnicización (Oomen 1997), es decir, de extrañamiento y marginalización.

LOS PROCESOS DE ETNICIZACIÓN

En el caso de México, el proceso de etnicización condujo a la poli-segmentarización de los pueblos originarios, a su control político y a su negación como componentes “legítimos” de la nación. Bajo esta gramática, los herederos de los pueblos originarios fueron identificados como “indígenas”, o como “gente de costumbre” –una categoría impuesta que contrasta con la “gente de razón”–. A lo largo del siglo XX, esta gramática se reprodujo en el ambiente de la escuela, de las políticas públicas, de las iglesias, de los mensajes mediáticos, a la vez que se encuentra arraigada en la cultura bajo la forma de representaciones colectivas entre los diferentes actores sociales que constituyen la nación. Esta gramática ha tendido a colocar a los miembros de las culturas originarias en una posición de minoría, quienes, al igual que otras minorías étnicas del mundo, se convierten en colectividades marginalizadas.

En las ciudades mexicanas, quienes son identificados como indígenas viven un segundo proceso de etnicización, al formar parte de una

categoría social minusvalorada (Martínez 2007, Romer 2003, Oehmichen 2004, Durín 2008).

En la ciudad de México, las fronteras étnicas no siempre se corresponden con las fronteras físicas que separan a las categorías sociales. No existen, por ejemplo, barrios o guetos que se distingan sobre bases étnicas. Sin embargo, son frecuentes los vecindarios o enclaves étnicos que llegan a agrupar a personas de una misma comunidad de origen y a sus descendientes. En el caso de los mazahuas, dichos vecindarios se encuentran dispersos en el área metropolitana, aunque suelen concentrarse en el Centro Histórico y en las zonas periféricas más pobres de la ciudad, ubicadas en el oriente y nororiente de la zona metropolitana. Ello se debe a que las líneas de diferenciación étnica suelen corresponder con las de clase.

Existen, además, situaciones en donde las fronteras emergen de manera cotidiana. En las escuelas, los niños indígenas son con frecuencia objeto de la discriminación. Reciben burlas de sus compañeros que hacen alusión a su condición indígena. Por ello, los niños y las niñas mazahuas no suelen desarrollar relaciones duraderas de amistad con niños no indígenas (Villasana *et al.* 1996, Romer 2009). Por ello, los mazahuas buscan ocultar algunos indicios de una identidad impuesta y estigmatizada, es decir, cambiar aquellos elementos de su cultura que resultan disfuncionales en la ciudad, aunque no siempre lo logran.

En condiciones de competencia por recursos escasos, los conflictos interétnicos conducen a la invención de nuevos atributos por parte del oponente con el fin de marcar las distancias y las jerarquías. Entre los migrantes mazahuas, existen jóvenes que han cometido algún delito y consumen drogas, lo que ocasiona que los mazahuas (en su conjunto) sean vistos como gente que delinque y consume drogas. Se criminaliza la diferencia cultural, con lo cual los comportamientos valorados negativamente son atribuidos a los indígenas a partir de las representaciones previas que tienen y comparten los mestizos. Se trata de representaciones basadas en prejuicios tomados del repertorio simbólico constitutivo de la identidad nacional, en donde el asumirse como “mestizo” o “criollo” es una manera de expresar la distancia social en la relación interétnica.

Las representaciones sociales que refuerzan simbólicamente la supremacía de los mestizos no sólo se encuentran en las instituciones de procuración y administración de justicia. En 1995, los mazahuas de

Francisco Serrato, Michoacán, recibieron “ayuda” para transportar sus pertenencias desde su antiguo domicilio (una bodega de La Merced) hacia un predio que adquirieron en Canal Nacional, ubicado en una de las más insalubres periferias de la ciudad de México (allí se encuentra un canal de desagüe de aguas negras). El Departamento del Distrito Federal, dirigido en ese tiempo por Óscar Espinosa Villarreal, envió un camión recogedor de basura para transportar las escasas pertenencias de los mazahuas.

Con el cambio de gobierno, en 1998 se fundó el Centro de Atención al Indígena Migrante (CATIM), cuyas oficinas se ubicaron en un comedor para indigentes, en la cercanía del mercado de La Merced. Dicho Centro formó parte de un programa de apoyo a grupos “vulnerables” de la ciudad de México y su propósito fue atender a indígenas, indigentes y niños de la calle. La ubicación de los indígenas al lado de los indigentes ofende tanto a unos como a otros. Un indigente jamás aceptará que se le considere como indígena. La gente que trabaja en el comedor para indigentes se encontraba muy molesta por la presencia de los indígenas que acudían al CATIM. Por su parte, los indígenas jamás aceptarán que se les considere como indigentes, como señala el señor José Atanasio, originario de San Mateo, quien manifiesta que sus hijos se dedican a vender chicles y a limpiar parabrisas para que aprendan a trabajar y no a robar, y condena a aquellos miembros de su grupo que han empezado a pedir limosna en las calles.

En julio de 1998, estos equívocos produjeron un hecho lamentable. Una banda de música de aliento de los mixes de Tlahuitoltepec acudió a la ciudad de México por invitación del Museo Nacional de Culturas Populares. Entre los músicos había hombres, mujeres y niños, quienes eran acompañados por la autoridad municipal. En esa ocasión, el gobierno de la ciudad de México les proporcionó alojamiento. Todos los músicos fueron conducidos al único sitio que se disponía en ese momento para ellos: un albergue para indigentes, lo cual significó para ellos una ofensa. El equívoco obligó a las autoridades capitalinas a destinar este inmueble únicamente para grupos indígenas.

Las instituciones privadas no se quedaban atrás. En 1998, diversas organizaciones indígenas de la ciudad recibieron recursos económicos proporcionados por el Instituto Nacional Indigenista. Con base en la normatividad de dicha institución, era necesario que se abrieran cuentas bancarias individuales y mancomunadas. “Ningún banco quería atender

a los indígenas. Yo los tuve que acompañar, fuimos a todos. Solo el banco Santander Mexicano S. A. nos pudo tener paciencia, dialogar y tomar los datos de cada persona”, reporta una empleada del desaparecido Instituto Nacional Indigenista.

Estos ejemplos se multiplican en clínicas y hospitales, lugares donde los indígenas son discriminados. A los museos, cines, restaurantes, tiendas departamentales y otros espacios públicos generalmente no acuden. Incluso en el transporte público la gente no quiere ni arrimárseles. Los medios de comunicación de masas contribuyen a la construcción de los estereotipos que colocan a los indígenas en una situación minusvalorada. Algunas mujeres han comentado sobre los insultos que reciben de otras mujeres, pues “creen que estamos sucios [...] nos dicen que les vamos a pegar los piojos”. Es común que los capitalinos tuteen a los indígenas, aún tratándose de personas de edad avanzada. Años más tarde, en 2006, los inquilinos del barrio de Tepito se organizaban para impedir que los indígenas fueran derechohabientes de unas viviendas que les serían otorgadas por el Gobierno del Distrito Federal.

Los malos tratos que reciben en la ciudad contribuyen a formar la representación social que los indígenas tienen acerca de la ciudad y de los “urbanos”, como ellos suelen designar a los originarios de la ciudad de México. Los indígenas han aprendido a relacionarse con los mestizos y con el Estado a partir de las experiencias vividas previamente en sus lugares de origen.

En la representación social que los mazahuas tienen sobre los “urbanos” se entremezclan elementos propios de su relación con las élites blancas y mestizas dominantes de sus pueblos natales, básicamente, con aquellos que viven en las cabeceras municipales, lugares donde se concentra el poder político y económico de sus regiones. Con su llegada a la ciudad, los inmigrantes interpretan sus relaciones con el mundo circundante a partir de las imágenes previamente formadas en sus lugares de origen. Tiene lugar un proceso de anclaje, esto es, la incorporación de lo nuevo dentro de esquemas preexistentes de representación.

Los mazahuas coinciden en señalar que en la capital existe gente buena y gente mala, pero que la mayoría de los urbanos son presumidos, gente que se cree superior a ellos. También señalaron que en la ciudad hay gente muy mala y viciosa, gente que se aprovecha del indio. Con relación a las mujeres, señalaron que son “muy libertinas” (promiscuas) y que una cosa es la libertad y otra el libertinaje. Un muchacho muy

joven me aseguró que nunca se casaría con una mujer de la ciudad, pues creía que éstas eran muy flojas.

Si bien los “urbanos” son descritos como gente presumida, “que se cree superior a nosotros”, en algunos conflictos interétnicos a los que se sobreponen conflictos de clase social, la imagen del español sale a relucir una y otra vez. Esto se ha presentado en contextos de conflicto interclasista, por ejemplo, cuando el dueño del comercio establecido se opone a que los ambulantes se instalen frente a su negocio. Tales comerciantes son identificados con frecuencia como “españoles”.

Los indígenas migrantes, como señalé, viven en la ciudad un segundo proceso de etnicización que los conduce a eliminar aquellos rasgos de su cultura que, en este contexto, les resultan disfuncionales. Buscan transformar aquellos elementos de la cultura objetivada que operan como indicios de identificación. En muchos casos, las madres han decidido no enseñar a sus hijos a hablar su lengua. A su vez, los hijos desean que sus madres no se vistan “como inditas” y presionan para que cambien de indumentaria.

Los mazahuas han interiorizado una imagen negativa de sí mismos. Esto los ha conducido a ocultar los indicios de identidad en unos contextos y, en otros, a mostrarlos y utilizarlos a su favor. También luchan por transformar el significado de las palabras “indio” e “indígena” y actúan de manera unificada con inmigrantes de otros grupos etnolingüísticos. El significado de “indio” e “indígena” adquiere una connotación distinta que alude a la dignidad, sobre todo a partir del alzamiento zapatista de enero de 1994.

No obstante, las representaciones sociales que tienden a estigmatizar la identidad indígena son difíciles modificar. A pesar de que en la agenda política nacional el respeto a las culturas indígenas fue uno de los temas más discutidos y que llevaron a la modificación de la Constitución en 1992 y en 2003, la representación colectiva sobre la identidad indígena no se ha modificado en lo sustancial. Según la primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (SEDESOL 2005), el 43 % de los mexicanos opinó que los indígenas tendrán siempre una limitación social por sus características raciales. Uno de cada tres mexicanos indicó que lo único que tienen que hacer los indígenas para salir de la pobreza es no comportarse como indígenas. El 40 % manifestó estar dispuesto a organizarse con otras personas para solicitar que no se permita a un grupo de indígenas establecerse cerca de su comunidad.

Un total de 765 indígenas que participaron de la muestra dieron sus respuestas. Los resultados muestran una percepción diferente, pero más devastadora: nueve de cada diez indígenas opinó que en México existe discriminación por su condición; 90.3 % de los indígenas sentía que tiene menos oportunidades para conseguir trabajo que el resto de los mexicanos. Tres de cada cuatro indígenas consideraron que tienen menos oportunidades para ir a la escuela que las demás personas. Dos de cada tres indígenas opinaron que tienen pocas o nulas posibilidades para mejorar sus condiciones de vida. El 45 % afirmó que no se le han respetado sus derechos por su condición. Uno de cada tres consideró que en el último año ha sido sujeto a la discriminación por ser indígena. A uno de cada cinco le negaron el trabajo por el simple hecho de ser indígena (*ibid.*).

Frente a estas condiciones de exclusión, es lógico que los indígenas, tanto en el medio rural como en las ciudades, tengan menos capacidad que otros actores sociales para desarrollar redes de vínculos débiles y, por el contrario, tiendan a fortalecer sus vínculos comunitarios ante la incapacidad de ser aceptados como ciudadanos con plenos derechos por parte de la sociedad dominante.

LAS REDES DE VÍNCULOS FUERTES

La discriminación en que viven los indígenas en las ciudades mexicanas, así como la situación de pobreza, hace de las redes sociales un capital indispensable para ellos. A estas redes acuden en caso de apuro o de extrema necesidad. Asimismo, continúan creando y conservando nichos ocupacionales que les permitan hacer frente a la falta de trabajo asalariado y de ingresos, así como la posibilidad de acceder a otros sistemas de seguridad social.

Entre los mazahuas que llevan habitando en la ciudad de México cuatro generaciones, prevalecen las redes de vínculos fuertes. Éstas han tenido un doble eje de articulación. El primero es la pertenencia étnica vinculada con el lugar de origen. En efecto, a pesar de que llevan ya cuatro generaciones de habitar en la ciudad de México, hasta hoy los lazos con el lugar de origen constituyen uno de los ejes fundamentales de su reagrupamiento étnico. La participación en las actividades ceremoniales y religiosas, los lazos de parentesco y las pautas matrimoniales unen a los que emigraron y a sus descendientes con quienes permanecen en el

pueblo. Los migrantes llevan a sepultar a sus muertos al lugar de origen, envían a sus enfermos y ancianos y, en ocasiones, a sus hijos para alejarlos de los problemas de drogadicción a los que se ven expuestos en la ciudad. A su vez, la red sirve para ayudar a la incorporación de nuevos migrantes a la ciudad, ofreciéndoles alojamiento temporal y ayudándoles a conseguir empleo, o acceder a alguna forma de auto-empleo, entre otras muchas cosas más.

La red de vínculos comunitarios se actualiza continuamente. Ésta se redensifica debido a que al parentesco consanguíneo se añade el parentesco ritual (la relaciones de compadrazgo). Los mazahuas hacen la distinción entre los padrinzagos que son importantes para ellos y los que no lo son. Así, aquellos vinculados con los padrinzagos sacramentales (bautismo, boda y defunción) son otorgados únicamente a las personas que comparten con ellos la membresía comunitaria, sin importar su lugar de residencia: unos se encuentran en el lugar de origen, otros en la ciudad de México, en Tijuana o en California, Estados Unidos.

Las redes sociales comunitarias se densifican a través del matrimonio. Hasta hoy, entre los mazahuas, el matrimonio preferencial se da entre parejas que comparten la misma membresía comunitaria. El matrimonio es endogámico y es uno de los mecanismos más importantes por los cuales se mantiene y reproduce la comunidad más allá de la localidad de origen. Si bien en la ciudad el mercado matrimonial de los mazahuas es más abierto que en el pueblo, aún así, la endogamia es una regla, sobre todo cuando se trata de la primera unión conyugal.

La endogamia fortalece las redes cerradas, a la vez que se logra la cohesión comunitaria. El matrimonio endogámico cierra la posibilidad a ampliar la red parental hacia otros que no son considerados miembros del grupo. Así, los vínculos fuertes se sustentan en convenciones culturales y símbolos que son comunes, que otorgan densidad a la red étnica.

El círculo de relaciones primarias de los mazahuas se encuentra conformado principal, aunque no únicamente, por los individuos que forman parte de la comunidad. Esta sociabilidad opera aun para los emigrantes de segunda y tercera generación que han crecido o han nacido en la ciudad de México. Los mazahuas comparten en la ciudad espacios contiguos de vivienda. Pero además, una experiencia laboral, una historia personal y una ubicación en el espacio social que los identifica a partir de su experiencia común. Esto explica que algunos individuos hayan conocido a sus consortes en “la calle”.

El segundo proceso de etnicización que viven los indígenas en la ciudad de México hace que los jóvenes mazahuas tiendan a fortalecer los vínculos primarios con los miembros de su comunidad y establezcan desde la infancia relaciones de amistad y camaradería. A ello se suman las continuas visitas al lugar de origen y los espacios de esparcimiento compartido. Las fiestas en el pueblo son momentos importantes para relacionarse con personas del sexo opuesto. Los jóvenes acuden a ellas con regularidad. Solamente los que no tienen dinero para costear el transporte o carecen de alojamiento para albergar a su numerosa familia, dejan de asistir a su pueblo por varios años.

REDES VERTICALES

En los lugares de destino, los mazahuas han venido construyendo nuevas redes con personas que no forman parte de la comunidad extraterritorial. Este tipo de redes son de vínculos débiles, mismos que se crean a partir de la interacción con agentes gubernamentales, dirigentes de organizaciones de comerciantes y otros individuos que llegan a fungir como patrones en el trabajo asalariado. A ellas también se incorporan otros inmigrantes pobres que tienen la misma pertenencia de clase que los mazahuas, ya sea porque comparten espacios laborales y de vivienda y, con ello, algunas problemáticas que les son comunes. Esto es, pertenecen a la misma clase social.

Para ratificar estos vínculos, los mazahuas han creado nuevas categorías sociales para incorporar a personas con las que se mantiene cierto nivel de amistad o una relación instrumental. Así, observamos que mientras los compadrazgos sacramentales son otorgados únicamente a las personas de su comunidad, existe otra amplia gama de compadrazgos no sacramentales, que son otorgados a las personas ajenas al grupo comunitario. Éstos se van integrando a las redes de vínculos débiles, en los cuales se busca que el padrino o la madrina tengan cierto estatus económico o social en el lugar de destino. El compadrazgo les permite ratificar un vínculo de amistad y también una relación patrón-cliente, que puede ser empleado ante alguna demanda de ayuda o de apoyo, en caso de necesidad. Los migrantes mazahuas amplían sus redes de parentesco ficticio al contar con padrinos y madrinas de XV años de sus hijas, cuya festividad se comenzó a practicar a partir de la década de 1970. A ello se suman los padrinzgos para celebrar la terminación de los estudios de

primaria o secundaria de los niños, así como también la ceremonia de presentación y confirmación religiosa, padrinos de peregrinación, entre otros.

Entre las personas que integran la red de vínculos débiles se encuentran aquellas personas que fungen como patrones o empleadores de los inmigrantes. Éstos tienen acceso a empleos precarios, sea en la industria de la construcción o en el servicio doméstico. Sin embargo, la mayoría accede a formas de auto-empleo, como comerciantes en la vía pública, limpiaparabrisas y “franeleros”, aseadores de calzado y otras ocupaciones que se desarrollan en la vía pública. En estos últimos casos, las relaciones de compadrazgo tienden a darse con funcionarios menores de las oficinas gubernamentales, organismos no gubernamentales y otros agentes institucionales con quienes interactúan de manera cotidiana. Es aquí donde se encuentra la interacción entre redes comunitarias y redes de la sociedad de acogida, misma que sienta las bases para una relación clientelar y corporativa.

La construcción de redes de vínculos débiles, sin embargo, está limitada para la mayoría de los indígenas. A quienes recién se incorporan al lugar de destino no sólo les afecta la falta de contactos con personas y grupos pertenecientes a otras culturas, sino también el hecho de que algunos no hablan suficientemente el idioma español. Los contextos de interacción con la alteridad se reducen a un tipo de contacto instrumental, sea para la venta de sus productos, sea porque van a desempeñar algún trabajo subordinado. Las relaciones que entablan con la alteridad no indígena suelen ser jerarquizadas.

En otro nivel de relación de redes de vínculo débil, se encuentran las que establecen con las instituciones con las que interactúan de manera cotidiana. No obstante, este tipo de vínculos tiende a concentrarse en manos de los dirigentes de las organizaciones gremiales o étnicas, sin que se hagan extensivos a todos los miembros de la red. Se trata de redes verticales que tienen por función establecer una relación entre dos niveles o dominios: el de los inmigrantes y el de las instituciones de la sociedad de acogida. Esto abre la posibilidad de que surjan ciertos tipos de liderazgos que operan como *brokers* culturales y políticos y, junto con ello, que se establezcan relaciones patrón-cliente.

CAPITAL SOCIAL Y CORPORATIVISMO URBANO

Las redes comunitarias o de “vínculo fuerte” llegan a adquirir una característica clientelar y corporativa en el contexto de interacción urbana, debido al desempeño de los migrantes como comerciantes informales en la vía pública. Para los mazahuas, el comercio en las calles de la ciudad ha sido uno de los nichos ocupacionales más importantes, y es ejercido sobre todo por las mujeres, al igual que el empleo en el servicio doméstico. Los hombres se han dedicado al trabajo en la industria de la construcción, el aseo de calzado y también al comercio.

En la ciudad, la red comunitaria se convierte en un grupo de acción colectiva y, en determinados contextos, en un capital social que puede ser valorado y transformado en capital económico y político. La movilización de la red para presionar a determinados funcionarios gubernamentales, el uso de la identidad étnica en contextos específicos de negociación, así como el hecho de que los indígenas hayan cobrado una visibilidad después del alzamiento zapatista, han colocado a los mazahuas en una mejor posición social para exigir ciertas demandas, entre ellas, el respeto a su labor como comerciantes, la solicitud de vivienda y la gestión para la excarcelación de algunos de sus miembros cuando son detenidos acusados de algún delito.

Este capital social les permite a los mazahuas una mayor capacidad de agencia, y con ello logran satisfacer algunas de sus demandas. No obstante, las redes de vínculos fuertes son finalmente capitalizadas por algunos miembros del grupo que llegan a concentrar mayor poder que todos los demás. El capital social, así, se convierte en capital simbólico (y en poder) que es detentado por algunos de los dirigentes, quienes, al abrogarse el poder de representación del grupo, terminan actuando muchas veces en contra de los miembros del propio grupo que representan.

Para ilustrar lo anterior, abordo un caso empírico. A partir de 1995, con el apoyo del Instituto Nacional Indigenista se constituyó la Unión Mazahua San Felipe del Progreso. El propósito fue organizar a los comerciantes mazahuas para negociar con el gobierno de la ciudad la obtención de permisos para la venta de diferentes productos en la vía pública y conseguir otro tipo de apoyos que ofrecen las instituciones gubernamentales, entre ellos, el acceso a hospitales y servicios de salud, becas y útiles escolares para los niños, acceso a la vivienda, entre otras muchas cosas. Esta organización les sirvió a los mazahuas para defenderse

de otras agrupaciones de comerciantes callejeros con quienes disputaban los lugares de venta. Ya para 1997, la Unión Mazahua controlaba el comercio en diversas calles del centro de la ciudad, así como en las afueras de diversas estaciones del Metro.

La Unión Mazahua fue presidida por una señora originaria de San Antonio Pueblo Nuevo, doña Macrina Cervantes (utilizo un pseudónimo). Ella, al igual que otras mujeres de su comunidad, había trabajado desde su infancia en el comercio en la vía pública y por ello conocía muy bien las dificultades que esta actividad entraña. La fuente de poder original de la dirigente radicaba en la extensa red de parientes y paisanos con quienes está vinculada por vía bilateral, es decir, por los familiares del lado paterno y del materno. De este modo, el núcleo fuerte de su red se extendía hacia su familia de origen e involucraba a sus hermanas y hermanos, así como a los hijos adultos de éstos. La otra parte de su red la constituían sus parientes por afinidad: su esposo, cuñadas y cuñados, así como los hijos de éstos, tanto en el pueblo como en la ciudad. Cuando doña Macrina asumió la dirigencia de la organización, ella contaba con alrededor de 55 años de edad y estaba unida conyugalmente con un huérfano de las familias expulsadas por los caciques de Pueblo Nuevo. Él, a su vez, contaba con hermanos y con un elevado número de seguidores, pues había sido un promotor activo en la lucha por la tierra que había sido acaparada por la facción de caciques que controlaban políticamente el pueblo de origen.

La dirigente contaba, además, con seis hijos adultos y sobrinos (todos varones) dedicados de tiempo completo al comercio callejero y, una vez asumido el liderazgo, a realizar gestiones para la organización, asegurar la conservación de espacios para la venta en las calles. Al poco tiempo, éstos se articularon con otros grupos, a los que acudían para defenderse físicamente de las confrontaciones con otras organizaciones de ambulantes. Asimismo, llegaron a movilizar a grupos golpeadores que actuaban en contra de los afiliados a la organización cuando se negaban a pagar las cuotas que exigía la dirigente. Era allí donde el interés corrupto entre dirigentes y funcionarios gubernamentales mantenía la red, pues al igual que otras redes, para que ésta funcionara, tenía que haber un objetivo común. En este caso, el control político y los ingresos económicos que les proporcionaban los agremiados de la Unión Mazahua.

En doña Macrina se centraba el nudo de una extensa red que involucró a un número indeterminado de primos, sobrinos y personas de la

comunidad de origen, a quienes ayudaban a instalarse en la ciudad de México consiguiéndoles permisos para la venta ambulante. Las redes de parentesco constituyeron la fuente de poder original de su liderazgo. La otra fuente era un poder derivado que le fue otorgado por los funcionarios gubernamentales y dirigentes de los partidos políticos, en este caso, del entonces gobernante Partido Revolucionario Institucional (PRI). Gracias a los vínculos con funcionarios y dirigentes de ese partido, doña Macrina logró obtener recursos del Instituto Nacional Indigenista para la compra de “artículos de temporada” que eran entregados a los agremiados de la organización a través de los Fondos Regionales de Solidaridad. Los permisos para la venta, así como la obtención de espacios urbanos y hasta de oficinas, fueron gestionados por la dirigente con la ayuda de miembros del PRI. Asimismo, logró posicionarse para negociar con autoridades del gobierno capitalino, ya fuera para conseguir un mayor número de espacios para la venta o para gestionar créditos para la vivienda, entre otras muchas cosas. Con ello, los miembros de su grupo lograron obtener un conjunto de bienes a los que difícilmente hubieran accedido de manera individual, o desarticulados de los demás miembros de su grupo comunitario.

La fuerza de la red pudo ser capitalizada por el grupo de dirigentes. A través de la articulación de redes, la dirigente estableció un proceso de intercambio en el que obtuvo la administración de las calles de la ciudad, las terminales de las estaciones del metro, una parte del Centro Histórico, salidas de cines y avenidas concurridas. También consiguió apoyo a sus gestiones, como amparos otorgados por los jueces y permisos para administrar el comercio en la vía pública a cambio de su militancia en el PRI y el compromiso de movilizar a sus afiliados en apoyo a dicho partido.⁴⁸ Así, logró concentrar cierto poder (capital simbólico) que le permitiría actuar en dos niveles: por un lado, mantenerse como dirigente de su grupo y, por otro, como vocera del grupo y de la red ante otros actores que no forman parte de su grupo. La desigualdad de poder hizo que entre los mazahuas surgiera la lucha faccional. Otras dirigentes se afiliaron al Partido de la Revolución Democrática (PRD) o mantienen una doble afiliación. “A veces hemos ido con el PRI por la mañana y con los del PRD por la tarde”, comenta una dirigente de una organización rival de comerciantes.

⁴⁸ Para un análisis sobre la relación entre comercio ambulante y corporativismo político se puede consultar a Cross (1996) y, en fechas más recientes, el trabajo de Castillo (2006).

Retomando a Adams (1983: 53-69), podemos decir que la dirigente de la Unión Mazahua contaba con una fuente de poder independiente basada en las redes fuertes, integradas por el grupo primario de parentesco y paisanaje. En otro nivel de integración, obtuvo un poder delegado de un nivel superior (el del partido oficial y las instituciones del gobierno), lo que le permitió actuar como intermediaria política y económica. Con ello, la dirigente ejerció el poder en dos niveles o dentro de dos dominios. Su poder en un nivel o dominio dependía del éxito de sus operaciones en el otro. Como en todos los casos de intermediación, el intermediario político sólo obtiene éxito si obtiene algo para ambas partes.

Pero la dirigente de la Unión Mazahua también fungió como *broker* cultural, es decir, como bisagra que pone en comunicación a grupos con culturas diferentes. La amplia base de apoyo de la Unión Mazahua se conformó por mujeres que se expresaban con dificultad en español, que desconocían la manera en que se gestionaban los permisos para la venta ambulante y carecían de contactos con los funcionarios gubernamentales que los otorgaban. Así pues, frente a un contexto ajeno y muchas veces hostil, la única forma que tenían las mujeres mazahuas para acceder a un pedazo de acera era pertenecer a una organización, y mejor aún si era con gente conocida de su pueblo. La gestión de la dirigente como intermediaria cultural se debía, además, a las condiciones de desigualdad económica, social y política en la que la población indígena se relaciona con la sociedad mayor, así como la brecha cultural que los separa.

Al igual que otros líderes de comerciantes, doña Macrina cobraba a sus representados una cuota por metro cuadrado de banqueta, cuyo precio era variable según el lugar donde se establecía el puesto de venta. Éstas eran las “cuotas del miedo”, según gente de base de la organización. La dirigente contaba con un grupo de golpeadores para desalojar a quienes no cumplieran con el pago de las “cuotas del miedo”, la asistencia a las reuniones y a los actos político-partidarios que convocaba. Los comerciantes también estaban obligados a acudir a las reuniones semanales y a mítines convocados, ya fuera para ejercer alguna presión sobre algún funcionario gubernamental o para manifestar su apoyo al candidato de partido político. Por estas razones fue identificada por algunos mazahuas como “la más grande cacique que hemos tenido en la ciudad de México”. Esta situación fortaleció la lucha faccional y la división del grupo.

En 1997, el PRI salió derrotado en las elecciones de Jefe de Gobierno en el Distrito Federal. El PRD asumió el poder. Con el cambio de gobierno, en diciembre de 1997, y sobre todo de 1998 en adelante, los nuevos funcionarios gubernamentales buscaron desarticular a las organizaciones corporativas de comerciantes. La concesión de permisos y tolerancias para el comercio en la vía pública se descentralizó hacia las delegaciones. Asimismo, se les hizo saber a los comerciantes que ellos podían gestionar y obtener directamente sus permisos sin la intervención de los “líderes”. También podían pagar directamente su “derecho de piso” en la Tesorería.

Como parte de estas acciones, en los primeros meses de 1999 fue encarcelada Silvia Sánchez Rico, una de las dirigentes más poderosas de los comerciantes en el Distrito Federal, tras ser acusada de extorsión y lesiones contra algunos de sus afiliados. De inmediato, el PRI amenazó con tomar las calles y miles de comerciantes se movilizaron para exigir su excarcelación. El encarcelamiento de esta dirigente no impidió que su organización continuara funcionando gracias al apoyo del PRI y a las relaciones clientelares con sus bases, consolidadas con el paso de los años. Con la reorganización del comercio ambulante, las comerciantes mazahuas se vieron afectadas. Después de un intenso proceso de negociación, finalmente obtuvieron permisos para vender en el primer cuadro de la ciudad.

Los indígenas que obtenían permisos debían ostentarse como tales, es decir, debían portar su atuendo tradicional y vender artesanías. Esto se debía a que su presencia en el Centro Histórico de la ciudad podría ser un atractivo turístico. A ello se sumaba, una visión en el nuevo gobierno, que buscaba procurar justicia a los indígenas del país. El alzamiento zapatista en el estado de Chiapas contribuyó al apoyo dado a los indígenas del país por parte de muchos sectores de la sociedad. “Ahora los indígenas estamos de moda”, fue la frase recurrente de varios comerciantes que expresaban su orgullo étnico con mayor elocuencia. Las mujeres volvieron a vestirse con el atuendo tradicional de su lugar de origen, es decir, con “traje de Marías”, como ellas lo denominan, a fin de no ser molestadas por la policía al realizar sus ventas.

Con el cambio de gobierno, la Unión Mazahua San Felipe del Progreso se vio fuertemente debilitada. Sus apoyos por parte del Instituto Nacional Indigenista se suspendieron y se limitó el otorgamiento de permisos, que ahora corresponderían a cada delegación. Sus miembros

fueron desalojados de diversos puntos de venta y reubicados en lugares menos concurridos.

Frente a la ofensiva del gobierno capitalino, la dirigente de la Unión Mazahua convocó a la movilización de sus afiliados. Convocó a mítines y plantones y realizó declaraciones ante la prensa. En su discurso, que recalca su pertenencia étnica y señalaba la discriminación de la que los indígenas estaban siendo objeto, la dirigente hablaba en mazahua y en español, portaba su atuendo tradicional y era acompañada por las mujeres de su grupo que acudían a los mítines y reuniones portando también su atuendo tradicional.

A la par, la dirigente de la organización obtuvo el apoyo del PRI para gestionar amparos ante los jueces en contra de los desalojos. En agosto de 1999, por ejemplo, logró obtener un amparo en el que se admitían veinte demandas de juicios de nulidad y se les concedía a los mazahuas la suspensión del desalojo de las calles. Estos amparos llevaron al enfrentamiento entre funcionarios del gobierno del Distrito Federal y los jueces que habían otorgado los amparos. Acciones similares se llevaron a cabo en distintos puntos de la ciudad y su éxito afianzaba su liderazgo a pesar de las adversas condiciones. Los conflictos que la Unión Mazahua tuvo con el nuevo gobierno fueron interpretados por la dirigente mazahua y sus aliados como una agresión en contra del grupo étnico.

Aunque su poder se vio disminuido con el cambio de gobierno, no se destruyó la organización en virtud de que aún, a pesar de todo, contaba con el apoyo de “su gente”, es decir, la fuente de poder independiente basada en la organización parental y comunitaria. Los vínculos con funcionarios gubernamentales y con dirigentes del PRI siguieron siendo utilizados por la dirigente para mantener el poder en el interior de la organización y mostrar a sus agremiados que ella todavía tenía “relaciones” y que las utilizaba en beneficio de “todos”.

Es frecuente encontrar entre los y las dirigentes de organizaciones populares, aun entre los mismos mazahuas, el uso que se hace de los redes de vínculos débiles de los funcionarios públicos y organizaciones no gubernamentales con quienes interaccionan. Es común que los y las dirigentes muestren cierto interés por hacer saber a sus agremiados que tienen un conjunto de “relaciones”. Las tarjetas de identificación, números telefónicos y otros elementos simbólicos son utilizados para asegurar cierta lealtad y clientela entre sus representados. A la vez, estos líderes muestran, con mítines y asistencias colectivas a las oficinas

gubernamentales, que cuentan con una base social de apoyo que logra presionar o convencer a los funcionarios públicos de que tienen también cierto respaldo.

La dirigente de comerciantes mazahuas sigue apareciendo ante los miembros de la comunidad como la gestora que puede ayudarles a resolver diversos problemas, y ante las autoridades, como la representante de comerciantes mazahuas. Su papel corresponde a ese tipo de “corredores” o intermediarios⁴⁹ que se desarrollaron en el medio rural, sobre todo después de la Revolución de 1917 y que, como hemos visto, no desaparecen en el medio urbano debido a la gran desigualdad económica, cultural y política que separa a los grupos sociales. Son agentes que, como Jano,

... miran en dos direcciones a la vez. Deben servir a algunos de los intereses de grupos que operan al nivel de la comunidad y de la nación a la vez, y deben afrontar los conflictos provocados por la colisión de esos intereses. Por eso actúan a menudo como amortiguadores entre los grupos, manteniendo las tensiones que crea la dinámica de sus acciones (Wolf 1979: 57).

Con el cambio de gobierno, se promovieron otros liderazgos que terminaron por restarle clientela a la Unión Mazahua. Los otros partidos y fracciones de partido reproducirían los mismos mecanismos de relación vertical, fortaleciendo para ello liderazgos alternativos que terminarían por desplazar a los dirigentes afiliados al PRI.

LA ETNICIDAD COMO FACTOR DE AGREGACIÓN

La existencia de sólidas redes de vínculos fuertes basadas en símbolos étnicos ayuda a explicar la persistencia de las organizaciones de comerciantes y la capacidad que las comunidades étnicas tienen para sobrevivir a los cambios en la ciudad. La vulnerabilidad de los migrantes indígenas y la brecha cultural que los separa de la sociedad dominante crean las condiciones para el reagrupamiento étnico, a la vez que propicia el posicionamiento de los intermediarios culturales de las organizaciones étnicas de comerciantes.

⁴⁹ Para el caso de intermediarios en medios rurales mexicanos, conocidos también como “caciques”, se pueden consultar los trabajos de Vargas (1994) y Sánchez (2001). Es importante hacer notar la semejanza con el tipo de intermediarios urbanos que aquí analizamos.

Aun con su capacidad mermada, la fuerza de la Unión Mazahua se dejó sentir también en el lugar de origen de los emigrantes. Al igual que otros años, en junio de 1998 la dirigente había convocado a los miembros de su organización para asistir a la fiesta de San Antonio Pueblo Nuevo. Antes les había indicado que deberían cooperar para la remodelación de la iglesia y el arreglo del panteón. “Son \$ 50.00 y el que no quiera pagar, tiene que anotarse en unas listas para ir a hacer faena”. En la víspera de la fiesta del santo patrón convocó a los mazahuas pertenecientes a la comunidad a participar en el evento. Lo interesante fue que también fueron convocados todos los demás afiliados a su organización, fueran o no mazahuas. Asimismo, se puso de acuerdo con los dirigentes de otras organizaciones de comerciantes y de las vecindades del centro para acudir juntos al pueblo y así hacer sentir su presencia en el mismo. Convino con dirigentes mazahuas de otras organizaciones (como las de los vecindarios del centro) la contratación en común del transporte y la llegada al pueblo.

La dirigente de comerciantes constituía un agente reorganizativo del grupo, pues a pesar de todas las controversias y conflictos con otras organizaciones de comerciantes mazahuas y con sus propios representados, logró convocar (por las buenas o por las malas) a la gente de su grupo radicada en la ciudad de México. Manejó un discurso que convocaba a la unidad de “nosotros los mazahuas” en la ciudad. Pero al llegar al pueblo, convocaba a “nosotros los migrantes” para mostrar su fuerza colectiva frente a los no migrantes y autoridades del pueblo.

Aunque su práctica caciquil y su proceder vertical y violento le valieron el rechazo y la crítica de sus agremiados, su comportamiento era justificado por otros agremiados, quienes consideraban que ella dedicaba todo su tiempo a la organización y a ayudar a la gente. Aunque mucha gente la señala como “gran cacique” que tienen en la ciudad, otros la aprecian y le son leales.

Frente a una alteridad mayor, como es el caso de otros comerciantes y las propias instituciones gubernamentales, este tipo de agentes acuden a los símbolos étnicos también para hacerse reconocer por sus interlocutores. Con ello se favorecen procesos de identidad colectiva, entendida como un proceso subjetivo por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos de su entorno social, mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorados y relativamente estables en el tiempo. El uso del atuendo, el aprendizaje

de la lengua vernácula, la referencia al lugar de origen y a los lazos de sangre constituyen símbolos étnicos que permiten, por un lado, la auto identificación y, por otro, el reconocimiento por parte de otros actores sociales. Ello es así porque la auto identificación del sujeto requiere ser reconocida por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente.

La dirigente de los comerciantes aludió a los vínculos de sangre para convocar a la unidad y a la lealtad del grupo. Utilizó los símbolos étnicos para marcar las fronteras del grupo. Acudió a los vínculos de parentesco como un atributo de identidad con el que se define la membresía y se marcan las fronteras étnicas. En otras palabras, naturalizaba las relaciones sociales a través del vínculo de parentesco, el cual se hace coextensivo a todo el grupo étnico. De esta manera, destaca la importancia de la *red personal de relaciones íntimas* a las que se refiere Morin (2001: 69), que en este caso incorpora a los parientes cercanos, a los compadres, a los amigos y a todos los que conforman la red comunitaria. Dicha red personal de relaciones se presenta como un operador de identificación y de diferenciación.

Apelar al parentesco y a los vínculos de sangre es una operación que tiende a naturalizar el vínculo comunitario. Es también un proceso de biologización de lo social que obliga a la solidaridad y a la lealtad grupal. Dichos vínculos y lealtades primordiales (entendidas como construcción cultural y no como una herencia natural) explican en buena medida la fortaleza de esta comunidad que, a pesar de sus problemas y contradicciones internas, logra mantener su unidad.

Debido a que los inmigrantes y mazahuas nacidos en la ciudad de México conforman una red cerrada en la ciudad, el chisme tiene un aspecto normativo a través del cual los integrantes de la comunidad extra-territorial presionan a sus integrantes para que se comporten de acuerdo con las reglas comunitarias. Más aún, las familias que son rivales tienden a reproducir en la ciudad sus conflictos y enemistades, pero en otros contextos, como la negociación frente a las autoridades por la vivienda, el trabajo y otros derechos, actúan de manera unificada. Lo mismo ocurre cuando todos los migrantes regresan juntos en autobuses a su comunidad de origen.

Los mazahuas suelen establecer alianzas a partir de su pertenencia étnica. Así, el grupo étnico se presenta a la vez como un frente de lucha

por intereses comunes, es decir, como un grupo de interés y, al mismo tiempo, como una extensión de la familia.

Las fronteras étnicas son flexibles. Se amplían para incorporar a otros miembros con los que se sienten identificados, dependiendo de los contextos de interacción. Por ejemplo, establecen alianzas con otros grupos y constituyen frentes que llegan a agrupar a otras organizaciones indígenas, sobre todo otomíes y triquis, con quienes los mazahuas comparten problemáticas comunes en la ciudad: son indígenas igual que ellos, es decir, una categoría social; son comerciantes en la vía pública y, al igual que ellos, tienen fuertes problemas de vivienda. En otros contextos, se agrupan con otros comerciantes en la vía pública para defender su derecho al trabajo, pues “aquí todos somos pobres”. La identificación de clase emerge por la proximidad que se deriva de su actividad ocupacional.

CONCLUSIÓN

Las ya viejas discusiones sobre la incapacidad de arribar a un proceso de incorporación de los inmigrantes a los contextos urbanos hacia los cuales se dirigen en sus procesos migratorios, tienen en las fronteras étnicas una de las explicaciones que nos permiten responder a la pregunta sobre la persistencia de redes de vínculos fuertes. Éstas contrastan con la existencia de redes de vínculos débiles con miembros que no forman parte del grupo. En parte, esto se debe a la doble barrera que deberá romperse para que un miembro de un grupo sea aceptado como miembro pleno de la sociedad dominante, si antes no abandona una serie de indicios y atributos que lo identifican como indígena.

El rechazo sistemático por parte de los miembros de la sociedad mayoritaria no indígena dificulta que los miembros del grupo en su conjunto puedan desarrollar redes de vínculos débiles y, por ende, tiendan a fortalecer sus redes de vínculos fuertes. Esta misma situación estructural limita la posibilidad de que los migrantes se muevan hacia otros nichos ocupacionales y que las condiciones de marginalidad y pobreza tiendan a reproducirse intergeneracionalmente.

Por otra parte, observamos que las redes de vínculos fuertes se convierten en capital social. Los mazahuas no sólo lograron conseguir espacios para la venta de sus productos y programas de vivienda. Ellos capitalizaron en este sentido la acción de la red comunitaria. Asimismo,

se logró afianzar un liderazgo centralizado y vertical que desembocaría, más adelante, en la acumulación de un capital económico y simbólico en manos de la dirigencia. Esta acumulación y la poca capacidad de negociación con los disidentes abrieron el espacio de lucha faccional, y con ello surgieron nuevos liderazgos políticos.

Años más tarde, durante 2005-2008, las otras facciones lograron ampliar los vínculos verticales de lazos débiles con funcionarios gubernamentales, y realizaron gestiones diversas en atención a sus grupos de representados. Entre otras cosas, obtuvieron el apoyo del Gobierno del Distrito Federal para la adquisición de viviendas de interés social. Esto ocurrió durante la gestión de Andrés Manuel López Obrador, cuyo equipo de trabajo incorporó una nueva política social orientada a atender a los grupos más desfavorecidos de la ciudad de México. En ese contexto, a través de sus redes de vínculos fuertes, los mazahuas actuaron de manera colectiva y lograron que ese capital social acumulado se reconvirtiera en capital simbólico y económico.

Un conjunto de características que se derivan de la relación interétnica en la sociedad receptora hacen posible que las redes de vínculos fuertes de las comunidades extraterritoriales tiendan a fortalecerse. Su eficacia está no sólo en la relación con el pueblo de origen, sino en la funcionalidad que adquieren en el contexto urbano. El desempeño que los migrantes indígenas tienen en el comercio callejero y la condición de semi legalidad en que éste se practica, se añan con la manera clientelar en que se ha estructurado el poder político en México (Cross 1998, Castillo 2006), poder que finalmente logra ser capitalizado y traducido en apoyo y lealtad políticas hacia determinados candidatos y/o partidos políticos.

Es probable que en los próximos años veamos con mayor claridad la conformación de agrupaciones multiétnicas y frentes indígenas que luchan por su derecho a la diferencia y a la ciudadanía plena. En esta conformación de grupos, las redes basadas en los vínculos fuertes, como las étnicas, darán oportunidad a que la acción colectiva se exprese como un capital social intercambiable por otro tipo de capitales donde, desde luego, se logra la mejoría en las condiciones de vida del grupo, pero sobre todo, de sus dirigentes. Así, aquellas demandas que deben considerarse como un derecho ciudadano se convierten en dádivas que se otorgan a cambio de lealtades políticas, ya sea de manera explícita o implícita. Ello nos permite explicar por qué aquello que se denomina

“cultura política” es un factor estructural, que difícilmente se disolverá con la alternancia de los partidos en el gobierno.

Asimismo, es posible que la competencia por el espacio urbano se profundice a causa del desempleo y los bajos salarios y que, por lo mismo, lleve a los indígenas a agruparse para defender su derecho a las calles y a ejercer el comercio ambulante. Hasta hoy, este tipo de organizaciones étnicas ha mostrado su eficacia para negociar con el Estado los espacios para el comercio. Se han convertido también en una especie de agencias multifuncionales, cuya acción trasciende el ámbito meramente gremial. Así como negocian espacios para el comercio, también gestionan el acceso a la vivienda, a la salud, a la educación y a la justicia. Su eficacia radica además en la capacidad del Estado y sus instituciones para procesar políticamente las demandas de las organizaciones de comerciantes y ofrecerles algunas soluciones. Así, las redes de vínculos fuertes se articulan con las redes de vínculos débiles y el clientelismo político, el cual podrá continuar independientemente de cuál sea el partido que llegue al gobierno.

REFERENCIAS

ADAMS, RICHARD NEWBOLD

1983 *Energía y estructura. Una teoría del poder social*, Fondo de Cultura Económica, México.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1967 *Regiones de refugio*, Instituto Nacional Indigenista, México.

ARIZPE, LOURDES

1985 *Campesinado y migración*, Secretaría de Educación Pública, México.

BASTIDE, ROGER

1973 *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Amorrortu, Buenos Aires.

BESSERER, FEDERICO

1999 “Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional”, en: Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*, El Colegio de Michoacán, Zamora: 215-238.

BILLIG, MICHAEL

- 1986 “Racismo, prejuicios y discriminación”, en: S. Moscovici (ed.) *Psicología social, II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*, Paidós, Barcelona: 575-600.

BONFIL, GUILLERMO

- 1991 *Pensar nuestra cultura*, Alianza, México.

BOURDIEU, PIERRE

- 1986 “The Forms of Capital”, en: John G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood, Nueva York: 241-258.

BOURDIEU, PIERRE

- 1988 *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.

CASTILLO BERTHIER, HÉCTOR

- 2006 “Con el gobierno del DF el ambulante se multiplicó por siete; son ya 700 mil”, *Crónica*, 31 de agosto de 2006.

CROSS, JOHN C.

- 1996 “El desalojo de los vendedores ambulantes: paralelismos históricos en la ciudad de México”, *Revista Mexicana de Sociología*, 59, 2, abril-junio: 65-115.

DOTSON, FLOYD Y L. O. DOTSON

- 1988 “La estructura ecológica de las ciudades mexicanas”, en: Mario Bassols, R. Donoso, A. Massolo y A. Méndez (comps.), *Antología de sociología urbana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 183-207.

ESCOBAR LATAPÍ, AGUSTÍN

- 2008 *Pobreza y migración internacional*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

GAMIO, MANUEL

- 1982 [1916] *Forjando Patria*, Porrúa, México.

GRANOVETTER, MARK

- 1983 “The Strength of Weak Ties: A Network Theory Revisited”, *Sociological Theory*, 1: 201-233

GIMÉNEZ, GILBERTO

- 2000 “Identidades étnicas. Estado de la cuestión”, en: Leticia Reyna, (ed.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Instituto Nacional Indigenista-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Miguel Ángel Porrúa, México: 45-70.

HANNERZ, ULF

- 2003 “Being There... and There... and There! Reflections on Multi-Site Ethnography”, *Ethnography* 4, 2: 201-216.

HERRERA LIMA, FERNANDO, OSCAR CALDERÓN MORILLÓN Y LETICIA HERNÁNDEZ VALDOVINOS

- 2007 “Redes que comunican y redes que enclaustran: evidencia de tres circuitos migratorios contrastantes”, *Migración y desarrollo*, 8: 3-23.

LOMNITZ, LARISSA

- 1975 *¿Cómo sobreviven los marginados?*, Siglo XXI, México.

LONG, NORMAN Y BRYAN ROBERTS

- 1978 *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*, University of Texas-Institute of Latin American Studies, Austin.

LÓPEZ, FELIPE Y DAVID RUNSTEN

- 2004 “El trabajo de los mixtecos y los zapotecos en California: experiencia rural y urbana”, en: Jonathan Fox y Gaspar Rivera Salgado (eds.), *Indígenas migrantes mexicanos en los Estados Unidos*, University of California-Miguel Ángel Porrúa-Cámara de Diputados, LIX Legislatura, México: 277- 309.

LIN, NAN

- 1999 “Building a Network Theory of Social Capital”, *Connections*, 22, 1: 28-51.

LORENZI-CIOLDI, FABRIO

- 1988 *Individus dominants et groupes dominés*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble.

MALINOWSKI, BRONISLAW Y JULIO DE LA FUENTE

- 1957 *La economía de un sistema de mercados en México*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

MARTÍNEZ CASAS, REGINA

- 2007 *Vivir invisibles: la resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

MARROQUÍN, ALEJANDRO

- 1957 *Tlaxiaco. La ciudad mercado*, Imprenta Universitaria, México.

MERTON, ROBERT

- 1965 *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Librairie Plon, París.

MITCHELL, CLYDE

- 1968 *Social Networks in Urban Situations: Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*, Manchester University, Manchester.

MORIN, EDGAR

- 2001 *L'identité humaine*, Seuil, París.

OEHMICHEN BAZÁN, CRISTINA

- 2005 *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

OOMMEN, T.K. (ED.)

- 1997 *Citizenship and National Identity. From colonialism to globalism*, Sage, Londres.

ROMER ZAKRZEWKA, M,

- 2009 *¿Quién soy? La identidad étnica en la generación de los hijos de migrantes indígenas en la zona metropolitana de la ciudad de México*, Instituto Nacional Antropología e Historia, México.
- 2005 “Intermediarios laborales y jornaleros agrícolas migrantes. Notas sobre un estudio de caso”, en: María del Carmen Hernández y Carlos J. Maya A. (coords.), *Nueva ruralidad, viejos problemas*, Asociación Mexicana de Estudios Rurales-Praxis, México: 165-190.
- 2001 *Los capitanes de Tenextepango. Un estudio sobre intermediación social*, tesis de doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

SECRETARÍA DE DESARROLLO SOCIAL (SEDESOL)

- 2005 [en línea] “Primera encuesta nacional sobre discriminación en México”, Disponible en: <<http://www.sedesol.gob.mx/subsecretarias/pros>

pectiva/subse_discriminacion.htm> [consultada el 24 de agosto de 2008].

VAN DIJK, TEUN A.

2003 *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, Gedisa, Barcelona.

VARGAS, EUGENIA

1994 *Educación e ideología. Constitución de una categoría de intermediarios en la comunicación interétnica. El caso de los maestros bilingües tarascos (1964-1982)*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

VELASCO, LAURA

1996 “La conquista de la frontera norte: vendedoras ambulantes indígenas en Tijuana”, en: *Investigación sobre las familias y los fenómenos sociales emergentes en México*, Programa Universitario de Estudios de Género-Consejo Nacional de Población-Desarrollo Integral de la Familia-Universidad Autónoma Metropolitana-The United Nations International Children's Fund, México: 43-57

WOLF, ERIC

1979 “Aspectos de las relaciones de grupo en una sociedad compleja: México”, en: Teodor Shanin (ed.), *Campesinos y sociedades campesinas*, Fondo de Cultura Económica, México: 43-59.

INDÍGENAS URBANOS EN GUADALAJARA: ETNICIDAD Y ESCUELA EN NIÑOS Y JÓVENES OTOMÍES, MIXTECOS Y PURÉPECHAS

Regina Martínez Casas
*Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social*

INTRODUCCIÓN

Según datos del Consejo Nacional de Población y autoridades del Consejo Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México, un porcentaje creciente de la población hablante de alguna lengua indígena del país habita en ciudades de más de 100 mil habitantes (entre un 20 y un 25 %). Como ya mencionamos, la movilización de esta población implica la escolarización de nuevas generaciones de indígenas en escuelas urbanas que no cuentan con programas interculturales ni con profesores bilingües.⁵⁰ La identidad nacional en México se ha concebido a partir de una serie de dicotomías que oponen la vida rural con la urbana y conciben la etnicidad como una etiqueta que divide al país en dos grupos racial y culturalmente diferentes: indios y no indios. En esta construcción imaginaria de la “mexicanidad”, las comunidades indígenas se encuentran en zonas rurales, en contraste con los espacios urbanos –cultural y étnicamente “mestizos”– en los que se habla la “lengua nacional”: el español. Esto ha generado una fuerte resistencia a la aceptación de la realidad multicultural de las grandes ciudades como

⁵⁰ A manera de excepción debo mencionar el caso del proyecto piloto de educación intercultural (que incluye algunos profesores bilingües) que ha operado los últimos cinco años en escuelas urbanas de Monterrey, Nuevo León (en el ciclo escolar 2003-2004 funcionaba en algunas primarias urbanas) y el programa de Educación Intercultural que se encuentra arrancando en el Distrito Federal con cursos de capacitación para profesores que atienden a la población indígena.

Guadalajara, resistencia que se refleja en una actitud de invisibilización y hostilidad hacia los migrantes indígenas que permea a la escuela.

A partir del trabajo de campo en cinco escuelas urbanas de la ciudad presentamos algunos datos que muestran los conflictos lingüísticos, pedagógicos y culturales a los que se enfrentan los niños otomíes, mixtecos y purépechas, hijos de migrantes que han nacido o se han socializado en Guadalajara y que asisten a educación primaria. Hemos contrastado el desempeño lingüístico y en lógica matemática y la adquisición de la lectura y la escritura (así como los registros de calificaciones) con la observación en el aula y en otros ámbitos escolares, con el fin de reflexionar sobre el papel de los docentes en el éxito o fracaso de la inserción de los estudiantes indígenas en el ámbito pedagógico, la participación de sus padres en actividades relacionadas con la escuela y el futuro laboral de los migrantes indígenas en la ciudad. Los niños que combinan su asistencia a clases con el trabajo en el mercado informal urbano y las labores domésticas presentan mucho mayores dificultades para concluir exitosamente la educación primaria. A esto se le suman como factores agravantes los prejuicios que existen en la sociedad urbana sobre los indígenas y la situación de bilingüismo asimétrico (diglosia) en la que se desarrolla esta población, factores que los llevan a desplazar su lengua materna y a experimentar contradicciones entre el sistema de conocimientos que se trasmite en la escuela y el que socializan los niños en sus hogares (que resulta particularmente visible en el manejo del conocimiento matemático). Las tensiones que se generan en este proceso incrementan los índices de reprobación y deserción escolar y dificultan el acceso de los jóvenes indígenas a empleos formales con seguridad social, para los que se exigen constancias de estudios y el dominio de ciertos saberes.⁵¹

ANTECEDENTES

Un vistazo a la historia de la educación indígena muestra un desplazamiento de la discusión desde el modelo homogeneizante de la castellanización para todos (Moreno de Alba 2003, Bertely 1998) –desarrollado por los gobiernos posteriores a la Revolución– hasta las últimas reformas constitucionales del 2001 que, si bien resultaron decepcionantes en el

⁵¹ Estas constancias legales son las boletas de calificaciones y los certificados oficiales de los diferentes niveles educativos (primaria, secundaria, preparatoria), los cuales son requisito para ser contratado en casi cualquier empleo formal, con protección social.

contexto de los acuerdos de San Andrés y las demandas del zapatismo, elevaron a rango constitucional el derecho a la educación en la lengua materna y bajo el modelo de las diferentes culturas que conviven en el país a partir del reconocimiento explícito de la realidad multicultural de México. En este nuevo orden constitucional, la educación bilingüe e intercultural se plantea como un derecho y se vincula al principio de equidad que –en teoría– informa la política educativa nacional. Infortunadamente, son apenas incipientes los esfuerzos para la construcción de una verdadera interculturalidad en los espacios pedagógicos y, por otro lado, la condición de equidad no se satisface con la oferta de servicios educativos en la mayor parte de las comunidades del país: se requieren diagnósticos de las especificidades de los diferentes grupos indígenas en su relación con la escuela para poder garantizar que las herramientas pedagógicas de los planes y programas de estudio se ajusten a las necesidades particulares.

El trabajo que actualmente desarrollamos un equipo de antropólogos y lingüistas en escuelas urbanas de las zonas metropolitanas de Guadalajara, la ciudad de México y Monterrey busca mostrar la realidad escolar de los niños indígenas que por migración personal o familiar radican en la ciudad y se incorporan a la escuela primaria. En entrevistas con padres de familia indígenas y docentes encontramos como tema recurrente la preocupación por el fracaso en el aula, el cual desemboca en:

- i) la deserción, ausentismo y bajo rendimiento pedagógico principalmente durante los primeros grados,
- ii) relaciones interétnicas poco armónicas, que se manifiestan en una abierta discriminación de esta población, y
- iii) una creciente necesidad de los recursos generados por el trabajo infantil para completar el ingreso de los hogares.

A lo largo de los últimos dos años realizamos trabajo de campo en cinco escuelas públicas en las que detectamos una significativa presencia de niños indígenas en dos zonas de la ciudad: a) en el centro histórico, en donde trabaja un importante número de indígenas en el comercio en la vía pública, y b) en colonias periféricas en donde se han ido creando asentamientos multiétnicos, sobre todo en los municipios de Tlaquepaque y Zapopan.⁵² En una lógica de análisis que

⁵² La zona metropolitana de Guadalajara incluye cuatro municipios conurbados: Guadalajara, Zapopan, Tlaquepaque y Tonalá. Además, existen otros cuatro municipios que se encuentran en proceso de conurbación.

busca articular diferentes niveles de esta problemática, nos propusimos los siguientes objetivos:

1. Comparar las políticas nacionales sobre educación indígena con su aplicación en Jalisco y, en particular, con las estrategias que utilizan las escuelas urbanas que trabajan con población indígena y no cuentan con programas específicos para ello. ¿Cómo se da la articulación entre las políticas nacionales y las estatales tanto en función de los postulados de los planes educativos como en los programas para la docencia? ¿Se pueden definir pautas de educación intercultural para algunas escuelas urbanas?

2. Investigar el rendimiento escolar general de los niños a partir de los registros de calificaciones y del desempeño en la comprensión de la lectura y en matemáticas.

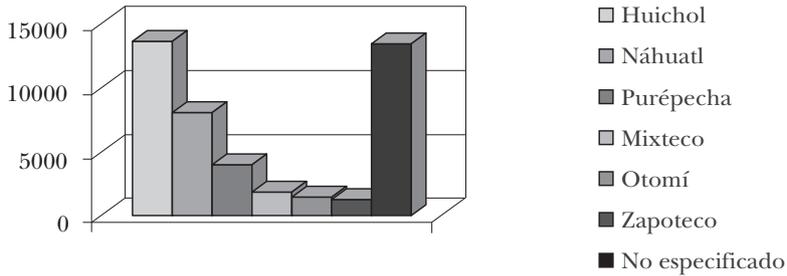
3. Evaluar el desempeño lingüístico de los niños indígenas a partir de la elaboración de narraciones y otros géneros discursivos en español y su lengua materna y compararlas con el mismo tipo de habilidades lingüísticas de sus compañeros de aula que únicamente hablan español, así como los mecanismos para el procesamiento de la información en lógica matemática.

4. Analizar las relaciones que entablan los niños indígenas con sus compañeros y maestros, con el objeto de establecer las relaciones de etnicidad que se dan en el contexto pedagógico y saber si éstas determinan sus perfiles de rendimiento escolar e identitario a partir de la etnografía en el aula y en otros espacios de la escuela como los recreos y las conmemoraciones cívicas.

5. Comparar el contexto familiar, social y laboral de la población indígena (buscando diferenciar cada grupo étnico) que asiste a escuelas urbanas con el de sus compañeros no indígenas ¿Para qué envían los padres a sus hijos a la escuela? ¿La institución representa un factor real de ascenso social en esta población? ¿En qué condiciones asisten? ¿Cuál es la participación económica de los niños en los hogares indígenas de la ciudad de Guadalajara?

En esta ciudad residen dos terceras partes de los hablantes de alguna lengua indígena del estado de Jalisco y es el segmento poblacional que crece de una manera más rápida. Según información del INEGI, en la última década, su tasa de crecimiento anual es del 10.2 %, pero lo anterior no ha llevado a la implementación de políticas públicas salvo en programas de muy baja cobertura e impacto. En este escenario urbano,

GRÁFICA 1
Lenguas de mayor presencia en Jalisco



Fuente: XII Censo de Población y Vivienda (INEGI 2000).

tres de los cuatro municipios de la zona metropolitana de Guadalajara concentran el mayor número de hablantes de alguna lengua indígena. De las cinco lenguas que más se hablan en el estado, sólo el huichol es nativo de Jalisco, pues los hablantes de náhuatl registrados en el censo del año 2000 provienen principalmente de los estados de Veracruz e Hidalgo.⁵³

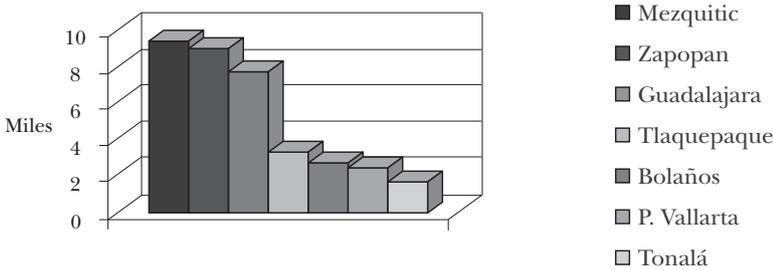
¿ESCUELAS MULTICULTURALES?

Las cinco escuelas en las que hemos realizado trabajo de campo cuentan, en su conjunto con niños hablantes de otomí, purépecha, nahuatl, huichol, mixteco, mazahua y totonaco. De estas cinco escuelas,⁵⁴ hemos realizado un estudio más detallado en la primaria urbana estatal “Hermelinda González” en el turno vespertino, en la cual el 35 % del alumnado es hablante de otomí y, además, encontramos una niña hablante de náhuatl y un niño huichol. Es una escuela que se encuentra en el perímetro del centro de la ciudad, cerca de las zonas de venta en la vía pública más cotizadas del municipio. Los comerciantes de artesanías y alimentos

⁵³ En Jalisco se registran dos zonas indígenas: al Norte, la región huichola en los municipios de Mexquitic y Bolaños, y al Sur, la región de Tuxpan y la Sierra de Manantlán. En esta última región se ha perdido casi por completo el náhuatl como lengua materna, aunque existen recientes programas de la Dirección de Educación Indígena del Estado, que busca, entre otros objetivos, la revitalización lingüística. Esto permite inferir que los hablantes de náhuatl registrados en el censo del año 2000 son mayoritariamente migrantes.

⁵⁴ El nombre de los planteles fue cambiado para asegurar el anonimato de nuestros informantes y respetar su privacidad.

GRÁFICA 2
 Habitantes de lengua indígena por municipio



Fuente: XII Censo de Población y Vivienda (INEGI 2000).

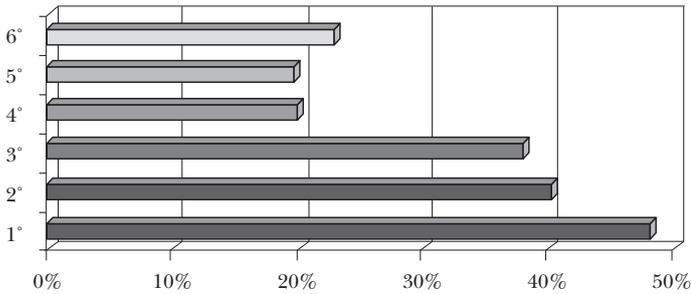
encuentran en la zona del centro un nicho privilegiado para la venta por la vocación turística del área.

Muchos de estos comerciantes son indígenas y una buena parte del comercio la llevan a cabo los niños que durante la mañana y los fines de semana apoyan a sus padres en la venta y por la tarde acuden a la escuela. En la gráfica que se muestra a continuación se aprecia el impacto de la deserción de esta población, que se inicia desde el primer año de primaria para agudizarse al concluir tercero. Aparentemente éste sería un grado escolar crítico para asegurar la permanencia en la escuela, pues, a partir de cuarto, el porcentaje de alumnos hablantes de alguna lengua indígena permanece estable. Esta edad es también en la que los niños adquieren mayores responsabilidades en el trabajo.⁵⁵

Las escuelas “Ignacio M. Altamirano”, “Rosario Castellanos” y “Juan Escutia” se encuentran en el municipio de Tlaquepaque, en una de las zonas de la ciudad con mayor presencia indígena: Las Juntas. En ellas hemos trabajado con niños hablantes de otomí, purépecha y mixteco vecinos del barrio. A diferencia de la primera escuela, en estas tres, se niega la presencia de niños bilingües como una clara estrategia de discriminación, llegando incluso al extremo de canalizarlos a Centros de Atención Múltiple de la Dirección General de Educación Especial por las dificultades que presentan en el manejo del español y en el aprendizaje de la lengua escrita. La escuela “Rafael Gutiérrez” también se encuentra en el perímetro del centro de Guadalajara y en ella estudian únicamente unos pocos niños huicholes que son identificados por los docentes como “problemáticos” (Martínez-Casas *et al.* 2004).

⁵⁵ Esto lo abordaremos con detalle en la última sección.

GRÁFICA 3
Porcentaje de hablantes de alguna lengua indígena por grado escolar
 Primaria Hermelinda González



Fuente: elaboración propia.

BILINGÜISMO NEGADO: ENTRE LA VERGÜENZA Y EL DESPLAZAMIENTO

Los puntajes obtenidos en las calificaciones muestran un desempeño semejante en el área de matemáticas en toda la población de la escuela, pero un rendimiento más bajo en la materia de español por parte de los niños indígenas. Sin embargo, en el análisis de las habilidades lingüísticas que realizamos a alumnos de primero, segundo y sexto grados, encontramos un nivel de vocabulario equivalente en los niños bilingües y en quienes sólo hablan español, pero un uso diferenciado de ciertos recursos discursivos, específicamente el manejo de adjetivos calificativos, los cuales son un indicador del dominio de estrategias para la construcción de la intersubjetividad⁵⁶ (ver Kebrart-Oreccioni 1988, Martínez Casas y Flores Laffont en prensa).

La mayor parte de las familias indígenas migrantes ve la importancia y beneficios que el español representa para desarrollarse en la ciudad,

⁵⁶ La intersubjetividad es un recurso discursivo que se va desarrollando conforme se adquiere la capacidad para ajustar el tipo de registro lingüístico a los diferentes interlocutores y a situaciones comunicativas distintas. La adjetivación tiene, entre otras funciones, la de crear empatía en la búsqueda de una afinidad evaluativa de lo que se enuncia. Muchos de los adjetivos tienen un significado relativo cuando se utilizan para diferenciar dos entidades semejantes: la grande *vs.* la chica, y es por eso que obligan a una sintonía entre los interlocutores para compartir criterios de evaluación y asegurar la comunicación.

algunos de sus hijos ya han nacido en Guadalajara y tienen contacto tanto con la lengua que se habla en sus comunidades como con el español. Estos niños serían considerados bilingües por el hecho de utilizar dos idiomas; sin embargo, para ellos esta situación comunicativa lleva consigo mucho más que la necesidad de conocer dos lenguas. El concepto de “bilingüe”, en un sentido estricto, requiere un conocimiento y uso simétrico de dos idiomas, pero en situaciones de migración esta igualdad está condicionada por varios factores; para estos casos, el concepto de *diglosia* –más que el de bilingüismo– enmarcaría mejor las situaciones asimétricas en el uso de dos lenguas. Los indígenas migrantes no tienen un conocimiento igual del español y de su lengua materna, ya que, aunque manejen los dos idiomas, no los valoran de la misma manera; el uso tampoco es igual, ya que dependiendo de la situación comunicativa en la que se encuentran optan por alguna de las dos lenguas; además, la mayor parte de los indígenas urbanos no tiene la misma preferencia por ambos idiomas, ya que reconocen que el español les representa un mayor beneficio, al menos en la ciudad, pero siguen utilizando la lengua indígena tanto al viajar a su comunidad como cuando su interlocutor pertenece a su grupo étnico, pues las lenguas indígenas en México siguen siendo un factor crucial para la adscripción comunitaria y para la construcción de la identidad (Coronado 1999).

La escuela urbana representa uno de esos espacios en los que sólo se habla español y se espera que todos los que a ella asisten sean ampliamente competentes en el tema. Esto motiva a que las maestras que cuentan con alumnos indígenas consideren una tarea extra o un problema su situación bilingüe y las diferencias culturales que aparentemente los vuelven poco eficientes para desarrollarse de la misma manera que sus compañeros hispanohablantes. Es frecuente que señalen en público los “errores” que cometen estos niños y la lentitud con la que aprenden a leer, pero sobre todo a escribir. Además, reportan la incapacidad de los padres para apoyar a sus hijos en las tareas extraescolares por su propia condición bilingüe y su analfabetismo. Las evaluaciones de la comprensión lectora y la escritura en un estudio comparativo de 150 niños, la mitad de ellos indígenas, muestran un mayor número de errores de escritura y una mayor dificultad para el uso de este recurso como herramienta de comunicación. Durante el ciclo escolar 2001-2002 en la primaria “Hermelinda González”, ocho de los cuarenta niños inscritos en primer grado terminaron el programa sin haber adquirido la escritura. Siete de estos

ocho niños eran otomíes. En todos los casos superaron este retraso en el siguiente ciclo escolar, por lo que al terminar segundo grado tenían ya la capacidad de escribir un texto corto, aunque presentaran errores ortográficos graves; además, su velocidad de escritura era menor que la de sus compañeros no indígenas. En contraste, la comprensión lectora era comparable en todos los niños, y los hablantes de otomí mostraron una mejor capacidad para construir una narración a partir de un texto leído que sus compañeros monolingües.

Si históricamente en México las lenguas indígenas se han encontrado en una situación subordinada, entre la población urbana se agudiza esta relación asimétrica, por lo que la escuela se convierte en un factor importante de desplazamiento lingüístico al negar la condición bilingüe de muchos de sus alumnos o los problemas que esto representa. Los maestros señalan las diferencias de los registros lingüísticos de los niños indígenas –pero sobre todo los de sus familias– como el origen del atraso escolar y como un factor de riesgo para el abandono de los estudios antes de concluir la primaria. El hecho de asociar la realidad bilingüe de los hijos de migrantes con el fracaso escolar refuerza la condición de diglosia –tal como la define Ferguson (1984)– y alienta el desplazamiento. Sin embargo, esto se confronta con el papel identificador de la lengua materna y su papel en la adscripción comunitaria y pone en riesgo el futuro de los niños y jóvenes indígenas como miembros de sus familias y sus redes de migrantes, las cuales, por otro lado, han servido para asegurar la inserción urbana de esta población (ver Martínez Casas 2001).

LA CONSTRUCCIÓN DE LA ETNICIDAD EN LA ESCUELA

Durante la observación en el aula y en los recreos, registramos una tendencia a la segregación por grupos, en los que destacan los componentes étnicos y de género. Los niños otomíes suelen jugar y trabajar entre ellos, particularmente en el caso de las niñas; sin embargo, esta tendencia disminuye al avanzar el tiempo de la experiencia escolar y los alumnos de sexto grado interactúan más, independientemente de su origen étnico. Sin embargo, etiquetas como “huicholito” y “oaxaco” son frecuentes en el contexto de la interacción entre estudiantes –y con algunos profesores– como formas de identificación del alumnado indígena. En el caso de la primaria “Ignacio M. Altamirano”, turno matutino,

a donde asisten niños de seis grupos étnicos distintos, la segregación resulta menos evidente, aunque algunos docentes plantean que sería más sencilla la dinámica de trabajo en el aula si no tuvieran grupos tan heterogéneos. Los últimos dos ciclos escolares pidieron el apoyo de un equipo pedagógico especializado para mejorar el nivel académico de su población escolar, pero dado que el personal de pedagogía y de terapia del lenguaje ignoraba las implicaciones de la condición bilingüe de estos niños, limitaron su atención a la supervisión del trabajo personal y, al no obtener apoyo del personal docente de la primaria, decidieron a principios de 2004 retirarse. Esto implicó que un incipiente esfuerzo por mejorar el desempeño pedagógico de la población indígena no se materializara en un beneficio para estos niños o para la propia escuela.

El caso más dramático lo encontramos entre la población mixteca que asiste a la primaria “Rosario Castellanos”, en Tlaquepaque, donde incluso varios de los niños bilingües fueron canalizados a una escuela de Educación Especial (Centro de Atención Múltiple) pues los docentes consideraban que las particularidades lingüísticas que les saltaban a la vista eran síntomas de deficiencia mental o de algún otro trastorno cognoscitivo. Incluso en este espacio encontramos a los niños mixtecos marginados del resto de sus compañeros, los cuales presentaban discapacidades motoras o sensoriales como hipoacusia, parálisis cerebral y síndrome de Down,⁵⁷ pues no contaban siquiera con los libros de texto obligatorios que se reparten de manera gratuita en todos los planteles

⁵⁷ Las discapacidades se dividen en tres: motoras, sensoriales e intelectuales. Entre las motoras, una de las frecuentes es la llamada parálisis cerebral infantil que suele afectar de manera exclusiva la capacidad de movimiento de todo el cuerpo (aunque algunos subtipos se asocian con deficiencia mental). Las dos discapacidades sensoriales más frecuentes son el déficit visual (ceguera) y la hipoacusia (sordera) que se pueden presentar en varios grados según la severidad de la pérdida y mejoran con la adaptación de prótesis como anteojos o auxiliares auditivos. La discapacidad intelectual es una deficiencia en la capacidad para procesar la información del medio, lo que produce alteraciones cognoscitivas complejas. Una de las principales causas de esta deficiencia es el llamado Síndrome de Down o trisomía 21, una alteración cromosómica que afecta de manera global a quienes la presentan. Los trastornos del lenguaje se asocian con cualquiera de las tres discapacidades, por lo que se requiere de un diagnóstico adecuado para asegurar su rehabilitación, pues no es lo mismo presentar alteraciones lingüísticas por una deficiencia auditiva (problemas de *input*) que por un trastorno motor (disartrias) o por una deficiencia cognoscitiva. El bilingüismo no se considera un problema del lenguaje, pero puede provocar un tipo de discurso semejante al que producen los niños con alguna discapacidad.

educativos del país. En la primaria “Juan Escutia”, turno vespertino, el 25 % de la población es hablante de purépecha, pero la directora y los docentes lo ignoran (o al menos pretenden ignorarlo), bajo el argumento de que al llegar a la ciudad los indígenas dejan de serlo. A cambio, los niños purépechas fueron los que se resistieron más a ser entrevistados y frecuentemente manifestaron que debían dejar de hablar la lengua de sus familias para poder seguir en la escuela.

La negociación identitaria de los niños indígenas está condicionada por varios factores entre los que deseamos destacar cinco: el grupo étnico de origen, la escuela a la que asisten, el tiempo que le dedican a las actividades pedagógicas (dentro y fuera del aula), el patrón de organización familiar y el desempeño escolar reflejado en los registros de calificaciones. En trabajos previos (Martínez Casas 2000, 2001) se había planteado una jerarquización en el interior de los grupos étnicos que se han asentado en Guadalajara. Los más visibles y aceptados son los huicholes, quizá por el hecho de ser originarios de Jalisco o por la imagen que se tiene de ellos como defensores de una compleja *cultura ancestral*. En la primaria “Hermelinda González” participan en la escolta un niño huichol y dos niñas otomíes. Al huichol se le pide que desfile con el traje de su comunidad (de manta blanca con bordados geométricos muy elaborados); en cambio, a las niñas otomíes les exigen el uniforme de gala: falda y chaleco azul marino, blusa blanca y zapatos negros. En esta escuela, las maestras muestran discursos y actitudes contradictorios. Por un lado, promueven la incorporación de niños indígenas, lo que las ha llevado incluso a recorrer las calles aledañas al plantel en la búsqueda de familias de comerciantes que laboran en el Centro Histórico, a quienes ayudan con el trámite de documentos. Por otro lado, suelen expresarse de manera negativa sobre los antecedentes culturales de esta población, acusándolos de atraso, ignorancia y falta de compromiso con la escuela. La ambigüedad de su actitud pudiera estar originada en la vocación “civilizatoria” del magisterio en México, pues es frecuente escuchar expresiones en esta escuela relacionadas con el éxito de la inserción escolar de algunos de sus alumnos indígenas, pues “ya no parecen inditos”.

En las escuelas en las que abiertamente discriminan a la población indígena, encontramos un mayor número de niños provenientes de Oaxaca, lo que coincide con lo que se había planteado con anterioridad: una de las etiquetas de mayor desprecio entre la población escolar de Guadalajara es la de “oaxaquita”, incluso entre los propios niños indíge-

nas. La discriminación es tal que encontramos que las familias mixtecas deciden impedir a la mayor parte de las niñas su asistencia a la escuela, argumentando que están más expuestas a los peligros de la segregación (entre otros motivos que poco tienen que ver con la escuela y más con la división del trabajo por género) o encontramos a sus hijos con diagnósticos de deficiencia intelectual arrinconados en un Centro de Atención Múltiple.

Finalmente la escuela que niega la condición multicultural de sus aulas (no es la única que encontramos, pero en otras resultó imposible realizar trabajo de campo), provoca una reacción de negación de parte de los estudiantes indígenas: si la escuela prefiere no reconocerlos, entonces es mejor diluirse con el resto del alumnado. Se podría pensar que es una buena estrategia para evitar la marginación, pero la negación del reconocimiento a las diferencias es un factor de desplazamiento de las lenguas y culturas indígenas en México y, en el caso de estos purépechas, provoca un fuerte conflicto intergeneracional. Sus padres y abuelos presentan un discurso asociado a los valores de la etnicidad inédito entre los indígenas urbanos de Guadalajara, manejando conceptos como el de “ciudadanía y cultura propia”, de manera explícita. En cambio, los niños y jóvenes se rebelan ante este discurso y se asocian en bandas de adolescentes que trabajan en el comercio de mercancía ilegal, como la música y videos piratas, y manifiestan conflictos abiertos con el sistema de valores de sus padres y abuelos.

LA SOCIALIZACIÓN PARA EL TRABAJO

La asistencia y la puntualidad en la escuela están condicionadas por las prioridades que establecen las familias a la hora de enviar a sus hijos a la escuela. Los estudiantes indígenas presentan un mayor número de ausencias y retardos y los docentes se quejan de una escasa participación de sus familias en las reuniones con padres y autoridades escolares. Los padres indígenas reportan la urgencia de la aportación económica de sus hijos para el ingreso de los hogares y la importancia de la socialización para el trabajo como una parte medular de la educación: la escuela provee de conocimientos legitimados por el Estado, pero la familia aporta las competencias necesarias para afrontar la realidad cotidiana de estos segmentos marginados. El trabajo infantil es parte fundamental de la organización social campesina y estas familias que provienen de comu-

nidades indígenas requieren en la ciudad de la aportación del mayor número posible de miembros para asegurar la sobrevivencia. Los niños indígenas, desde muy pequeños, acompañan a sus padres en la venta callejera y empiezan a participar con ellos de manera precoz con dos funciones: la de aprender a desempeñar la actividad económica de sus padres y la de colaborar con el ingreso del hogar. La asistencia cotidiana a la escuela representa para estas familias un gran sacrificio económico, no sólo por los gastos de transporte, uniformes y útiles escolares, sino por los ingresos que dejan de proporcionar los niños.

En los tres grupos étnicos aquí analizados encontramos la tendencia arriba descrita a preferir los mecanismos de socialización para el trabajo de los niños dentro de la familia, pero con variantes. Las madres indígenas se hacen acompañar por sus hijos desde que son muy pequeños y de esa manera los empiezan a involucrar en el trabajo. Hasta que ingresan a la primaria no tienen ninguna responsabilidad en la venta callejera, pero alrededor de los siete años les empiezan a “dejar guardada” la mercancía mientras los adultos se ausentan momentáneamente. Tal es el caso de los otomíes y los purépechas.⁵⁸ Los otomíes les asignan a los niños a partir de los nueve o diez años su propia mercancía (igual a la de sus padres), la cual deben comercializar junto a los adultos, pero a partir de los doce años tienen su propio espacio de comercialización. Los niños purépechas acompañan a sus padres en sus puestos de venta y también, al entrar en la adolescencia, crean su propio espacio como comerciantes, pero con mercancía diferente a la de los adultos, muchas veces asociada a la piratería o en general a productos que comprarán otros jóvenes. Mientras no son completamente responsables de un espacio de venta, su asistencia a la escuela es combinada con el apoyo a sus padres en función del turno escolar (matutino o vespertino).

Finalmente, el caso de los migrantes mixtecos es distinto. Ellos inician a los niños en el aprendizaje de la música también a los seis años, asignándoles algún instrumento sencillo, como el tambor, y posteriormente les van enseñando el uso de instrumentos de aliento. Solo los más diestros llegarán a dominar algunos tan complicados como el clarinete. Su incorporación a la banda es muy temprana, y la mayor parte de los contratos que obtienen los obligan a viajar fuera de la ciudad, por lo

⁵⁸ Existen casos marginales en los que se encuentran a niños otomíes y purépechas comercializando dulces y otras mercancías baratas desde una edad tan temprana como los cinco años, pero la tendencia general es la que se describe anteriormente.

que su asistencia a la escuela está siempre supeditada a su trabajo como músicos. Pero esta actividad está destinada sólo a los niños, a diferencia de lo que sucede con los comerciantes que también incluyen, aunque en menor medida, el trabajo de las niñas.

Sin embargo, como ya mencionamos anteriormente, los padres indígenas le apuestan a la escolarización de sus hijos para su éxito en la ciudad, lo que ha motivado a muchas familias que empezaron migrando de manera temporal a asentarse de forma permanente en Guadalajara. Sin embargo, esta expectativa se ve contrapunteada con los argumentos que presentamos acerca de la importancia que le conceden a la socialización para el trabajo dentro del seno del hogar. Aunque pudiera parecer una paradoja, encontramos a lo largo de nuestra investigación una combinación de argumentos acerca de las motivaciones familiares sobre la escolarización de sus hijos que podemos resumir de la siguiente manera:

1) La educación sirve como un mecanismo que permite el cambio generacional, es decir, una posibilidad para mejorar las condiciones de vida y ascender socialmente: “mando a mi hijo a la escuela para que no sufra tanto como yo”.

2) La educación es vista como un instrumento de defensa que se emplea en la intermediación entre los indígenas y los no indígenas: “Mi hijo va a escuela para que no lo engañen”.

3) La educación es vista como un patrimonio cultural; un bagaje que es empleado en la interacción con los otros con la finalidad de retroalimentar la resignificación cultural.

REFLEXIONES FINALES

Como lo intentamos presentar a partir de la evidencia etnográfica, la escuela es un factor crucial para entender el novedoso fenómeno de la etnicidad urbana en México. Los docentes afectan de manera intensa la identidad lingüística, la apropiación de modelos culturales hegemónicos y el uso de ciertas herramientas lógicas. Además influyen, con sus juicios y actitudes sobre las modalidades de interacción en el aula, la autopercepción de los indígenas y su disponibilidad para asumir la condición multicultural de algunas escuelas urbanas y las diferencias que se generan entre grupos étnicos distintos. Mostramos que el rendimiento escolar diferenciado se basa más en la falta de conocimiento de las varia-

ciones interindividuales de los estudiantes que en las herramientas que aporta cada modelo cultural. No negamos que existan diferencias entre el desempeño pedagógico de los niños indígenas y sus compañeros, antes bien, encontramos una amplia gama de variaciones. Sin embargo, proponemos que estas diferencias, más que ser una consecuencia de la capacidad de aprendizaje de los niños, hablan de una mayor versatilidad de los indígenas para conciliar lenguas y modelos culturales distintos, pues finalmente lo que se les exige en las escuelas es que sean competentes en una sola modalidad de conocimiento, pero su experiencia familiar y laboral les obliga a desarrollar otro tipo de habilidades. Se muestra también de manera elocuente la discriminación y los prejuicios de la población no indígena que convive con otomíes, mixtecos y purépechas en el espacio escolar y que afecta tanto la calidad de su inserción social, como su desempeño pedagógico.

En México, la interculturalidad como discurso (Dietz 2003) plantea que la educación debe considerar las particularidades de las distintas culturas que conviven en el país. Los modelos para la educación indígena han tratado de incluir esta diversidad en sus postulados, pero la realidad, al menos en las escuelas urbanas, es que se infravalora o se niega la presencia de indígenas en las aulas. Esto implica que se somete a algunos niños a fuertes presiones para desplazar sus sistemas de valores y creencias por los que se consideran más prestigiosos, confundiendo el principio de equidad educativa con el de homogeneidad, que por su lado, es ahora un discurso reconocido como excluyente.

Quisiéramos añadir que no estamos presentando información sobre la participación económica de los niños indígenas en la economía familiar, pues ésta resulta en sí misma un largo tema de debate y rebasa las metas de este texto. No obstante, se concluye que el trabajo de los niños indígenas representa alrededor del 25 % de los ingresos de sus hogares y que la presión para que incrementen su aportación económica es también un factor importante para la disponibilidad del tiempo con el que cuentan para asistir a la escuela y cumplir con las expectativas de los docentes, ya que la institución escolar considera que un niño que acompaña la escuela y el trabajo remunerado tiene menos posibilidades de obtener calificaciones exitosas y corre el riesgo de ser explotado por su familia en detrimento de su futuro escolar y laboral. La discusión sobre la incorporación al trabajo de los niños es un tema delicado y difícil de tratar en estas breves páginas, pero resulta inevitable apuntar sobre una

pregunta expuesta anteriormente: ¿la socialización para el trabajo es responsabilidad de la escuela, de la familia o de ambas? El modelo cultural indígena y el urbano plantean diferentes respuestas a esta interrogante y la inserción escolar de los niños indígenas muestra de manera clara esta diferencia y los conflictos y contradicciones que conlleva.

Las familias otomíes, purépechas y mixtecas a las cuales entrevistamos reportan invariablemente estas tensiones (Martínez Casas y de la Peña 2004). La ciudad les permite asegurar a sus hijos una mejor escolaridad, pero al parecer eso no les garantiza una mejor inserción urbana que a sus padres, por lo que las familias tienen que garantizar a los niños y jóvenes una serie de conocimientos que les permitan trabajar en el medio urbano en actividades como el comercio en la vía pública y la producción de bienes que se valoran por el hecho de provenir de comunidades indígenas, como las artesanías o cierto tipo de música. Lo anterior no implica que algunos de estos niños puedan continuar con estudios más allá de los niveles básicos y con eso poder entrar al mercado laboral –cada vez más exigente y reducido– que ha caracterizado a la economía nacional en las últimas décadas. Sin embargo, lo que encontramos en la gran mayoría de los casos analizados es el esfuerzo tanto de los niños y jóvenes como de sus familias por incrementar los niveles educativos en contra de la opinión de muchos de los docentes y a pesar de que en el corto plazo no les representa algún tipo de beneficio económico o social.

REFERENCIAS

BERTELY, MARÍA

- 1997 “Escolarización y etnicidad entre indígenas yalaltecos migrantes”, en: María Bertely y Adriana Robles (coords.), *Indígenas en la escuela*, Consejo Mexicano de Investigación Educativa, México: 192-203.
- 1998 “Educación indígena del siglo XX en México”, en: Pablo Latapí (coord.), *Un siglo de educación en México*, Fondo de Cultura Económica, México: 74-109.

BISHOP, ALAN

- 2000 “Enseñanza en matemáticas ¿Cómo beneficiar a todos los alumnos?”, en: Gorgorió Deulofeu y Alan Bishop (coords.), *Matemáticas y educación*, Universitat de Barcelona, Barcelona.

BLOCH, MAURICE

- 1985 *Ritual, History and Power*, Athlone (Monographs on Social anthropology, 58), Londres.

CORONADO, GABRIELA

- 1999 *Porque hablar dos idiomas es como saber más. Sistemas comunicativos bilingües ante el México plural*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

CANTORAL, RICARDO

- 2002 “Enseñanza de la matemática en la educación superior”, *Sinéctica*, 19, jul 2001-ene 2002: 1-25

COOK-GUMPERZ, JENNY

- 1988 *La construcción social de la alfabetización*, Paidós, Barcelona.

CZARNY, GABRIELA

- 1997 “Los maestros como constructores de interculturalidad en una escuela pública de la ciudad de México”, en: María Bertely y Adriana Robles (coords.), *Indígenas en la escuela*, Consejo Mexicano de Investigación Educativa, México: 159-169

DIETZ, GUNTHER

- 2003 *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*, Universidad de Granada-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Granada.

DUBET, FRANÇOIS Y DANILO, MARTUCCELLI

- 1996 *En la escuela. Sociología de la experiencia escolar*, Losada, México.

FERGUSON, CHARLES

- 1984 “Diglosia”, en: Paul Garvin, y Yolanda Lastra, (eds.), *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA

- 2000 XII Censo de Población y Vivienda.

KERBRAT-ORECCHIONI, CATHERINE

- 1988 *L'énonciation*, Armand Colin, París.

MARTÍNEZ-CASAS, REGINA

- 2000 “La presencia indígena en Guadalajara: los vendedores de la plaza tapatía”, en: Rosa Rojas, y Agustín Hernández (coords.), *Rostros y palabras. El indigenismo en Jalisco*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- 2001 *Una cara indígena de Guadalajara: la resignificación de la cultura otomí en la ciudad*, tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- 2002 “La invención de la adolescencia: las otomíes urbanas en Guadalajara”, *Diario de Campo*, Suplemento número 23: 23-36.

MARTÍNEZ-CASAS REGINA Y ANGÉLICA ROJAS CORTÉS

En prensa “Escuela y juventud indígena: negociando identidades en nuevos espacios sociales”.

MARTÍNEZ-CASAS, REGINA, ANGÉLICA ROJAS CORTÉS, EUGENIA BAYONA, IVETTE FLORES Y FRANCISCO TALAVERA.

- 2004 “La migración indígena en Guadalajara. Escuela y conflicto cultural en la conformación identitaria de los niños y jóvenes otomíes, mixtecos y purépechas”, en: Sarah Corona y Rebeca Barriga (coords.), *Educación indígena. En torno a la interculturalidad*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara: 182-206.

MARTÍNEZ-CASAS, REGINA Y GUILLERMO DE LA PEÑA

- 2004 “Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara”, en: Pablo Yanes, Virginia Molina y Óscar González (coords.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, Universidad de la Ciudad de México, México: 89-150.

MARTÍNEZ-CASAS, REGINA E IVETTE FLORES LAFFONT

En prensa “Para calificar al mundo: el uso de adjetivos en niños bilingües otomí-español en el contexto de la escuela primaria”.

MARTÍNEZ-CASAS, REGINA Y VÍCTOR MANUEL ALCARAZ

- 2003 “El desarrollo del español en migrantes indígenas: la adquisición del conflicto”, en: E. Matute, y F. Leal (coords.), *Estudios del español desde una perspectiva multidisciplinaria*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara: 571-605.

PELLICER, DORA

- 1988 “Las migrantes indígenas en la ciudad de México y el uso del español como segunda lengua”, en: Enrique Hamel, Yolanda Lastra y Héctor Muñoz (eds.), *Sociolingüística latinoamericana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ROCKWELL, ELSIE

- 1995 *La escuela cotidiana*, Fondo de Cultura Económica, México.

VILLAVICENCIO, UBILLÚS

- 2001 “El aprendizaje de las matemáticas en el Proyecto Experimental de Educación Bilingüe de Puno y en el Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural del Ecuador. Reflexiones sobre la práctica y experiencias relacionadas”, en: Alfonso Lizarzaburu, y Gustavo Zapata (coords.), *Pluriculturalidad de la matemática en América Latina. Experiencias y desafíos*, Morata, Madrid.

DE LA AUTONOMÍA A LA CIUDADANÍA ÉTNICA.
EL SURGIMIENTO DE UN NUEVO MARCO
ANALÍTICO PARA EL ESTUDIO DE LAS
DEMANDAS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA ACTUAL

Saúl Velasco Cruz
Universidad Pedagógica Nacional

INTRODUCCIÓN

Para muchos, está claro que el movimiento indígena de México en los últimos tiempos (finales del siglo XX y comienzos del presente) constituyó el núcleo de sus demandas nacionales en torno al tema de la autonomía indígena.⁵⁹ Para quienes piensan así, los Acuerdos de San Andrés firmados en febrero de 1996 por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno federal, representan la prueba fehaciente de su aserto.

En efecto, estos acuerdos se refieren de manera central a la autonomía como la modalidad por medio de la cual los indígenas podrían ejercer el derecho a la libre determinación, derecho que les corresponde como descendientes directos de las poblaciones originarias que habitaban el territorio mexicano antes de la colonización y la fundación del Estado mexicano (Hernández y Vera 1998). Incluso, la reforma en materia de derechos indígenas, realizada a la Constitución Política de la República Mexicana en abril de 2001 –a pesar de que, a juicio de muchos simpatizantes zapatistas, no se ajustó a lo acordado en San Andrés Larráinzar entre éstos y el gobierno federal– también concede un lugar central al tema de la autonomía.⁶⁰

⁵⁹ Véase, por ejemplo, Ruiz 1995, Medina 1996, Díaz-Polanco 1991 y 1997, Villoro 1998, Sánchez 1999, Burguete 1999, Pérez 2000.

⁶⁰ Para el tema de la reforma constitucional en materia de “derechos y cultura indígenas”, pueden verse los artículos: 1º, 2º, 4º, 18º y 115º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2002); también, el cuadro comparativo de la propuesta

En lo que estrictamente se refiere a la movilización indígena, los datos señalan que la autonomía comenzó a ubicarse en una posición privilegiada en la lista de reclamos indígenas hacia finales de la década de 1970 (Barre 1983). Sin embargo, hacia finales de la década de 1980, el énfasis va siendo mayor, sobre todo en las vísperas del V centenario del desembarco europeo en América (Sarmiento 1998).

En 1992, los indígenas movilizados de la región latinoamericana desafían a los diferentes Estados a reconocer el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas. Algunos gobiernos habrían de reaccionar favorablemente. Panamá y Colombia, por ejemplo, realizarían importantes modificaciones constitucionales para otorgar autonomía a los indígenas de sus conjuntos territoriales (Van Cott 2000). El gobierno de México, en el año del V centenario, ofreció en forma de enmienda legislativa el reconocimiento de la composición pluricultural de la nación mexicana y estableció en la Constitución su deseo de proteger a las culturas indígenas (Tresierra 1994).

Estas interacciones entre los gobiernos y los indígenas demuestran la innegable importancia del reclamo autonomista. De hecho, poco se puede decir que cuestione la evidencia de la aparición, en la década de 1990, de un movimiento social indígena en México y en el resto de América Latina, con un derrotero autonomista (Bengoa 2000). Lo que sí se puede hacer es apuntar que, pese a su centralidad, la demanda de autonomía es una demanda en construcción al igual que cualquier otra demanda de las que se compone el catálogo actual de las demandas indígenas. De ahí que, en muchos casos, como ocurre en México, el movimiento indígena aún no haya podido establecer consenso sobre la modalidad que debería asumir la aplicación práctica de la autonomía indígena.

El hecho de que el movimiento indígena carezca de alternativas para la aplicación práctica de la autonomía, no significa, por otra parte, que no se haya buscado lograr acuerdo en ello. Por el contrario, existieron tres eventos encaminados de alguna manera en esa dirección. En este trabajo se hace un recuento breve de esos acontecimientos en la primera parte. En la segunda se analiza la necesidad de trascender el marco analítico centrado en

de la COCOPA y la reforma constitucional de 2001, publicado por la revista Chiapas (número 11, Instituto de Investigaciones Económicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 157-169). Para lo relacionado con el descontento que provocó la reforma constitucional de abril de 2001, véase Velasco 2003 a, Díaz Polanco y Sánchez 2002, López 2002.

la demanda de autonomía. En la tercera parte se expone una tipología ampliada de las demandas indígenas. En la cuarta se hace una revisión de la propuesta de ciudadanía étnica: primero como iniciativa de solución a las demandas indígenas y, en segundo término, como un medio o como un recurso para canalizar los distintos reclamos indígenas a través de los derechos sociales, políticos, cívicos y culturales que la componen. Por último, en el quinto apartado, se desglosan las conclusiones generales.

LA BÚSQUEDA DEL CONSENSO SOBRE LA APLICACIÓN PRÁCTICA DE LA AUTONOMÍA INDÍGENA

El Foro Nacional Indígena

El primer evento que demuestra que se ha intentado alcanzar consenso en lo que corresponde al modelo de aplicación práctica de la autonomía indígena ocurrió en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, en el mes previo a la firma de los acuerdos entre el EZLN y el gobierno federal mexicano en 1996.

A finales de 1995, ante la inminencia de alcanzar acuerdos con el gobierno federal, después de un largo y accidentado proceso de negociaciones, el EZLN convocó a las diferentes organizaciones indígenas del país a reunirse para determinar el modelo de autonomía que debía defenderse en la mesa de negociación. En el mes de enero del mismo año, los delegados reunidos a convocatoria del EZLN celebraron el Foro Nacional Indígena (FNI) en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. En esta reunión, los asistentes expresaron su voluntad de apoyar el reclamo de autonomía abanderado por el zapatismo. Sin embargo, el foro terminó sin que se hubiera alcanzado consenso sobre la modalidad (¿cuál?) que debía seguirse para ponerla en práctica (Anzaldo 1996).

Como consecuencia, los Acuerdos de San Andrés habrían de carecer de definiciones precisas en torno a la autonomía, y no solamente por la falta de voluntad de la parte gubernamental, como a menudo se reconoce (Díaz-Polanco 1997).

El Congreso Nacional Indígena

El segundo evento ocurrió en octubre de 1996, cuando los representantes de las organizaciones indígenas convocados por el EZLN celebraron el

Congreso Nacional Indígena (CNI) con el objeto de exigir al gobierno mexicano el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, firmados ocho meses atrás, y para discutir y acordar el modelo a seguir para operar la autonomía que los Acuerdos de San Andrés prescribían de manera general.

Pero el CNI, al igual que el FNI, tampoco pudo resolver el tema del modelo o de los modelos de ejercicio práctico de la autonomía. En cambio, descubrió que los pueblos indígenas –a quienes verdaderamente correspondería ejercer el derecho a la libre determinación y quienes, en consecuencia, deberían elegir el modelo o los modelos de autonomía que mejor les parezca– no existen como entidades políticas, ya sea por la dispersión geográfica de sus asentamientos o por las múltiples fracturas religiosas, políticas, etcétera, que los separan. De tal manera que, fundados en este antecedente, los participantes en el CNI decidieron que, antes que resolver el tema del modelo de autonomía, lo prioritario debía ser luchar por alcanzar “la reconstitución integral de los pueblos indígenas” de México (Anzaldo 1998, Nolasco 2002).

Las propuestas de autonomía indígena

El tercer evento corresponde al debate que en el interior del movimiento indígena constaba (al menos entre 1995 y 2000) de tres posiciones diferentes en torno al modelo de aplicación de la autonomía indígena: una de ámbito comunal, otra de nivel municipal y una más de dimensión regional.

Lo que se concluye de este debate es que, aunque aparentemente los modelos en competencia riñen entre sí, en el fondo se plantean más bien como alternativas complementarias (Velasco 2003b). Sin embargo, el hecho de que el movimiento indígena no haya asumido hasta la fecha una de las tres propuestas o las tres a la vez⁶¹ significa que el obstáculo real a la demanda de autonomía no radica necesariamente en las ventajas o desventajas teóricas de los modelos en concurso, sino en los aspectos que podrían facilitar la reconstitución integral de los pueblos indígenas. Como es de suponer, este asunto trasciende por mucho el tema de la simple elección de modelos de autonomía y, por tanto, obliga a observar de una

⁶¹ Salvo en el caso del estado de Chiapas donde, por razones excepcionales, funcionan desde agosto de 2003 cinco coordinaciones generales para el gobierno regional de 29 municipios autónomos que el EZLN había creado con anterioridad en la zona que tenía bajo su influencia.

manera más equilibrada el conjunto de las demandas que abandera el movimiento indígena actual.

Con esta evidencia es claro que el estudio exclusivo de la autonomía y de la solución de los planteamientos indígenas a través de ésta, recorta y limita la realidad empírica de un fenómeno cuyas demandas y planteamientos son mucho más amplios y ricos de lo que muchos estudios de la coyuntura actual han querido ver.

LA NECESIDAD DE TRASCENDER EL MARCO ANALÍTICO CENTRADO EN LA DEMANDA DE AUTONOMÍA INDÍGENA

De este contexto se deduce la necesidad de trascender el orden jerárquico que impuso la demanda de autonomía y establecer un ordenamiento analítico distinto. Proceder de esta manera lleva a considerar, por principio de cuentas, que si bien los indígenas mexicanos han postulado de manera singular la demanda de autonomía, este reclamo no sustituye al resto de demandas; tampoco está llamado a ser el centro dominante de las luchas indígenas de manera definitiva.

Ciertamente, como se ha analizado, la ola de acciones indígenas hasta la firma de los Acuerdos de San Andrés ubicó en una posición privilegiada el reclamo de autonomía, pero ello no significó que en la práctica las otras demandas se volvieran menos importantes. Por eso, ante las limitaciones del eje analítico centrado en la autonomía, es conveniente observar las demandas y planteamientos indígenas en toda su amplitud.

Una propuesta útil para trascender la jerarquía que impuso la coyuntura autonomista es tomar a las demandas indígenas en las distintas líneas de interés que plantea cada una de ellas, esto es, en función del propósito directo que persiguen.

TIPOLOGÍA DE DEMANDAS INDÍGENAS

Proceder de este modo implica reconocer que los planteamientos indígenas lo mismo son de carácter jurídico y agrario, que político y cultural. En el orden de las demandas jurídicas se considera, por ejemplo, la búsqueda del reconocimiento de los sistemas normativos indígenas, incluyendo los aspectos relacionados con la procuración de justicia, de policía y buen gobierno, etcétera (Clavero 1994, López 1997, Gómez 1997, Stavenhagen 2000).

En el ámbito agrario, las demandas condensan un conjunto de planteamientos realmente extenso. Por una parte, registran asuntos relacionados con la solución de añejos conflictos en límites territoriales, la titulación o el reconocimiento oficial de la posesión de las tierras comunales y el reclamo de financiamiento para la producción agrícola. Por otra parte, proponen planteamientos propios de un nivel de significación más amplio como lo es “la recuperación total de la tierra que históricamente perteneció a las comunidades indígenas, así como la validación de su estatus comunal y [aunque no exista] un consenso claro sobre cómo deben definirse estos territorios” (De la Peña 1995: 129).

En el caso de las demandas políticas, éstas incluyen los reclamos de “reorganización de los territorios municipales y los límites distritales”, el reconocimiento de formas culturalmente específicas de democracia y justicia, y la creación de sistemas y niveles de representación étnica que aún están por definirse, etcétera (*ibid.* 130).

Finalmente, en lo que respecta a las demandas culturales, éstas incluyen “el reconocimiento de las lenguas indígenas como vehículos válidos de comunicación con estatuto igual al castellano; la educación bilingüe intercultural obligatoria y, lo que es más fundamental, el derecho a definir un universo de valores humanos y metas individuales y colectivas, así como los medios para alcanzarlas” (*idem.* PNUD-INI 2000, UNESCO 2003).

La amplitud de líneas de interés de las demandas y planteamientos indígenas ha hecho pensar a algunos analistas que de lo que se trata en realidad es llevar a cabo la conquista de una serie de derechos ciudadanos de carácter político, social y cívico; y dado que los analistas aseguran que los planteamientos indígenas incorporan un componente cultural, esos derechos no son de una ciudadanía en su acepción usual, sino de una ciudadanía de carácter diferenciado, es decir de una ciudadanía multicultural o étnica (Montoya 1996).

Naturalmente, la inferencia de que el amplio catálogo de demandas indígenas puede estar contenida dentro de lo que es la ciudadanía étnica no es una ocurrencia en el vacío. Principalmente se basa en dos referencias básicas: primero, lo que hace a la idea de que la ciudadanía recoge una suma de derechos cívicos, políticos y sociales (Marshall 1965); segundo, con respecto a la necesidad de aplicar medidas compensatorias para garantizar la equidad en la competencia ciudadana. Pero la influencia es directamente de trabajos como los de Young (1989), Kymlicka y Norman (1994) y Kymlicka (1996) en lo que corresponde

al planteamiento de proteger las culturas de manera compensatoria para garantizar la competencia equitativa en el momento en que los ciudadanos de distintos orígenes culturales buscan su integración a la comunidad política.

Ciertamente, como han señalado algunos análisis, la operación de la propuesta de Marshall requería de antemano la existencia de un Estado capaz de desarrollar de manera decidida y firme políticas de inversión social. Tal Estado ha sido debilitado fuertemente.

Quienes han pensado que el fenómeno indígena en México se puede enfocar hacia la lucha por la construcción de ciudadanía, plantean que es posible operar medidas compensatorias temporales para resarcir a los indígenas de la inequidad de la que actualmente son víctimas. Pero también reconocen que, además de las medidas socioeconómicas compensatorias temporales, existen otras medidas que tendrían que ser aplicadas para garantizar el reconocimiento cultural que resulta vital para que los indígenas puedan ejercer plenamente sus derechos ciudadanos.

Estas ideas no son improvisadas. Detrás de ellas se encuentra, en primer lugar, el deseo de los indígenas mexicanos de incluirse en la comunidad política del país, fielmente expresado en la consigna que en 1996 el CNI formalizó como su lema: “nunca más un México sin nosotros”. En segundo término, se encuentra el argumento, básicamente teórico, a favor de una ciudadanía diferenciada que ha sido discutido por varios autores con interés en problematizar desde la ciudadanía la solución de las demandas de los pueblos originarios en los estados en los cuales mantienen una condición minorizada.

LA CIUDADANÍA ÉTNICA O MULTICULTURAL

La noción de ciudadanía diferenciada tiene como trasfondo la idea de que los derechos individuales comunes a todo ciudadano son insuficientes “para garantizar la libertad de elección de los miembros de comunidades culturalmente diferentes” (Villoro 1998: 73). Por tanto, esta idea se propone como una modalidad de ciudadanía en función de grupos de pertenencia para permitir a los miembros de estos grupos incorporarse plenamente a la comunidad política (Kymlicka y Norman 1994: 25).

Por otro lado, conviene decir que este modelo de ciudadanía no plantea la supresión de la ciudadanía común a todos los ciudadanos de un Estado. Por el contrario, sus promotores la ven como un modelo

alternativo fundamentado en la convicción de que es posible establecer, al lado de ésta, una ciudadanía en función de grupos de pertenencia (Villoro 1998: 73). Ahora bien, la pregunta es: ¿quiénes son los beneficiarios de una modalidad de ciudadanía de este tipo?

Para algunos de sus promotores, como Kymlicka y Norman, los sujetos de la ciudadanía diferenciada son: las minorías nacionales (pueblos indígenas o tribales), y “algunos grupos de inmigrantes [que] reclaman derechos especiales o excepcionales para hacer posibles sus prácticas religiosas; grupos históricamente desfavorecidos como las mujeres y los minusválidos” (Kymlicka y Norman 1994: 25). En particular, en el caso que nos ocupa, los sujetos de interés son específicamente los grupos o pueblos indígenas.

Antes de comenzar a revisar directamente lo que los autores mexicanos plantean, conviene hacer dos precisiones elementales. Primero, que éstos, al igual que los autores de la propuesta de la ciudadanía diferenciada, admiten que la ciudadanía multicultural o étnica es una modalidad adicional a la ciudadanía formalmente establecida. Y, segundo, que aunque hay unidad en el criterio anterior, en lo que respecta puntualmente a la forma en que se concibe la ciudadanía étnica o multicultural, hay una diferencia digna de tenerse en cuenta; por un lado, suele tomársela como una alternativa formalizada que centraliza el catálogo de demandas del movimiento indígena y, por otro, como una alternativa meramente analítica.

Ciudadanía multicultural o étnica como demanda formalizada

En México, una visión de ciudadanía multicultural o étnica que se puede clasificar como propuesta centralizadora de los reclamos étnicos es la que plantea Rodolfo Stavenhagen (1998 y 2000). Para este autor –quien no solamente es avezado en la legislación internacional sobre el derecho de las minorías y pueblos indígenas, sino también de la propia peculiaridad del fenómeno indígena en México–, el concepto de ciudadanía multicultural plantea, sin más, el reconocimiento de los grupos indígenas “como pueblos con personalidad jurídica y con derecho a la libre determinación” (Stavenhagen 1998:106); el reconocimiento

...de las comunidades indígenas como entes de derecho público y con derechos autonómicos, las lenguas indígenas como lenguas nacionales,

la delimitación de territorios propios y protegidos, el derecho al manejo de sus recursos y sus proyectos de desarrollo, el respeto a sus normas internas de gobierno local y sus usos y costumbres o derecho consuetudinario, la libertad religiosa y cultural en comunidad, y la participación y representación política a nivel regional y nacional (Stavenhagen 2000: 115).

En su condición de propuesta centralizadora, esta alternativa ha encontrado tres objeciones serias. La primera es que, si bien abarca con amplitud los distintos derechos a los que aluden las demandas indígenas, esta propuesta de ciudadanía multicultural abstrae por completo el estado de fragmentación que guarda la situación actual de los pueblos indígenas mexicanos, planteamiento que la convierte en una propuesta eminentemente teórica con problemas similares o aún más serios que los que ha enfrentado el tema de la autonomía en lo que respecta a sus posibilidades de aplicación práctica.

La segunda objeción tiene que ver directamente con las implicaciones propias del modelo. En primer lugar, como lo admite Luis Villoro, una ciudadanía en función de grupos de pertenencia –como la que propone Stavenhagen– “podría verse como un regreso, bajo otra traza, a las distinciones políticas y sociales del Antiguo Régimen, que las revoluciones democráticas acertaron a desterrar” (*idem*). En segundo lugar, porque “el concepto de ciudadanía, en el Estado moderno, tiene la función de garantizar la igualdad de trato de todo individuo por parte de la ley, cualquier diferenciación de derechos conduciría a un trato inequitativo”, esto es, “invitaría a la discriminación (aunque sea positiva) de un grupo por otros” (*idem*). En tercer lugar, una ciudadanía en función de grupos, afirma Villoro, favorecería “la disgregación del todo social”, y si la unidad del Estado se encuentra ligada a la ciudadanía común, “una doble ciudadanía tendería a disolver o, al menos a debilitar ese vínculo” (*idem*). En cuarto y último lugar, “existen considerables dificultades para consignar ante la ley ciudadanía diferenciadas” (Villoro 1998: 74). Por ejemplo, es difícil precisar cuáles serían los criterios para adscribirle a un individuo una variante ciudadana. Por lo menos, desde propuestas como la de Stavenhagen, no está claro cuál podría ser el procedimiento. Si es por autoadscripción, advierte Villoro, el procedimiento podría prestarse a intereses particulares. Si es con base en un criterio cultural como la lengua o ciertas prácticas sociales, el panorama se complica porque en México “las etnias se encuentran mezcladas con lo cual

resulta casi imposible aplicar con precisión criterios semejantes” (*ibid.*: 74). La tercera objeción tiene que ver con las implicaciones que el modelo de ciudadanía diferenciada o multicultural plantea directamente al fundamento mismo de la noción de ciudadanía. Autores como Sartori o el mismo Villoro subrayan que “la condición fundante de la ciudadanía que instituye el ciudadano libre” garantiza no sólo el derecho a la igualdad, sino también el derecho a la diferencia (Sartori 2001: 103). De ahí que, en lugar de pretender la construcción de ciudadanía diferenciadas que conllevan el germen de la segmentación y la disolución social, lo que hay que hacer para incluir a los que tienen diferentes adscripciones es tomar el pluralismo en serio, pues la tarea de gestionar democráticamente la multiculturalidad es una encomienda que atañe directamente al pluralismo (Lucas 1998: 59, Sartori 2001: 127).

Al margen de las objeciones señaladas, la crítica que se ha dirigido a la posibilidad de construir un modelo de ciudadanía multicultural o étnica, en general, es mucho más amplia y va desde la que se opone tajantemente a cualquier posibilidad de construir alternativas para atender a la multiculturalidad, hasta la que, preocupándose por este aspecto, propone alternativas como la de Habermas, que consistiría en separar el término de ciudadanía del de identidad nacional para refundar, en último análisis, la comunidad política a través de lo que ha llamado el *patriotismo de la constitución* (Habermas 1995).⁶²

Otra propuesta similar es la de construir un modelo de *ciudadanía compleja* que, según Rubio Carracedo, deberá atender fielmente

...a una triple exigencia: a) iguales derechos fundamentales para todos los ciudadanos, lo que implica una política universalista de integración de tales mínimos comunes irrenunciables; b) derechos diferenciales de todos los grupos, mayoría y minorías, que componen la estructura organizativa del Estado (todo Estado es, en mayor o menor grado, multisocial y multicultural), lo que implica una política de reconocimiento tanto en la esfera privada como en la pública; y c) condiciones mínimas de igualdad para la dialéctica o diálogo libre y abierto de los grupos socioculturales, lo que conlleva una política multicultural que incluye disposiciones transitorias de “discriminación inversa” (precisamente para igualar las condiciones de partida), de currículos multiculturales, de incentivación del intercambio

⁶² En el desarrollo de la idea del patriotismo de la constitución, Habermas ha continuado una idea originalmente planteada por Sternberg, en 1979. Véase Rosales 2000.

etnocultural, etcétera, así como la prevención estricta de toda desviación homogeneizadora o asimilacionista en la cultura hegemónica (Rubio Carracedo 2000: 28).

A estos planteamientos alternos que han resultado de la crítica al modelo de ciudadanía multicultural también se les puede aplicar algunas objeciones. Una importante es que, aunque se plantean como alternativas que buscan mejorar el planteamiento del modelo de ciudadanía multicultural, ello no las excluye de la necesidad de demostrar su viabilidad en el terreno de la política práctica. En particular, si es que pueden ser modelos referenciales útiles para el caso mexicano, tendrán que demostrarlo no sólo en el nivel teórico, sino también en lo que corresponde a la realidad política de México y a la de los propios pueblos indígenas en sus circunstancias actuales.

En cualquier caso, lo cierto es que las objeciones y las críticas a la ciudadanía diferenciada han hecho ver las debilidades de la alternativa y no su falta de pertinencia. Sin embargo, de ello no se desprende que la idea de una ciudadanía étnica no pueda ser usada –al menos con criterios heurísticos– para agrupar los derechos sociales, políticos, cívicos y culturales a los que aluden los reclamos indígenas de las últimas décadas.

La ciudadanía étnica como alternativa de análisis de los reclamos indígenas

Como un medio para plantear las demandas indígenas en su riqueza y diversidad, la ciudadanía étnica en México ha trazado su propia trayectoria comenzando su desarrollo –tal como lo dice Guillermo de la Peña– (1995) en la década de 1980.

En esos años, según de la Peña, “ciertas organizaciones independientes y sus líderes articularon un discurso en el que la etnicidad y la resistencia cultural se definían como componentes básicos en la lucha por los derechos sociales, cívicos y políticos.” Ciertamente, como lo reconoce este autor, el punto de partida en el discurso “fue generalmente la defensa de las tierras comunales y los hábitats de los pueblos indios, cuya posesión colectiva se construía como un derecho social” (Peña 1995: 125). Con este precedente de por medio no tardarían en activarse otros temas igualmente centrales.

El primero en resultar sería el de la necesidad de luchar por la democracia, pues de ello dependía que la defensa de las tierras comunales indígenas resultara exitosa. Luego, este tema condujo a la idea de que para “lograr cambios democráticos debía lucharse contra cualquier forma de opresión, inclusive la cultural”. Enseguida, se hizo evidente la necesidad de “oponerse a la discriminación racial y cultural”, lo cual condujo al hecho de que debía destacarse “el valor de las tradiciones indígenas y el de las organizaciones comunales contemporáneas.” Y una vez acumulados todos estos puntos en la agenda de lucha, resultó que tenía que hacerse explícito el rechazo “no sólo a la explotación abierta sino también al paternalismo estatal, que ha obstaculizado el desarrollo político indígena” (*idem*).

Un aspecto útil a tenerse en cuenta es que el proceso de acumulación de demandas así descrito no necesariamente es lineal. Tampoco el aparente surgimiento secuenciado es tal. Lo que sin duda es cierto es que, a medida que evolucionó el protagonismo indígena, la lista de demandas ha crecido y se ha ido diversificando, con lo cual se puede hablar de una cobertura importante no sólo de las esferas de los derechos sociales, políticos y cívicos, sino también del ámbito de los derechos culturales; derechos que, por cierto, han venido a sumarse con los derechos ciudadanos que propusiera Marshall a mediados del siglo XX. Pero el proceso continúa, porque aunque las demandas hayan penetrado de manera significativa las diferentes esferas de los derechos aludidos, estos derechos aún no han alcanzado su desarrollo pleno.

De este modo, conviene no perder de vista que, precisamente por lo anterior, la noción de ciudadanía étnica (que se alude en este caso) no existe como modelo acabado y, por tanto, no necesariamente se persigue como un fin. Hasta ahora, la ciudadanía étnica se ha desempeñado como un medio que ha sido útil para canalizar las demandas indígenas en su diversidad de líneas de interés.

Esto, que a primera vista puede parecer una deficiencia, es en realidad una ventaja importantísima. Precisamente porque es un modelo en construcción, esta propuesta otorga a los propios actores indígenas –a través de sus élites y dirigencias– la facultad de decidir el papel que la ciudadanía étnica podría desempeñar en el futuro. Tal decisión sólo podrá ser tomada cuando se hayan sopesado no sólo las virtudes de la ciudadanía étnica y los lados vulnerables que la crítica le ha señalado, sino también su viabilidad práctica en las circunstancias políticas actua-

les de los pueblos indígenas mexicanos. Por otro lado, lo que sí no se puede discutir es el enorme apoyo que esta alternativa ofrece al análisis académico de las demandas indígenas cuando se les brinda la posibilidad de ser tratadas en su justa dimensión, independientemente de cuál de todas ellas considere oportuno destacar el movimiento indígena.

CONCLUSIONES

La demanda de autonomía que el movimiento indígena en México (MIM) y en América Latina pusiera en primer orden en la coyuntura reciente, no sólo definió la agenda de este actor colectivo, sino que, además, marcó o sesgó, en muchos sentidos, el análisis académico de todo el conjunto de planteamientos indígenas. De modo que al otorgarle prioridad al tema de la autonomía, desde el lado del MIM y desde el análisis académico, al resto de demandas se les dio una importancia relativamente menor en ambos planos.

Esta condición subordinada de las demandas indígenas dentro del catálogo del propio MIM comenzó a desdibujarse en el momento en el que la autonomía se fue demostrando como una alternativa de difícil manejo para establecerla, así como un arreglo práctico, no sólo por la oposición de los actores, sino también por las dificultades que entraña la propia definición del modelo o de los modelos que deberán seguirse para instrumentarla en un determinado contexto, pero no en uno donde lo que priva es un alto grado de dispersión geográfica de los propios indígenas y los muy altos niveles de marginación y de pobreza, como en el caso del territorio mexicano.

Dentro del análisis académico, este reacomodo de los planteamientos indígenas desde el MIM propició, en primer lugar, que comenzaran a percibirse los reclamos étnicos en toda su riqueza y diversidad, y que, consecuentemente, se fuera definiendo su exploración dentro del conjunto de derechos, sociales, económicos, políticos y culturales que se estructuran dentro del marco analítico que ofrece el tema de la ciudadanía, particularmente en materia de ciudadanía étnica. En general, este conjunto de cambios tiene también como antecedente una amplia discusión teórica, primero, acerca de la ciudadanía como concepto y, luego, en torno a la construcción de la ciudadanía étnica con el fin de acomodar y resolver las demandas de reconocimiento e inclusión de los pueblos indígenas en distintos lados del mundo.

Así, una vez que se fue definiendo este nuevo marco analítico, algunas propuestas establecieron que las demandas indígenas convergían en el amplio plexo del tema de la ciudadanía. Naturalmente, esta afirmación, que conduce fácilmente a creer que los indígenas están pretendiendo conquistar sin más la ciudadanía étnica, ha hecho estas propuestas susceptibles a la crítica y teóricamente dirigidas hacia el concepto mismo de ciudadanía étnica o diferenciada.

Sin embargo, además de estas propuestas, también han ido resultado algunas otras más cautas, menos apresuradas y que advierten que la ciudadanía étnica se perfila, no como una nueva demanda síntesis del conjunto de planteamientos indígenas, sino apenas como una modalidad heurística útil, en todo caso, para reconfigurar el análisis de las demandas indígenas en su riqueza y diversidad. Ciertamente, este último planteamiento no descarta que en algún momento el MIM pueda abrazarla como su demanda principal; sin embargo, no establece, que las cosas deban ser forzosamente así, ya que, a final de cuentas, quien habrá de decidir cuál debe ser el eje ordenador de su catálogo de demandas es el propio movimiento indígena.

Son, pues, estas últimas propuestas las que ofrecen en realidad el mejor planteamiento que puede ayudar a trascender la perspectiva de análisis que se centró en el tema de la autonomía indígena. Son también las que a mi juicio establecen la posibilidad de abordar de manera general el conjunto de planteamientos indígenas, sin restar importancia a ninguna demanda indígena por muy particular que ésta sea, y es en esto último donde gravita su interés.

REFERENCIAS

3ER CONGRESO NACIONAL INDÍGENA (CNI)

- 2001 [en línea] “Declaración por el reconocimiento constitucional de nuestros derechos”, *Revista Chiapas*, 11. Disponible en: <<http://www.resvistachiapas.org/No.11/chcni:3html>>.

ANZALDO MENESES, JUAN

- 1996 “Foro Nacional Indígena. Una semilla, un fruto: muchas esperanzas para actuar”, *Ce Ácatl, Revista de la cultura del Anáhuac*, número doble especial: 76-77.

- 1998 “¡Nunca más un México sin nosotros! El camino del Congreso Nacional Indígena”, *Ce Ácatl, Revista de la Cultura del Anáhuac*, 1: 20-22.

BARRE, MARIE- CHANTAL

- 1983 *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, Siglo XXI, México.

BENGOA, JOSÉ

- 2000 *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.

BURGUETE, CAL Y ARACELY MAYOR (ED.)

- 1999 *México: experiencias de autonomía indígena*, Grupo Internacional de trabajo sobre asuntos indígenas, Copenhague.

CLAVERO, BARTOLOMÉ

- 1994 *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Siglo XXI, México.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS

- 2002 Porrúa, 14ª edición, México.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR

- 1991 *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI, México.
1997 *La rebelión zapatista y la autonomía*. Siglo XXI, México.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR Y CONSUELO SÁNCHEZ

- 2002 *México diverso. El debate por la autonomía*, Siglo XXI, México.

GÓMEZ, MAGDALENA

- 1997 *Derecho indígena*, Instituto Nacional Indigenista-Asociación Mexicana para las Naciones Unidas, México.

HABERMAS, JÜRGEN

- 1995 “Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe”, en: Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, University of New York, Nueva York: 255-282.

HERNÁNDEZ NAVARRO, LUIS Y RAMÓN VERA HERRERA (EDS.)

- 1998 *Acuerdos de San Andrés*, Era, México.

KYMLICKA, WILL

- 1996 *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal para el derecho de las minorías*, Paidós, Barcelona.

KYMLICKA, WILL Y WAYNE NORMAN

- 1994 “Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory”, *Ethics*, 14: 352-381.

LÓPEZ BÁRCENAS, FRANCISCO

- 1997 *Expropiación, reacomodos y derechos de los pueblos indígenas*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- 2002 *Autonomías y derechos indígenas en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, México.

LUCAS, JAVIER DE

- 1998 “El futuro de la ciudadanía en la UE: ¿es posible hablar de ciudadanía multicultural?”, en: Emma Martín Díaz y Sebastián de la Obra Sierra (eds.), *Repensando la ciudadanía*, Fundación El Monte, Sevilla:47-66.

MARSHALL, THOMAS H.

- 1965 *Class, Citizenship and Social Development*, Anchor, Nueva York.

MEDINA, ANDRÉS

- 1996 “Autonomía y derechos de los pueblos indígenas”, en: Grupo Parlamentario del Partido de la Revolución Democrática, “La autonomía de los pueblos indígenas”. LVI Legislatura, Cámara de Diputados, México.

MONTOYA, RODRIGO

- 1996 “La ciudadanía étnica como un nuevo fragmento en la utopía de la libertad”, en: Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México-La Jornada, México: 367-390.

NOLASCO, MARGARITA

- 2002 “La reconstitución de los pueblos indígenas, Aspectos de 500 años de historia”, *México indígena*, Nueva Época, 1, 2: 17-23.

PEÑA, GUILLERMO DE LA

- 1995 “La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo”, *Revista internacional de filosofía política*, 6: 116-140.

PÉREZ RUIZ, MAYA LORENA

- 2000 “Pueblos indígenas, movimientos sociales y lucha por la democracia”, en: “Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Primer informe”, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Instituto Nacional Indigenista, México.

PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO E INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

- 2000 “Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, Primer informe”, México.

ROSALES, JOSÉ MARÍA

- 2000 “Sobre la idea de patriotismo cultural”, en: José Rubio Carracedo, José María Rosales y Manuel Toscano Méndez (eds.), *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Trotta, Madrid :133-153.

RUBIO CARRACEDO, JOSÉ

- 2000 “Ciudadanía compleja y democracia”, en: José Rubio Carracedo, José María Rosales y Manuel Toscano Méndez (eds.), *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Trotta, Madrid 21-45.

RUIZ HERNÁNDEZ, MARGARITO

- 1995 “Autonomía de los pueblos indios”, en: Pablo González Casanova Henríquez y Arturo Lomelí González (eds.), *Etnicidad, democracia y autonomía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 45-56.

SÁNCHEZ, CONSUELO

- 1999 *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, Siglo XXI, México.

SARMIENTO SILVA, SERGIO

- 1998 *Voces indias y V centenario*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

SARTORI, GIOVANNI

- 2001 *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid.

STAVENHAGEN, RODOLFO

- 1998 “Derechos humanos y ciudadanía multicultural: los pueblos indígenas”, en: Emma Martín Díaz y Sebastián de la Obra Sierra (eds.), *Repensando la ciudadanía*, Fundación El Monte, Sevilla: 77-107.
- 2000 *Derechos humanos de los pueblos indígenas*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México.

TRESIERRA, JULIO C.

- 1994 “Mexico: Indigenous Peoples and the Nation State”, en: Donna Lee Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, St. Martin’s Press, Nueva York: 187-210.

UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION (UNESCO)

- 2003 “Buenas prácticas en una educación de calidad para los pueblos indígenas. Documento de trabajo”, revisión del 31 de marzo de 2003.

VAN COTT, DONNA LEE

- 2000 *The Friendly Liquidation of the Past. The Politics of Diversity in Latin America*, University of Pittsburgh, Pittsburgh.

VELASCO CRUZ, SAÚL

- 2003a *El movimiento indígena y la autonomía en México*, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Pedagógica Nacional, México.
- 2003b “La autonomía indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación práctica”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, Año XLVI, 188-189, mayo-diciembre: 71-103.

VILLORO, LUIS

- 1998 “Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios”, *Revista internacional de filosofía política*, 11: 66-78.

YOUNG, IRIS MARION

- 1989 “Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship”, *Ethics*, 99: 250-274.

MIGRACIÓN, DIVERSIDAD Y FRONTERAS CULTURALES

Editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM se terminó de imprimir en febrero de 2011, en los talleres de Desarrollo Gráfico Editorial, Municipio Libre Núm. 175-a, Col. Portales, Del. Benito Juárez, C.P. 03300, México, D.F. Andrea Méndez S. realizó la composición en tipo New Baskerville 9/11, 10/12, 11/13 y 14/16 puntos; la corrección estuvo a cargo de Jimena Rodríguez, Adriana Incháustegui y René Uribe H. La edición consta de 500 ejemplares en papel cultural de 90 g y estuvo al cuidado de Ada Ligia Torres.

Los procesos migratorios, tanto nacionales como internacionales, tienden a incrementar la diversidad cultural de los lugares de destino. Abren con ello nuevos campos de cooperación, pero también de conflicto que se derivan de la competencia por el ingreso a un mercado de trabajo precarizado y flexible. Los conflictos muchas veces se expresan a través de relaciones interétnicas que encubren y enmascaran otro tipo de relaciones, como pueden ser las relaciones de explotación.

En este libro se presenta una colección de artículos en los que se analiza la migración y el cruce de fronteras culturales, desde diferentes enfoques y puntos de observación.

