

MAREJADAS RURALES Y LUCHAS POR LA VIDA

Vol.
4



PERMANENCIAS, RESISTENCIAS Y LUCHAS POR LA VIDA

Coordinadores:

Elisabeth A. Mager Hois

Miguel Angel Paz Frayre

Carla Zamora Lomeli

Coordinadores de la colección:

Nicola Maria Keilbach Baer
Francisco Herrera Tapia

Rosalía López Paniagua
Elisabeth A. Mager Hois

MAREJADAS RURALES Y LUCHAS POR LA VIDA

Nicola Maria **KEILBACH BAER**
Francisco **HERRERA TAPIA**

Rosalía **LÓPEZ PANIAGUA**
Elisabeth A. **MAGER HOIS**

Coordinadores de la colección



**CUCOSTA SUR
GRANA**



UMSNH | Estudios multidisciplinares
238 | sobre Desarrollo, Ambiente
PROMEPI | y Sustentabilidad



Facultad de Estudios Superiores
Acatlán



CENTRO UNIVERSITARIO DEL NORTE



**Asociación Mexicana de
Estudios Rurales A.C.**

VOL.
4

PERMANENCIAS, RESISTENCIAS Y LUCHAS POR LA VIDA

Elisabeth A **MAGER HOIS**
Miguel Angel **PAZ FRAYRE**
Carla **ZAMORA LOMELI**
Coordinadores



MAREJADAS RURALES Y LUCHAS POR LA VIDA

Nicola Maria **Keilbach Baer**

Rosalía **López Paniagua**

Elisabeth A. **Mager Hois**

Francisco **Herrera Tapia**

Coordinadores de la colección

Vol. 4 PERMANENCIAS, RESISTENCIAS Y LUCHAS POR LA VIDA

Elisabeth A. **Mager Hois**

Miguel Angel **Paz Frayre**

Carla **Zamora Lomeli**

Coordinadores

Primera edición, 2019

ISBN de la colección: 978-607-9293-31-4

ISBN del Vol. 4: 978-607-9293-33-8

D.R. © 2019, Asociación Mexicana de Estudios Rurales, A.C.

Fotografía de portada: Francisco Herrera Tapia.

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación académica, de acuerdo con las normas establecidas por el Consejo Editorial de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales, A.C. Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio, sin el consentimiento por escrito de los legítimos titulares de los derechos.

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Contenido

- ix Presentación de la colección**
Marejadas rurales y luchas por la vida
Dolores Camacho Velázquez
- xv Introducción Volúmen 4**
Permanencias, Resistencias y Luchas por la Vida
Elisabeth A. Mager Hois
Miguel Angel Paz Frayre
Carla Zamora Lomeli

PRIMERA SECCIÓN Permanencias

- 3 Lo instituido y lo instituyente de las culturas alimentarias. Los sistemas de producir, proveer y consumir en el desierto**
María Isabel Mora Ledesma
- 27 La puesta en duda de la institución, la alteridad y la autonomía en el *por ser* de nuestro hacer en el campo**
Javier Maisterrena Zubirán
- 47 El buen vivir como alternativa al desarrollo**
Clara Castillo Lara

67 **Introducción a las intervenciones de una contraloría antropológica para reducir la muerte materna en Oaxaca**
Pedro Yañez Moreno

81 **Oratorios de familias indígenas mazahuas de Pueblo Nuevo, San José del Rincón, Estado de México**
Alejandro González González
Oscar Cuellar Saavedra
Teresa Bonilla Reyes

SEGUNDA SECCIÓN Identidades y Resistencias

101 **Identidad y procesos de construcción sociopolítica en el ámbito rural: El caso de los Tohono O'otham de Sonora**
Miguel Angel Paz Frayre

123 **Relación entre territorio e identidad étnica en los kikapú de Kansas/Coah./Tex. y en los Mohawk de Quebec**
Elisabeth A. Mager Hois

149 **Resistencia y autonomía indígena. Viejos andares, nuevos caminos**
Victor Leonel Juan-Martínez

171 **La resistencia cotidiana de las mujeres en el Bingú**
Rodrigo Isaías Peralta Vélez
Andrea Gisele Touceda Vaccaro

TERCERA SECCIÓN Luchas por la Vida

- 195 El proceso de lucha anti minería en Capulálpam de Méndez, Oaxaca**
Javier Lugo
Daniela Carrasco
- 213 Del campo a la maquila. La transformación económica en una comunidad del sur del estado de Tlaxcala en el contexto de la globalización**
Marco Antonio Montiel Torres
- 233 Intermediarios laborales tradicionales. Jornaleros agrícolas choles y tseltales en el circuito migratorio Chiapas-Sonora**
Oscar Sánchez Carrillo
- 255 Las Patronas, un modelo de solidaridad Agencia y redes sociales**
Aurea Libia Montes Flores
- 273 ¿Qué sabemos sobre los migrantes de retorno? Escenarios migratorios según la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo 2010-2014**
Julio Santiago Hernández
- 299 De la Comunidad al Condado y de regreso: la experiencia migratoria en la Sierra Norte de Puebla**
Edilma De Jesus Desidério
Serafín García, L. D.
Nancy Altamirano Méndez
- 315 La nostalgia hacia el campo y sus actividades como elementos ligados con la decisión de retornar**
Jesús Gil Méndez

Presentación de la colección

Marejadas rurales y luchas por la vida

El desgarramiento del tejido social es uno de los agravantes en los últimos años más serios en el medio rural, la violencia desbordada que acompaña a la ya recurrente crisis del campo es una preocupación para la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER), cuyo objeto de reflexión es el ámbito rural mexicano y, a lo largo de 20 años de existencia, ha procurado explicar y entender estas “nuevas” realidades rurales.

Las comunidades campesinas e indígenas eran consideradas los espacios con más arraigo y con un tejido social compacto, sin embargo, hemos sido testigos de cómo se ha derrumbado este mundo idílico de lo rural. Durante los once congresos que la AMER ha organizado y en los cuales los socios, investigadores, actores sociales y estudiantes, e interesados en el campo han puesto a debate sus resultados de investigación y experiencia, podemos observar como la problemática rural no cede, sino por el contrario, en cada ocasión surgen nuevos problemas, algunos derivados de la aplicación de políticas que terminan afectando la vida campesina, como los acuerdos comerciales que solo benefician a los grandes productores rurales, pero los pequeños que son la inmensa mayoría son afectados y abandonados en términos de apoyos y subsidios gubernamentales para la reproducción de su vida campesina, orillándolos a altos niveles de pobreza, por lo que ahora son objeto de apoyos para su sobrevivencia en vez de programas productivos.

Como resultado es clara la división existente entre los empresarios rurales que han sido sujetos de prerrogativas con esas políticas y quienes satisfacen las demandas de alimentos de los socios comerciales de México, además de mantener la balanza comercial agroalimentaria en superávit para el país.

Sin embargo, la vida rural campesina tuvo un retroceso en producción y su calidad de vida, por ejemplo, en los estados del sureste donde la producción agropecuaria es generada por campesinos que producen preferentemente granos básicos, esto es fácilmente comprobable, las cifras de importación de maíz muestran que se ha incrementado, en tanto la producción nacional se ha visto afectada por la falta de incentivos gubernamentales.

Las investigaciones de los ameristas presentadas y discutidas en los congresos demuestran cómo se ha llegado a esta situación, con datos y evidencias de los cambios en los modos de vida de las comunidades rurales, pero lo más preocupante es que no se vislumbran alternativas a mediano plazo, porque los problemas se han complejizado y aparecen nuevos. Temas relacionados con el desarraigo social al campo, han proliferado en los últimos tres congresos, los megaproyectos y todas sus implicaciones sobresalen entre estos, cada vez, hay más trabajos sobre como territorios que hasta hace algún tiempo a nadie importaban, hoy son objeto de disputa, “porque ahora quieren hasta los cerros”, como dicen los campesinos.

Adicionalmente, al análisis de la problemática rural, la AMER tiene entre sus objetivos publicar aquellos trabajos que fueron presentados en los congresos y que pasaron todos los estándares de calidad como capítulo de libro y dictaminados por pares, estas publicaciones son una forma de difundir estas realidades y abonar al conocimiento de lo que sucede en el campo en México.

Al revisar nuestras publicaciones bianuales es posible reconocer el proceso que ha vivido el medio rural mexicano en los últimos años, y ver cómo al inicio de este periodo la preocupación central era la lucha por la tierra, las resistencias de las comunidades y pueblos indios, los apoyos para la producción campesina, la lucha por los subsidios, la oposición a la aplicación de las políticas de reconversión productiva, las luchas contra la modificación al artículo 27 constitucional y al PROCEDE, contra los transgénicos, las pugnas políticas, la visibilización de actores sociales con la presencia ineludible en campo de las mujeres y los jóvenes, el trabajo infantil, la migración, los jornaleros, y en los últimos años la disputa por la tierra, el agua y la naturaleza, y la resistencia a los megaproyectos, es decir, con sólo una rápida mirada a esas publicaciones podemos disponer de un panorama fiable de la vasta y lacerante problemática rural en México.

La colección que ahora presentamos es producto del 11° Congreso Nacional, *Marejadas rurales y luchas por la vida*, que tuvo lugar en Bahía de Banderas, Nayarit del 20 al 23 de junio del 2017, en el que fueron presentadas y debatidas 420 ponencias divididas en 4 ejes temáticos:

- 1) Construcción sociocultural y económica del campo;
- 2) Conflictos socioterritoriales y por recursos naturales;
- 3) Vaivenes del estado y la sociedad rural; y,
- 4) Permanencias, resistencias y luchas por la vida.

Para la publicación de los trabajos incluidos en esta colección, en el Comité Ejecutivo Nacional se conformó un comité editorial integrado por: Nicola Maria Keilbach Baer, Rosalía López Paniagua, Francisco Herrera Tapia y Elisabeth A. Mager Hois, quienes inicialmente revisaron y conformaron los volúmenes e invitaron a expertos en los temas para compartir la coordinación de cada uno de ellos según los ejes temáticos del Congreso, así, esta colección quedó estructurada de la siguiente manera:

Volumen 1. *Construcción sociocultural y económica del campo*, coordinado por: Nicola Maria Keilbach Baer, Peter R.W. Gerritsen, y Blanca Olivia Acuña Rodarte. Este volumen incluye trabajos que abordan temáticas que demuestran que el campo es una construcción sociocultural, por lo tanto, el medio rural es diferenciado y está en constante cambio y adaptación a los procesos globales y locales.

Son 19 trabajos divididos en dos secciones, la primera, denominada *Nuevas dinámicas sociales, económicas y culturales en el medio rural*, está compuesta por 8 capítulos, en esta sección se incluyen aquellos trabajos que analizan de manera concreta los cambios perceptibles en las relaciones rurales y en las actividades económicas; procesos como desagrarización y nuevas actividades económicas son abordados aquí, así como propuestas metodológicas para el estudio de lo rural considerando los cambios y adaptaciones que se registran en los territorios.

La segunda sección, *Resistencias y alternativas al modelo neoliberal en la producción agrícola y alimentaria*, está integrada por 11 trabajos que abordan las diversas formas en que los campesinos y productores agrícolas resisten y se adaptan a los cambios globales y a las modificaciones de política pública, desde los mercados alternativos hasta la producción de nuevos cultivos que generan un mercado nuevo a su producción, hasta las resistencias y defensa de la milpa, las reflexiones que nos ofrecen dan idea de la diversidad de formas en que la vida campesina se mantiene a pesar de todos los embates.

Volumen 2. *Conflictos socioterritoriales y por recursos naturales*, coordinado por: Rosalía López Paniagua, Dante Ariel Ayala Ortiz y Armando Contreras Hernández, constituido por 19 trabajos, divididos en tres secciones.

La primera titulada *Tierra: tenencia y cultivos transgénicos*, contiene 6 trabajos, que abordan el persistente conflicto por la tenencia de la tierra y la producción de soya y maíz transgénico y la asociada acumulación del capital por despojo que caracteriza la agricultura transgénica en México, pero también formas de resistencia como la denuncia de contaminación transgénica en la Sierra Juárez de Oaxaca y las instituciones, actores y gestión en la Reserva de la Biósfera El Triunfo en la Sierra Madre de Chiapas.

La segunda sección: *Territorio: Explotación y envenenamiento*, está compuesta por 5 trabajos que hacen referencia a los conflictos socioambientales derivados de la minería en manos de empresas nacionales y extranjeras omisas y gobiernos cómplices de las consecuencias depredadoras que generan en territorios campesinos e indígenas, debido a su asociación con el narcotráfico y por la contaminación del agua y la tierra que provocan, además de las consecuencias perversas en la salud humana y el entorno natural en diversas regiones del país.

En la tercera y última sección, *Agua: contaminación y escases*, los 8 trabajos que la integran, analizan los conflictos socioterritoriales y luchas por la vida, en diversos estados del país. Se trata de investigaciones que estudian movimientos y conflictos sociales actuales en el campo mexicano, como son las luchas por la defensa del territorio y la defensa de la naturaleza, trabajos que abordan especialmente las disputas por el agua, y los problemas asociados del acceso, la escasez y la contaminación, no solo internos sino con empresas y con el Estado mismo que con la aprobación y aplicación de leyes y reglamentos, propician el despojo a los campesinos de su territorio en el que han trabajado y vivido por generaciones.

Volumen 3. *Vaivenes del Estado y la Sociedad Rural*, coordinado por: Francisco Herrera Tapia, Gladys Karina Sánchez Juárez, e Ignacio López Moreno, el texto está constituido por 12 capítulos, los autores abordan problemas derivados de la aplicación de las políticas públicas y reformas legislativas relacionadas con el campo, y con las instituciones de gobierno, la gobernabilidad, los acuerdos comunitarios y también los conflictos, son estudios de caso que evidencian estos procesos y las formas en que se complejizan o se resuelven en el medio rural.

Volumen 4. *Permanencias, resistencias y luchas por la vida*, coordinado por: Elisabeth A. Mager Hois, Miguel Ángel Paz Frayre y Carla Zamora Lomelí, integra 15 capítulos y está dividido en tres secciones, la primera denominada *Permanencia*, contiene 5 capítulos que intentan establecer como eje común

la lucha continua en las comunidades campesinas para continuar con la vida rural. La segunda, *Identidad y resistencia*, está compuesta por 4 capítulos que reflexionan sobre varios procesos de resistencia de la vida rural ante los cambios globales e internos en su propio proceso de vida, otros trabajos intentan encontrar aquellos elementos que generan y mantienen alguna forma de identidad, y la tercera sección, *Lucha por la vida*, contiene 6 trabajos que demuestran todas aquellas posibilidades que existen en el medio rural para sostenerse y mantenerse, generando diferentes formas y estrategias que los une en la continua lucha por vivir con pocas pretensiones y con difíciles perspectivas pero siempre encontrando alternativas.

Así, los trabajos que conforman estos cuatro volúmenes demuestran que muchos de los problemas señalados años atrás cuando la AMER se constituyó, tienen vigencia hoy con nuevos actores, elementos y aristas en la vida rural mexicana y en esa medida surgen nuevos desafíos y formas inéditas de resistir y de encontrar alternativas, lo cual es un aliciente tanto para los estudiosos del campo agrupados en la AMER como para las propias poblaciones que lo habitan.

Dolores Camacho Velázquez

Presidenta de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales 2017-2019.

Introducción Volúmen 4

Permanencias, Resistencias y Luchas por la Vida

El ámbito rural en un mundo neoliberal

Las concepciones del ámbito rural como espacio de producción y de reproducción social han transitado por un proceso histórico de configuración tanto en su estructura analítica como en el conjunto de elementos que se le asocian. Así, podemos mencionar desde las referencias que lo encasillan exclusivamente en la producción de alimentos, como un ente aislado y exclusivamente agrícola, hasta aquellas que consideran que esta actividad económica no le define, dado que, en todo caso, le caracterizan las pluriactividades y el pluriempleo (Posada, 1999). Con esto, lo que se busca señalar es el hecho concreto de que el espacio rural ha tenido un diálogo a la vez que un estrecho vínculo con lo urbano y sus dinámicas, por tanto, no es posible partir de una tajante división a un problema que ha de entenderse en función de su constitución.

Para Llambí Insua y Pérez Correa (2007), el predominio de la agricultura en la estructura productiva de una localidad o región y, unos rasgos culturales (valores, creencias y conductas) diferentes a los que caracterizan a la población de las grandes ciudades serían criterios a considerar para generar una definición operativa del espacio rural. Es importante señalar que una de las características que estaría presente en lo señalado es la posibilidad de correlación entre esos rasgos culturales y la estructura productiva. Por tanto, el elemento cultural sería un factor importante a considerar, no sólo para la definición sino para caracterizar a las dinámicas que de aquí se desprenden.

De este modo, al espacio rural se le ha definido dada su densidad poblacional (baja), sus actividades económicas (agro-silvo-pastoril), su infraestructura y, en gran medida, por su paisaje. A este concepto, se le asocia el de ruralidad, entendida como ese conjunto de elementos económicos, espaciales y territoriales

que marcan la pauta para hacer una distinción con los procesos que definen al ámbito de lo urbano. Así, la ruralidad es conceptualizada como un conjunto de procesos constitutivos (económicos, demográficos, territoriales, de movilidad), que dada su compleja interacción generan dinámicas y estructuras para marcar las pautas que definen el uso del espacio y las formas de la vida social que se han relacionado con la vida campesina (Cortés Samper, 2013).

Cabe apuntar que en nuestro país se ha relacionado a los pueblos indígenas de manera directa a la vida del campo, en gran medida debido a la sumisión histórica a la sociedad dominante que tiene su origen en los tiempos de la colonia. Ante esta realidad, han surgido movimientos de identificación y resistencia como una clara respuesta a complejos procesos de invisibilización, discriminación y exclusión; producto no sólo de factores históricos asociados a diferentes formas de dominación, sino que también se han vinculado con modelos socioeconómicos que se han generado a nivel nacional e internacional y que han influido de manera directa en el espacio rural.

Por tanto, la vida en este espacio no está exenta de dinámicas tanto internas como externas que en gran medida marcan sus pautas de configuración y constitución. Al interior, las dinámicas propias de su población, las formas de tenencia de la tierra, los tipos de organización social, los usos del espacio y del territorio, los canales y estrategias a través de las cuales circulan los bienes tanto materiales como simbólicos; entre las más significativas, estarán generando procesos y cambios particulares que están en constante relación con el conjunto de elementos externos que se agrupan entorno a modelos económicos de mundialización que influyen el espacio rural y sus formas de vida de manera determinante.

Así, el avance del modelo neoliberal a nivel mundial ha derivado en fuertes crisis económicas, políticas y sociales como manifestaciones sistémicas para resolver la vía de la acumulación de capital a través de la desposesión y el despojo (Harvey, 2005). En este contexto, los territorios rurales se ven amenazados ante los proyectos extractivos y la apropiación del territorio para incrementar las ganancias del capital, mientras se agudizan las condiciones de pobreza y marginación en el campo con el amparo del poder que se reestructura generando alianzas entre gobiernos locales y élites económicas (sea cual fuere el origen de sus ingresos).

Transformación de identidades

Los espacios rurales son el contexto en el que convergen numerosos procesos que apuntan a una acelerada transformación de las identidades, de la movilidad

de sujetos y grupos, de formas de producción y apropiación del espacio, así como de estrategias para definir y marcar las estructuras de relación entre quienes habitan lo que se ha denominado el ámbito de lo rural. De este modo, Grammont (2008), refiere el término de nuevas ruralidades, precisamente para hacer alusión a este conjunto de procesos que acarrearán un conjunto de cambios que traen aparejada una creciente diversificación económica y de flujos migratorios que incluyen a bienes y personas. En síntesis, es posible decir que las nuevas ruralidades significan una reducción de las actividades primarias en beneficio de las secundarias y las terciarias, así como una relación distinta entre el campo y la ciudad (Gómez Pellón, 2015).

Ahora bien, es importante señalar que las nuevas ruralidades constituyen una respuesta a procesos de índole general y, guardan estrecha relación con la globalización, aspecto que se fundamenta sobre cinco características: 1) El peso de la población rural con respecto a la urbana se caracteriza por una creciente urbanización que no necesariamente se acompaña de procesos claves de industrialización; 2) El espacio rural se compone de una población agraria económicamente activa que no tiene acceso a alternativas de trabajo bien remunerado con lo que se generan altos índices de pobreza y marginación; 3) Dado el escaso acceso a empleos bien remunerados la migración dentro del país de origen como al extranjero es una estrategia para la búsqueda de trabajo; 4) Se cuenta con patrones rurales de consumo claramente definidos; 5) Forma parte de espacios periurbanos en tensión directa con las grandes urbes (Grammont, 2008: 28-32)).

De este modo, ante la creciente globalización del mercado y la consolidación del neoliberalismo como ejes articuladores de las economías actuales, las poblaciones campesinas e indígenas son las más afectadas debido a que el trabajo en el campo se hace cada vez más difícil, por lo cual un creciente número de la población es obligado a migrar al país vecino para mantener a sus familias. Sin embargo, esta decisión implica muchos sacrificios, ante lo cual gran número de migrantes optan por regresar a su país.

Resistencias y luchas por la vida

Ante este panorama de crisis, también florecen las resistencias en distintas expresiones. Este libro muestra un espectro amplio de las luchas por la vida, investigando la raíz de los procesos en diversas latitudes. Así, se muestra la importancia de la identidad como elemento que articula la construcción social y política de las comunidades, la esperanza expresada en la solidaridad de

las mujeres que con un gesto construyen humanidad, la defensa del derecho a la vida desde la atención hospitalaria, la importancia del territorio como espacio de resistencia, desde el arraigo y la nostalgia pero también desde la defensa que corre desde Canadá hasta Oaxaca, o las manifestaciones de las mujeres que día a día resisten a un modelo patriarcal y violento. Esos son sólo algunos resplandores de lo que constituye este mosaico de trabajos que fueron presentados en el marco del 11° Congreso de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER) y que son una importante muestra de las marejadas rurales.

Tomando en cuenta esta problemática, el libro se divide en tres partes: la primera se refiere a la *Permanencia*, es decir a la diversidad de formas que caracterizan la vida en el campo con sus estructuras y esquemas, en relación directa con las permanencias propias de las culturas indígenas, mientras la segunda analiza la formación de la *Identidad y resistencia* frente a las amenazas del mundo externo con el objetivo de la supervivencia de las etnias. Finalmente, la última parte refleja la *Lucha por la vida*, sea a partir de las luchas de anti minería, por la transformación económica mediante un cambio estructural del trabajo en el campo y en la maquila si perder de vista las consecuencias sociales, culturales y económicas que esto conlleva. Las migraciones de diversa índole y la nostalgia por el regreso son un claro ejemplo de esto.

En realidad, es difícil separar los conceptos de permanencia, identidad y resistencia, así como la lucha por la vida, porque se encuentran entrelazados unos con los otros. Así, los problemas en el campo en la actualidad generan una mayor resistencia a los procesos de cambio que la mundialización exige, lo que provoca, a la vez, luchas por la vida.

Estructura del libro

Permanencias

Respecto al primer capítulo de *Permanencias* se puede observar que a pesar de las dificultades presentadas en este ámbito, los campesinos, en la mayoría indígenas, intentan superar las mismas con el objetivo de permanecer en su territorio, tal como lo muestra el artículo “**Lo instituido y lo instituyente de las culturas alimentarias. Los sistemas de producir, proveer y consumir en el desierto**” de la autora María Isabel Mora Ledesma. La clave de la supervivencia económica y cultural de los campesinos del desierto de San Luis Potosí se basa, según la autora, en la relación del *instituido* y del *instituyente*, es decir, se encuentra en función de las instituciones dadas y la capacidad de

cuestionar y definir sus propias normas. Como argumenta Mora Ledesma, la implementación de programas gubernamentales generan una dependencia del Estado y tiene como consecuencia un empobrecimiento alimentario de los campesinos. Por tal motivo, la *autonomía alimentaria* es un factor indispensable en la sobrevivencia y permanencia de un pueblo nómada del desierto, cuya economía se basa principalmente en el pastoreo de cabras que les ha permitido un sistema sustentable en función de un saber hacer relacionado con el manejo del ganado y del territorio a partir de las trashumancias. La desvaloración de estas actividades y la apropiación de tierra por agroindustrias tienen como resultado una disminución de los hatos de ganado y, consecuentemente, una migración a los mercados laborales como jornaleros que genera un abandono, sobre todo, de actividad pastoril. En las palabras de Mora Ledesma, la relación con el territorio es de suma importancia para las culturas alimentarias (*anclaje territorial*) (Muchnik en Torres y Larroa, 2012). De esta manera, el *saber hacer* de los pastores puede “potencializar la autonomía y generar redes de organización endógenas al mantener conocimientos compartidos y representaciones comunes que refuerzan la identidad y dan sentido”, como comenta la autora.

Ahora bien, la relación entre lo *instituido* e *instituyente* se encuentra en el artículo **“La puesta en duda de la institución, la alteridad y la autonomía en el *por ser* de nuestro hacer en el campo”** de Javier Maisterrena Zubirán que enfatiza el permanecer en el campo de tres familias. El autor pone en duda las normas de los comportamientos de los cabreros porque tienen su origen en las instituciones e interfieren en sus procesos organizativos. Así, el protagonismo de conducción social lo contempla como la “encarnación de la institución subjetiva interiorizada, parte de la dinámica vertical de dirigentes-ejecutantes de la sociedad heterónoma capitalista dominante. En este punto, Javier Maisterrena Zubirán se refiere a Castoriadis (2013), quien sitúa el fundamento filosófico de las instituciones en el planteamiento de Platón, denominado como ‘filosofía heredada’, “la cual propone un gobierno de expertos constituidos como un Estado que pretende su repetición autopoética autorizada y por ello se opone y niega a la democracia como régimen”. Según el autor, estas instituciones se entrelazan con significaciones imaginarias del capitalismo como idea de progreso. Así, los individuos fueron fabricados socialmente en el desierto dentro del contexto pastoril. Por lo tanto, según Maisterrena, todos comparten y coinciden con muchos aspectos en el contexto funcional de conjuntos e identidades de sobrevivencia histórico-social porque desde niños son específicamente socializados para su propia reproducción y supervivencia. Dicho proceso se refleja en la organización familiar y el

trabajo colectivo en unidades domésticas propias de las localidades o ejidos en el desierto potosino. Las normas de estos poblados son incuestionadas e incuestionables adoptadas de fuera, pero interiorizadas como propias, por lo cual aceptan pasivamente el despojo de los megaproyectos energéticos, agroindustriales y extractos mineros.

En comparación del instituido e instituyente, el artículo “**El buen vivir como alternativa al desarrollo**” de Clara Castillo, hace un balance sobre las distintas concepciones de desarrollo que han sido impuestas como parte de un capitalismo que se superpone sobre otras formas y concepciones de vida. La autora afirma que el buen vivir puede ser un proyecto político alternativo basado en el equilibrio y la armonía entre las sociedades y la naturaleza, a la vez hace un llamado hacia el reconocimiento de la diversidad cultural de los pueblos latinoamericanos para preservar sus conocimientos desde el respeto y la inclusión. Asimismo, se destaca la contraposición del *desarrollo* del mundo occidental y del *buen vivir* de los pueblos indígenas, desde lo cual surgen las nuevas dicotomías del desarrollo-subdesarrollo, del mundo avanzado-atrasado, superior-inferior, centro-periferia y civilizado-salvaje. Según la autora, el Buen Vivir es una categoría filosófica de la forma de vida de las etnias kichwa y ayumara de Ecuador y Bolivia que reestablece el equilibrio de la vida, desde la defensa de la naturaleza y de los conocimientos ancestrales; es una alternativa a la perspectiva occidental y significa una resistencia a los modelos desarrollistas y neoliberalistas con estrategias de organización social, ya que el desarrollo de los países centrales pone en riesgo todo equilibrio, excluye a los pueblos indígenas económica y socialmente, los despoja de sus tierras y los discrimina por su adscripción étnica. Para Clara Castillo, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes significa un reconocimiento del derecho colectivo que se refleja en las Constituciones de Bolivia, Ecuador y México, declarándolos como “Estados Plurinacionales”. Sin embargo, estas naciones siguen siendo muy pobres y carecen de servicios sociales de diferente índole.

Ahora bien, en el artículo **Introducción a las intervenciones de una contraloría antropológica para reducir la muerte materna en Oaxaca** de Pedro Yañez Moreno, hace un diagnóstico sobre la situación de la muerte materna en la entidad donde se encuentra que las condiciones de vulnerabilidad, discriminación y maltrato son problemáticas a las cuales se enfrentan las mujeres indígenas que viven un proceso de embarazo y se enfrentan a servicios de salud de mala calidad y excluyentes, lo cual incide en los riesgos para la muerte materna. La reducción de estos riesgos implica desde el autor, estrategias y

políticas de intervención que consideren por ejemplo, contar con un equipo médico capacitado en la atención de emergencias obstétricas, en el no rechazo de las mujeres indígenas embarazadas y la ministración de medicamentos, bajo la mirada de una contraloría antropológica que vigile la regulación sanitaria. El objetivo de este trabajo consiste en el análisis de estrategias y políticas de intervención de salud que impiden a la mujer gestante hacer uso del servicio. La investigación se apoya en datos estadísticos que aclaran el alto rango de muerte materna en este estado, debido a carencias estructurales que presentan las instituciones y que no avanzan en calidad por situaciones de desigualdad, exclusión y discriminación.

Para evitar el alto grado de muerte materna se debe buscar la causalidad y tomar las medidas respectivas, según Pedro Yañez. Por consiguiente, se hace necesaria la contraloría antropológica para observar la regulación sanitaria que se lleva a cabo en la integración de la Plataforma Social de los municipios que se consideran en riesgo. El grado de desigualdad, varía considerablemente entre regiones, en donde las tasas de mortalidad materna se elevan en población indígena. Por lo tanto, es necesario aplicar recursos asignados a los servicios de salud que cuentan con un alto índice de muerte materna en mujeres gestantes.

Para concluir, Yañez analiza las causas y los factores que inciden en la muerte materna con dos componentes: el problema de salud pública y el asunto de los derechos humanos, en donde especialmente mujeres indígenas son las más afectadas, encontrándose en una situación de violencia estructural.

La permanencia de las formas de vida asociadas al campo, en especial la de los indígenas de América Latina, están vinculadas tanto a factores económicos como a procesos culturales. Un ejemplo de lo anterior, lo encontramos en el artículo **Oratorios de familias indígenas mazahuas del estado de México** de Alejandro González González, Oscar Cuellar Saavedra y Teresa Bonilla Reyes, quienes consideran que la representación simbólica religiosa tiene un papel fundamental para la cohesión social y la identidad de las familias indígenas mazahuas, articuladas al etnoterritorio y resignificada por su relación con los ciclos agrícolas. En su trabajo, los autores analizan el caso desde la mirada del patrón familiar mesoamericano acentuando el análisis a partir de las prácticas religiosas que se tienen lugar en los oratorios familiares, donde se conjuga el sincretismo religioso y la cosmogonía indígena mazahua y se trasladan al territorio a través de marcas que delimitan el espacio a través de peregrinaciones y visitas a los cerros, cuevas o manantiales. Este elemento cultural se distingue por su reproducción social de base indígena como un conjunto de personas emparentadas y relacionadas por lazos de afinidad y de

consanguinidades que viven en la misma casa (Cuéllar y Muñiz, 1988, cit. por los autores). Al mismo tiempo, la organización de la vida social desde estas prácticas permite la expresión de sentimientos solidarios, rituales religiosos y compromisos recíprocos de lealtad.

En este caso, el territorio tiene suma importancia porque las entidades anímicas están ligadas al lugar; por lo cual se habla de etnoterritorios (Barabas, 2008), en donde los oratorios familiares marcan fronteras entre barrios o familias, según los autores. Así, los límites de la casa y el solar se enmarcan con cruces o con oratorios familiares o capillas mediante ofrendas enterradas en las cuatro esquinas y en el centro.

A raíz de la Reforma Constitucional de 1992, que obligó a los ejidatarios a nombrar a un solo heredero de los derechos a la tierra, surgieron varios cambios en las familias mazahuas, dejando un gran número de jóvenes sin tierra. Por tal motivo, como nos explican González, Cuellar y Bonilla, los hijos que no heredaron se establecieron en otros lugares del país y en Estados Unidos, lo que provocó una crisis del patrón familiar mesoamericano mazahua y un debilitamiento de las tradiciones. Por consiguiente, los oratorios mazahuas desempeñan una función cada día más relevante para los integrantes de las familias, “pues cumplen una función de vínculo o pivote entre los integrantes de la familia que se queda en la comunidad, con los hijos y familiares que trabajan y viven fuera de la misma”, “un vínculo del pasado sociocultural con el incierto presente, pero también, con la esperanza de un futuro mejor”.

Identidades y resistencias

El siguiente apartado denominado de *Identidades y resistencias* nos muestra la importancia de fortalecer procesos de identidad al interior de las etnias y resistir a las influencias ajenas para lograr la supervivencia económica y cultural de los pueblos. El artículo **Identidad y procesos de construcción sociopolítica en el ámbito rural: El caso de los Tohono O’otham de Sonora** de Miguel Angel Paz Frayre, en el cual se analiza la influencia de los procesos sociopolíticos en la configuración de la identidad étnica desde el estudio de caso de los tohono o’otham en Sonora. Para ello, expone los elementos para la generación de la identidad étnica tales como las formas organizativas, las estructuras de gobierno y las estrategias sociopolíticas en el contexto del espacio rural en el norte de México, cuyo dinamismo y transformación son constantes. De este modo, Paz Frayre enfatiza cómo la identidad es un proceso político vinculado a una serie de instituciones que se expresa desde la vida

cotidiana de un pueblo que se aferra al simbolismo y la autoreivindicación identitaria mirando al pasado para encontrarse, pero también es una práctica social, crucial para la negociación y la resignificación de un proceso histórico en un continuum entre pasado, presente y futuro.

El autor, interrelaciona la identidad con los procesos sociopolíticos para lograr un análisis dinámico de la misma, dado que esta no es un proceso autónomo, sino que surge a partir de la interacción entre un conjunto de elementos sociales y políticos que se caracterizan por un gran dinamismo y una constante transformación.

Debido a una reducción drástica de su territorio, los Tohono O'otham sufrieron un "proceso acelerado de extinción", es decir, una transformación de los marcadores étnicos "tradicionales" a través de migraciones, por lo cual los hablantes de lengua se han reducido considerablemente. Por consiguiente, se han configurado un conjunto de programas tendientes a "rescatar" la cultura y las tradiciones, reafirmando el pasado y proyectando en el futuro (Lisón Tolosana, 1997, cit. por el autor) porque la identidad se encuentra en constante construcción y significación, lo que denomina Le Goff (1991) como una *reconstrucción generativa* con la posibilidad de actualización y reactualización constante, según la interpretación de Miguel Angel Paz Frayre.

De este modo, cuando en 1876 se construyó la primer reservación Tohono O'otham en San Xavier, Az., y en 1916 se fundó la Papago Indian Reservation, actualmente conocida como Sells, los Tohono O'otham quedaron divididos por un conjunto de medidas de orden geopolítico, generando procesos de legitimación ante los "otros", en función de una memoria-genealogía promovida por la Tohono O'otham Nation ante la política de exterminio de Estados Unidos. El objetivo era reafirmarse mediante un proceso constante de negociación, de actualización y de resignificación, basada en un conjunto de prácticas sociales y de memoria histórica que se caracteriza por producir y reproducir las relaciones de poder, según el análisis del autor.

En este orden de ideas, el artículo titulado **Relación entre territorio e identidad en los kikapú de Kansas/Coah./Tex, y en los mohawk de Quebec** de Elisabeth A. Mager Hois, el territorio y la identidad son dos factores importantes para el análisis de los procesos de reconfiguración de los grupos indígenas, donde existen distintas concepciones territoriales para la visión occidental y la indígena. La autora, nos muestra la relación de estas dos dimensiones de manera comparativa para los kikapú de Kansas, los Coahuila/Texas, así como de los mohawk de Quebec, Canadá. Así, en el

primer caso se enfatizan las implicaciones de la asimilación cultural con el confinamiento de los kikapú a las reservas indígenas estadounidenses donde dependen de los recursos federales, lo que les ha llevado a la pérdida de su identidad al haber sido expulsados de su territorio, algunos de ellos transitan a través de la frontera entre Coahuila y Texas, particularmente han mantenido su resistencia cultural a través de la práctica de ceremonias ancestrales y la reproducción de sus formas de vida a través de la agricultura, la ganadería y la cacería, aunque se encuentra latente la amenaza de la instalación de un casino en dicha frontera.

Por su parte, los mohawk de Quebec en Canadá, tuvieron un interesante proceso de defensa del territorio hace varios años cuando se vieron amenazados cuando una compañía de Club de Golf planeaba derrumbar su bosque sagrado en donde desde su cosmovisión, habitan sus ancestros. Las formas de defensa territorial pasaron desde la reactivación de su ejército (*Warrior-Society*) hasta las manifestaciones a las cuales se sumaron aliados y lograron finalmente negociar el respeto a su territorio después de una larga lucha. En resumen, el trabajo de Mager demuestra la importancia del anclaje territorial como sustento de sus procesos identitarios para la reproducción de la vida social, pues de lo contrario, quedan subordinados a la sociedad dominante y se impone una asimilación cultural que implica el riesgo de perder su identidad.

Desde esta perspectiva, el territorio se caracteriza por sus limitaciones geográficas y étnicas, vinculadas con el espacio social y de poder. Sin embargo, para las tribus norteamericanas no existían estos límites porque en la mayoría eran cazadores y recolectores que se movían en función de sus prácticas económicas y su estructura de poder no era jerárquica. Además, la tierra era un regalo del Gran Espíritu que no se podía considerar como una propiedad. En la actualidad se observa una mayor movilidad, debido a la intercomunicación entre los diferentes pueblos que, a *grosso modo* surge por intereses materiales. Por este motivo, el arraigo étnico se diluye, lo que afecta la identidad de los pueblos, si no existe una consciencia étnica que es capaz de buscar un camino propio.

Una reflexión similar, se encuentra en la lucha por la autonomía, tratado en el artículo **Resistencia y autonomía indígena. Viejos andares, nuevos caminos** de Víctor Leonel Juan Martínez, en donde se da cuenta de algunos de los caminos que han abierto desde hace veinticinco años los pueblos indígenas para resistir los embates de la agenda neoliberal, reivindicar su autonomía y, generar nuevas formas de participación y representación política para enfrentar

sus tensiones internas, en particular a partir del reconocimiento del derecho a la libre autodeterminación y en un contexto donde la resistencia indígena define distintos matices, es decir, no se aglutina en una sola iniciativa política. Así, el autor ofrece un análisis particular de casos como el de Cherán en Michoacán y la institucionalización de la autonomía comunitaria para registrarse a través de sus usos y costumbres dejando fuera a los partidos políticos, lo mismo que el caso de Oxchuc en Chiapas; además, presenta el proceso de resistencia de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias–Policía Comunitaria en el estado de Guerrero, y del Ejido Guarijíos-Burapaco, Mesa Colorada y de la Colonia Makurawi, San Bernardo, del municipio de Álamos, Sonora; donde después de una larga lucha el gobierno reconoció el autogobierno indígena con los gobernadores tradicionales.

Un caso que no podría quedar fuera de este recorrido es el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y la autonomía de facto en Chiapas, que implica consolidar nuevas prácticas culturales y la generación de conocimiento alternativo a la lógica capitalista. Juan Martínez reflexiona sobre los conflictos que ocurren en el ejercicio de la autonomía en Oaxaca identificando que en los distintos espacios tiene lugar el conflicto por la administración de recursos federales y termina con una invitación para pensar en la recomposición de los distintos procesos comunitarios en su lucha por defenderse frente a contextos de inseguridad, violencia y crimen organizado o para enfrentar el avance del extractivismo en sus territorios, a través de la reivindicación de su libre autodeterminación y del derecho a la consulta libre e informada a los pueblos indígenas, en una búsqueda de alternativas para plantear su propio camino.

Según el autor, antes y después de la reforma al artículo 2^a constitucional del 2001, se registran avances sustanciales, pero también retrocesos, olvidos y obstáculos normativos. Por consiguiente, es de suma importancia, nos comenta Juan Martínez, reivindicar su autonomía y generar formas de participación y representación política para enfrentar sus tensiones internas y construir alternativas para el desarrollo propio.

Ahora bien, en el artículo **La resistencia cotidiana de las mujeres en el Bingú** de Rodrigo Isaías Peralta Vélez y Andrea Gisele Touceda Vaccaro, se da cuenta del contexto de desigualdad, discriminación y violencia entre géneros y se ejerce la verticalidad de las relaciones de poder subsumiendo el papel de las mujeres en la comunidad *Hñähñü* del Bingú en Cardonal, Hidalgo. De esta manera, los autores señalan la importancia de la feminización de la comunidad a causa de la migración de los hombres, lo que ha reconfigurado

las desigualdades de género profundizando la problemática, nos muestran que ante todo ejercicio de poder siempre se encuentran las expresiones de resistencia incluso en los detalles más simbólicos, tal como lo van presentando a través de distintos testimonios de mujeres que refieren sus estrategias en la relación con los hombres desde el nivel de la esfera privada en el ámbito familiar hasta la reproducción de la vida comunitaria en lo público. En suma, su trabajo es un valioso aporte para comprender que la resistencia de las mujeres rurales se encuentra en la práctica cotidiana en la búsqueda por cambiar las desigualdades de género.

Según los autores, el origen de la resistencia de las mujeres a la dominación masculina reside en la desigualdad de género y desprecio de las labores domésticas. Debido a las migraciones de los hombres, las mujeres retoman el rol de sus esposos en el aspecto educativo y en las labores diarias. Por consiguiente, aprovechan las posibilidades para educar a sus hijos en forma diferente para eliminar las desigualdades entre los géneros, así como entre suegra y nuera. Sin embargo, en el ámbito político, es decir, en las asambleas de la comunidad no se les permite tomar decisiones, porque sólo se les concede un papel subordinado, por ejemplo como “suplentes”; por esta razón, las mujeres del Bingú aplican formas de resistencias para lograr cierta participación y voz en su comunidad.

Luchas por la vida

La asimetría de poder también se refleja en la explotación de minas en la región de campesinos e indígenas, en donde el poder del Estado decide sobre la tierra de las minorías. Como respuesta de esta violación ambiental emergen luchas como la que se ha venido dando en contra de la minería en el municipio de Capulálpam de Méndez, Oaxaca. Pero también surgen migraciones nacionales e internacionales, resultado de una política neoliberal. El siguiente eje del libro aborda las *Luchas por la vida*, en donde se refleja una mayor conciencia respecto a esta política, se analiza de la misma manera la necesidad de migrar para la supervivencia de una gran cantidad de familias. Así, el primer artículo de este apartado, intitulado **El proceso de lucha anti minería en Capulálpam de Méndez, Oaxaca** de Javier Lugo y Daniela Carrasco nos muestran la lucha anti minería en el estado de Oaxaca, nos presentan los resultados de una investigación basada en un enfoque de retrospectiva relacional para indagar acerca de los antecedentes de la lucha contra la minería en el territorio oaxaqueño, encontrando referentes del conflicto minero en correlación con las estrategias

organizativas para el manejo forestal comunitario que tuvieron lugar desde la década de 1980 y que se fortaleció con la creciente capitalización humana de personas que migraron para formarse como profesionistas a otras entidades y a su regreso se sumaron a los procesos de apropiación territorial. El recorrido de los autores para estudiar la resistencia, hace énfasis en el análisis de la minería y el extractivismo contemporáneo que ha generado nuevos actores, para enfatizar el papel de la comunidad indígena zapoteca a lo largo de la historia de la región, en particular desde el establecimiento en el siglo XIX de la mina a cielo abierto Natividad, la cual se encuentra actualmente bajo la administración de una empresa canadiense y planea reactivar su producción.

Sin embargo no es la única lucha, sino que esta comprende también conflictos forestales y migración de jóvenes. Respecto a la explotación minera, los autores hacen un recorrido histórico que nos evidencia un desarrollo minero en las diferentes épocas presidenciales. La primera durante el sexenio de Miguel de Madrid se concentra en la puesta en marcha de incentivos fiscales a la inversión privada, la segunda en el sexenio de Carlos Salinas generó una ola de privatizaciones de las empresas mineras nacionales y la tercera benefició con diversas reformas legislativas a las compañías mineras extranjeras para que gocen de un margen de maniobra excepcional para realizar explotación de minerales bajo modelos de alta productividad y riesgo ambiental. En función de estos hechos, se registraron manifestaciones de lucha anti minería porque no sólo se contaba con proyectos en fase de producción, sino también proyectos en fase de exploración que significan, a la vez, una amenaza. En este contexto, los autores destacan el predominio de la inversión canadiense en los proyectos mineros en México y, en especial, en Oaxaca, por ejemplo en Capulálpam de Méndez, una comunidad indígena zapoteca en la Sierra Juárez. Aunque hubo extracciones de minerales desde la colonia, se agravó la situación en 1995 cuando llegaron algunos ingenieros a plantear un proyecto minero que implicaba una explotación a cielo abierto con la que se pondrían en riesgo las fuentes abastecedoras de agua potable. Cuando llegó en 2002 la empresa canadiense Continuum Resources Ltd a Capulálpam con una concesión de 54 mil hectáreas por parte del gobierno, los comuneros se pusieron en alerta, sobre todo, porque el proyecto se llevaría a cabo a cielo abierto.

En 2006, después de un fuerte conflicto anti minería con apoyo de protesta social y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente, la mina fue clausurada temporalmente por autoridades federales. Sin embargo, no se solucionó el problema, según Lugo y Carrasco porque sigue latente la intención de reactivar la producción

minera. Este conflicto se debe analizar en combinación de la explotación forestal industrial y el proceso social migratorio, según los autores.

La lucha por la vida se presenta también en Mazatecocho, Tlaxcala, cuando surgió un proceso de transformación económica en esta comunidad de una población principalmente nahua. El artículo **Del campo a la maquila. La transformación económica en una comunidad del sur del estado de Tlaxcala en el contexto de la globalización** de Marco Antonio Montiel Torres, expone los cambios ocurridos en la localidad a partir de las transformaciones de sus actividades productivas, donde se pasó de la agricultura de subsistencia a la producción de manufacturas textiles, primero con el trabajo asalariado en la industria textil y, después de crisis económica, con la confección en talleres medianos. A la par, se muestra la emergencia de dos nuevos actores sociales, los obreros textiles y los comerciantes, su trabajo se vincula a la demanda del mercado global, ya sea en empresas trasnacionales de ropa o para el consumo en mercados regionales al cual tienen acceso los comerciantes. Una de las hipótesis del autor es que estas transformaciones se encuentran inscritas en la dinámica de crecimiento urbano de la metrópolis, en este caso la ciudad de Puebla, que por su cercanía y relación, impactó en la dinámica de la comunidad tlaxcalteca. El trabajo de Montiel es una clara muestra de las transformaciones en el campo mexicano y de una población que se adapta para sobrevivir en contextos adversos.

Así mismo, el autor nos muestra la lucha de sobrevivencia económica de los habitantes de esta comunidad en tres etapas: el abandono de actividades agrícolas debido al bajo rendimiento en la producción; la consolidación de la industria textil como una alternativa laboral y el despido masivo de obreros especializados en la industria, provocado por la crisis económica mundial en la década de 1980. Este desempleo en las fábricas generó una nueva búsqueda de trabajo y la instalación de talleres de manufactura familiar. La globalización del mercado y falta de competitividad en el sector textil obligó a los habitantes de esta comunidad trabajar para la maquila textil, ensamblando las prendas de vestir en talleres domiciliarios y, de esta manera, garantizar la supervivencia.

Como nos comenta el autor, dicha transformación laboral se debe entender también desde la perspectiva de la urbanización del campo o de un escenario rural-urbano, en donde Mazatecocho se encuentra inmersa en una zona manufactura textil de la región Puebla-Tlaxcala. Por otra parte, los ingresos económicos por concepto de la comercialización han permitido a los comerciantes de ropa retomar las actividades agrícolas mediante la compra de

terrenos de cultivo. Por lo tanto, “la globalización no ha logrado dislocar la conexión entre las prácticas campesinas ancestrales de la producción agrícola y de la vida cotidiana de las familias, en las palabras de Montiel.

En otros casos la globalización del mercado obliga a migrar a jornaleros indígenas para garantizar su sobrevivencia. El artículo **Intermediarios laborales tradicionales. Jornaleros agrícolas choles y tseltales en el circuito migratorio Chiapas-Sonora** de Oscar Sánchez Carrillo, nos muestra el problema de supervivencia en el campo, en especial en los jornaleros indígenas choles y tseltales de Chiapas, debido a la baja productividad agrícola, empleos estables y salarios bien remunerados. Por esta razón, se ven forzados a migrar para trabajar como jornaleros agrícolas regionales, sea en espacios cercanos a su hogar o en los campos agro-industriales del noroeste de México.

Los *intermediarios laborales tradicionales* funcionan como nuevos actores sociales -muchas veces originarios de los lugares- que contratan en forma oral a centenares de jóvenes y los transportan hacia los campos de cultivos, ofreciéndoles una alternativa y un futuro “aceptable” durante una estancia prolongada en las empresas agrícolas del noroeste del país. Para Oscar Sánchez, el rol de los intermediarios laborales tradicionales, enganchadores o *brokers* culturales consiste en conseguir mano de obra barata para la agro-industria y el capital sin tomar en cuenta la violación de derechos laborales, impidiendo la organización, autonomía y toma de conciencia de los trabajadores agrícolas.

En el siguiente artículo, intitulado **Las Patronas, un modelo de solidaridad: Agencia y redes sociales** de Aurea Libia Montes Flores, presenta el caso del colectivo de mujeres “Las Patronas”, ubicado en Amatlán de los Reyes, Veracruz, que se articula como respuesta inmediata de un grupo de personas que ofrecen alimentos desde hace más de veinte años para los más de quinientos migrantes centroamericanos que pasan diariamente por el lugar a bordo del tren llamado “La Bestia”. La autora enfatiza el valor de la solidaridad como un factor que tiene la posibilidad de generar cambios y potenciar su capacidad de agencia, además de identificar cómo el establecimiento de redes sociales donde la empatía constituye una clave importante, toda vez que las mujeres organizadas en el colectivo no solamente apoyan a los migrantes sino también a sus vecinos y otras personas que se acercan a ellas para ayudarles a resolver distintas problemáticas. El caso de “Las Patronas”, constituye sin duda uno de los referentes de esperanza a través de la organización puntual que vale la pena retomar en medio de la compleja realidad mexicana que se caracteriza por la violencia, la inseguridad y la corrupción. En la ayuda de

las Patronas para estos migrantes encontramos varias formas de solidaridad: en forma individual, grupal o institucional.

El mantenimiento de este modelo consiste en la construcción de redes sociales. Según la autora, el trabajo de las Patronas es indispensable en un ambiente de inseguridad y violencia que experimentan los migrantes durante su trayecto por México, sobre todo por su estatus de ilegales en dicho país, lo que los hace vulnerables a diversos riesgos, como los asaltos, extorsiones, violaciones, secuestros, víctimas de la trata de personas e incluso la muerte. Las 14 patronas del municipio de Amatlán de los Reyes juegan un papel importante en este clima de violencia al proporcionar comida a los migrantes y, si es necesario, también alojamiento y apoyo en diversos problemas. Además, tratan a los migrantes que llegan en la “Bestia” como amigos. En este contexto, la autora se refiere a la cita de Martínez, en donde “la solidaridad es una actitud moral y social y una virtud. No un sentimiento superficial por los males de las personas, sino que es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común” (Martínez, 2004: 48, cit. por Montes). La autora ubica este comportamiento en la relación horizontal, en donde se busca el bien común.

Según la autora, las patronas ayudan en una forma altruista a los necesitados, en este caso a los migrantes centroamericanos porque ven en ellos a sus hermanos o hijos. Ellas llevan a cabo un trabajo humanitario sin una afiliación gubernamental o de una asociación civil o ONG, por lo cual no reciben un pago monetario para realizar su labor. Sin embargo, su labor humanitaria se ha extendido internacionalmente mediante redes sociales al ser un modelo de solidaridad. Según la autora, “la labor de Las Patronas ha sido más humanitaria y efectiva que cualquier política por parte del estado y han logrado conjuntar distintas tácticas que incluyen aspectos económicos, políticos y emotivos para enfrentar las estrategias anti inmigratorias del Estado Mexicano”.

En el artículo ¿Qué sabemos sobre los migrantes del retorno? Escenarios migratorios según la encuesta Nacional de Ocupación y Empleo 2010-2014 de Julio Santiago Hernández, recibimos un panorama estadístico acerca del problema del regreso o retorno de los migrantes a sus países de origen que nos permite una orientación respecto a su integración al mercado laboral. Según el autor, los migrantes del retorno encuentran pocas oportunidades en el mercado de trabajo formal, por lo cual los lleva a la incorporación al sector informal de la economía, sobre todo, por contar con escasos recursos económicos. Basándose en la información de la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE) de 2010 a 2016, Julio Hernández observa que en la primera década del siglo XXI la migración tendió a reducirse de manera considerable,

en contraste el retorno de los migrantes a sus países de origen se incrementó, debido a la crisis mundial de 2008, la contracción del mercado laboral y la agudización de la política de contención de la migración indocumentada en Estados Unidos. Según Flores (2014, cit. por el autor) existe una tendencia a retornar al país de manera definitiva de Estados Unidos, debido a la recesión financiera y económica de los mercados globales“. Según el análisis llevado a cabo por el autor, el retorno de los migrantes se ha reducido a la mitad, de 30 a 14 entradas por cada diez mil residentes habituales, de los años 2010 a 2014. Según ENOE, la población que retorna en mayor proporción a localidades urbanas son jóvenes en edad productiva con bajos niveles de escolaridad; por lo tanto, consiguen empleos en el sector más precario, concluye el autor.

El siguiente artículo **De la Comunidad al Condado y de regreso: la experiencia migratoria en la Sierra Norte de Puebla** de Jesus Desidério, Serafín García y Altamirano Méndez, se basa en una encuesta aplicada a 291 personas que migraron a los Estados Unidos y que regresaron a sus lugares de origen en doce municipios de la Sierra Norte de Puebla. A partir de su análisis, señalan la importancia de la lengua, los usos y costumbres y la cultura como elementos de soporte para mantenerse en los condados estadounidenses a los cuales llegaron a trabajar y al mismo tiempo, son factores que sustentan su retorno a lo que denominan como espacio ecológico. De esta manera, señalan que los trabajadores migrantes reproducen sus tradiciones y costumbres en los lugares de destino como una estrategia para adaptarse a nuevos entornos.

Los autores nos muestran las experiencias del retorno de la migración en un ejemplo concreto, los municipios de Pahuatlán, Amixtlán y Huehuetla de la Sierra Norte de Puebla. Según los autores, dichas experiencias se vuelven esenciales, dado que la comunidad de origen es igualmente el lugar de las resistencia y contendedor del patrimonio biocultural de las personas migrantes“ (refiriéndose a Lefebvre, 1981), en donde radican sus herencias recibidas por los saberes tradicionales. Según los autores, la identidad juega un papel importante en los procesos de resistencia, permanencia y lucha por mejores condiciones de la vida, así como para la reinserción y reintegración comunitaria. En este sentido, el método dialéctico a la discusión significa reapropiarse del espacio, de las prácticas y revalorar los recursos materiales y simbólicas, identitarios y territoriales en sus lugares de origen. La reinserción provoca una re-funcionalidad del capital adquirido a lo largo de su vida y en su trayectoria migratoria durante el proceso de lo global a lo local, de lo local a la localización y a la particularidad del lugar, como mencionan los autores. Ven

en la nueva ruralidad, relacionada con la dinámica del retorno migratorio, un elemento significativo para el sujeto político que se reapropia de su territorio y se fortalece con la identidad territorial. Por lo tanto, algunos regresados se vuelven líderes comunitarios y agentes tomadores de decisiones. Además, a través de la experiencia migratoria surgen nuevas formas de relacionarse con el medio ecológico y las competencias tecnológicas para el manejo productivo de cultivos, entre otras. Como resultado de la investigación del campo, los autores llegan a la conclusión que los migrantes, a pesar de la experiencia migratoria, mantienen sus tradiciones y costumbres y desarrollan la capacidad de adaptarse a entornos nuevos y conservar su lengua indígena. Incluso su conocimiento y sabiduría les permite reinsertarse en sus comunidades sin ser rechazados.

En el último artículo nos enteramos del factor principal que motiva a los migrantes a retornar a sus lugares de origen, Jesús Gil Méndez en su artículo: **La nostalgia hacia el campo y sus actividades como elementos ligados con la decisión de retornar**, nos presenta una perspectiva original para el análisis de la migración a partir del estudio de la subjetividad de las emociones como la nostalgia y el apego en el caso concreto de los jóvenes y adultos originarios de Michoacán quienes vivieron la experiencia migratoria hacia Estados Unidos, permitiendo entender el vínculo de estas prácticas con las actividades productivas locales que se presentan como una añoranza para volver a la tierra en los sueños y los planes para retornar, todo basado en la aplicación metodológica de la etnografía multilocal.

El autor enfatiza que a partir de estas dimensiones, se configura una identidad cultural en donde tiene lugar el sentido de pertenencia y se fortalecen los lazos sociales, afectivos y emocionales a través de las redes que los migrantes construyen en los lugares de llegada con base en el parentesco y el paisanaje, lo que a su vez, permite reproducir las fiestas como espacio de encuentro y celebración de la identidad, creando, como indica el autor, “un ambiente propio en un lugar extraño” y que permite la coexistencia de las prácticas socioculturales redefiniendo el espacio urbano.

Según Gil Méndez, a parte de los aspectos económicos, las dimensiones socioculturales, como el apego y la nostalgia, son de suma importancia en el retorno de los migrantes. Considerando los lugares de destino en las ciudades de Pomona, California, y Houston, Texas, los migrantes crean un campo binacional sin perder sus vínculos con su lugar natal, sostienen y reavivan los intensos intercambios de comunicación entre los lugares de origen y de destino en forma de una migración transnacional, en donde el “nosotros“

consolida las redes sociales, según el autor. En este contexto, la pertenencia a la comunidad es primordial, sobre todo, cuando los migrantes experimentan violencia y racismo en el lugar del destino, es entonces, cuando surge un acto de reafirmación cultural de resistencia ante los estereotipos, y es cuando la nostalgia refuerza su identidad a través de redes sociales, según el autor. Existe una diferencia de motivos de retorno en las diferentes generaciones. Mientras los jubilados regresan por nostalgia, los jóvenes por ser deportados por falta de documentos, entre otros, pero con la esperanza de regresar algún día. Sin embargo el campo y la agricultura con sus tradiciones son los factores principales de su nostalgia, pero no se inclinan a la asimilación cultural al país de destino.

Bibliografía

- Castoriadis, Cornelius (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets.
- Cortés Samper, C. (2012). *Estrategias de desarrollo rural en la UE: Definición de espacio rural, ruralidad y desarrollo rural*. España: Universidad de Alicante.
- Cuéllar, O. y Muñiz, Patricia (1988). “Ciclo de desarrollo, composición de parentesco y carga demográfica familiar. Un estudio de caso”, Universidad Iberoamericana. Serie Documentos, Programa de Investigación y Capacitación en Población y Desarrollo, convenio UIA y Fondo de Población de las Naciones Unidas (MEX/87/PO1).
- Flores R., G. M. (2014). *Retorno de trabajadores mexicanos calificados de Estados Unidos: entre el auge y la crisis económica (1995-2000 y 2005-2010)*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Estudios de Población, Tijuana, B. C. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Gómez Pellón, E. (2015). “Aspectos teóricos de las nuevas ruralidades latinoamericanas”. *Gazeta de Antropología*, 31(1), 34-52.
- Grammont, H. (2008). “El concepto de nueva ruralidad”. En: Pérez, E. (ed.). *La nueva ruralidad en América Latina* (pp. 23-43). Colombia: Universidad Javeriana.
- Harvey, D. (2005), *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires: CLACSO (En línea), disponible en: <https://www.clacso.org.ar/> (Consultado el día 25 de septiembre de 2018).

- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. España, Paidós.
- Llambí Usua, L., y Pérez Correa, E. (2007). “Nuevas ruralidades y viejos campesinismos. Agenda para una nueva sociología rural latinoamericana”. *Cuadernos Des, Rural, Bogotá*, 4(59), 37-61.
- Posada, M. (1999). “El espacio rural entre la producción y el consumo. Algunas referencias para el caso argentino”. *EURE*, 25(75), 101-119.
- Torres Salcido, Gerardo y Larroa Torres, Rosa María (coords.) (2012). *Sistemas agroalimentarios localizados. Identidad territorial, construcción de capital social e instituciones*. México: UNAM.

ELISABETH A. MAGER HOIS
MIGUEL ANGEL PAZ FRAYRE
CARLA ZAMORA LOMELI

Primera Sección

Permanencias

Lo instituido y lo instituyente de las culturas alimentarias. Los sistemas de producir, proveer y consumir en el desierto¹

MARÍA ISABEL MORA LEDESMA²

Resumen

La política productiva actual del agro mexicano más que propiciar la producción de alimentos para el consumo interno, la ha frenado en favor de las empresas agroindustriales y la exportación de los productos básicos. Esto se ha traducido en un aumento de la pobreza alimentaria prácticamente en todas las regiones de país. Cada vez se depende más de alimentos basados en productos de alto costo y deficiencias nutricionales que ponen en riesgo y están afectando la salud de la población. El objetivo de este escrito parte de la pregunta ¿Qué factores determinan el cambio en los patrones alimentarios y porqué se ha dejado de producir los productos básicos de la alimentación de las poblaciones rurales? El estudio se sitúa en la zona del altiplano de San Luis Potosí, en la región del desierto, donde se intenta mostrar el sistema productivo alimentario de las culturas del desierto: su riesgo y sus resistencias. El análisis se hace a partir del concepto *autonomía alimentaria*, entendida como la capacidad libre de los sujetos del *hacer* y un por *hacer* (C. Castoriadis, 2013) de su sistema alimentario, basado en sus propias normas. Se describen los sistemas

¹ Este artículo es parte de avances de investigación del proyecto Sistema pastoril, conocimientos locales e identidad territorial. Alternativa alimentaria para el desarrollo regional en el desierto, apoyado por Ciencia-Básica CONACYT.

² Profesora – investigadora El Colegio de San Luis. Correo electrónico: imora@colsan.edu.mx

productivos de estas sociedades practicantes de un nomadismo, regido por el ciclo anual climático. Así, la caza - recolección, la escaza agricultura y el pastoreo constituyen su subsistencia básica. Por lo que la articulación de estos tres sistemas productivos supone resistencias para la permanencia de su *saber hacer* alimentario que hemos denominado “sistema pastoril”, por ser el pastoreo el eje articulador de la cultura alimentaria de estas poblaciones.

Introducción

Uno de los objetos principales de la antropología es el estudio de la organización social la cual alude a la regulación del orden social (Radcliffe-Brown, 1974) Este orden se establece a partir de normar todas las actividades que realizan los miembros de una determinada sociedad en la ejecución de relaciones, papeles y roles sociales. Todas estas regulaciones se llevan a cabo en un marco de reglas y sanciones establecidos por las instituciones. Así, los antropólogos británicos (Ídem) encontraron los fundamentos del orden en aquellas unidades y subunidades (clanes, linajes, tribus, pueblos, etc.) que permitían la estabilidad y el cambio ordenado de una sociedad y que les impedían caer en el caos. La preocupación central de cómo se construye el orden social se mantiene vigente hasta nuestros días y constituye uno de los puntos nodales del conocimiento antropológico. De ahí que el estudio de las instituciones sociales, dígame la familia y el parentesco, los sistemas religiosos, políticos, educativos, económicos, y los de sexo-género, funcionan como “ordenadores” de la sociedad. Por lo que consideramos que es obligado a considerar a las instituciones como eje de análisis para el análisis de los problemas contemporáneos. Son las instituciones las que instauran las normas de conducta establecidas para una forma particular de vida social, reconocida y legitimizadas por el grupo social. Por las normas se regulan las conductas que constituyen la maquinaria mediante la cual una sociedad mantiene su existencia y continuidad. Por lo que el estudio de las instituciones requiere que se aborden en su dimensión política e ideológica que permita problematizar las estructuras organizativas de un sistema cultural específico. El enfoque centrado en los sujetos permite observar las estrategias y mecanismos que se construyen culturalmente y que cuestionan y redefinen constantemente las instituciones sociales que lo determinan. De esta manera la organización social debe ser vista como un fenómeno dinámico y cambiante que cuestiona el orden establecido a través de la interacción y reflexibilidad de los sujetos y grupos sociales.

Para este análisis retomamos los planteamientos de Cornelius Castoriadis para el estudio de los sistemas y culturas alimentarias en el desierto, tomando

como caso de estudio el altiplano potosino. El análisis se aborda a partir de los conceptos de *autonomía*, entendida como el hacer y un por hacer de los sujetos; *lo instituido*, que se explica a partir de las instituciones dadas y sus normas y *el instituyente*, cuando los sujetos son capaces de cuestionar, lo dado, y definir sus propias normas (C.Castoriadis, 2013)

El planteamiento anterior lo retomamos para el análisis de los sistemas alimentarios locales. Partimos de que las comunidades y poblaciones rurales sostienen sus costumbres alimentarias que les ha permitido su sobrevivencia, a pesar de los embates de la producción agroempresarial, los monocultivos intensivos, la venta y abandono de la tierra, la desaparición de la pequeña producción, el derecho y uso de su territorio, entre otras. Si bien, son varios los organismos internacionales que recomiendan el derecho de los pueblos para definir sus propias políticas productivas y de consumo, no existe, a la fecha, ningún procedimiento que obligue a cumplirlas. Caso de ello es la *Declaración de Roma* sobre la Soberanía Alimentaria que señala:

El derecho de los pueblos comunidades y países a definir sus propias políticas agrícolas, pastoriles, laborales, de pesca, alimentarias y agrarias que sean ecológica, social, económica y culturalmente apropiadas a sus circunstancias exclusivas. Esto incluye el derecho a la alimentación y a la producción de alimentos, lo que significa que todos los pueblos tienen el derecho de tener alimentos y recursos para la producción de alimentos seguros, nutritivos y culturalmente apropiados, así como la capacidad de mantenerse a sí mismos y a sus sociedades. (Declaración de Roma, del Foro ONG/OSC para la Soberanía Alimentaria de junio de 2002).

Como se observa en dicha declaratoria el planteamiento fundamental es la autodefinición y creación de los pueblos y comunidades de sus propias normas y la sostenibilidad de sus sistemas productivos. Contraria a esta recomendación, observamos que las políticas y apoyos gubernamentales están cada vez más presentes en las familias del campo, a través de los 236 programas de apoyos sociales que generan, cada vez más, la dependencia del estado, sin lograr, hasta ahora, la disminución de la pobreza en el campo. Por lo que consideramos pertinente que retomar el concepto autonomía alimentaria, desde la perspectiva, del saber hacer de los sujetos, puede aportar a la discusión sobre la problemática de la dependencia alimentaria en las zonas rurales del país.

1. La institución del consumo alimentario

De acuerdo a Castoriadis el individuo autónomo es quien posee los fundamentos necesarios para expresar con certeza sus deseos, es aquel que elabora su propio

discurso en lugar de hacer suyo el discurso de otro. (2013: 166) Por lo que la autonomía como la define este autor es un hacer lúcido reflexivo y deliberativo que remite a la relación del sujeto con el otro y con los demás, así una sociedad autónoma revela un dinamismo constante en un *hacer* y un *por hacer*. En este punto Castoriadis señala que para ser autónomos los sujetos interpelan a las normas que imponen las instituciones. En este proceso donde los sujetos construyen sus propias normas y con ello eliminan la alienación en la medida que reflexionan sobre sus propias instituciones que a la vez son susceptibles de ser modificables por los intereses de los mismos sujetos. Para Castoriadis la alienación y la heteronomía social aparece como *instituida* condicionada por las instituciones (2013:173) y la relación de éstos con las instituciones se presenta como un doble sentido inverso; instituido-instituyente. Para este autor las instituciones parecen autonomizarse, en su supervivencia y en sus efectos, su función, sus fines y sus razones de ser. No obstante, las evidencias se invierten, es decir lo que debía ser visto al comienzo como un conjunto de instituciones al servicio de la sociedad, se convierten en una sociedad al servicio de las instituciones.

Desde esta perspectiva se puede ver como los sujetos campesinos en México han estado regidos por la normativa de las instituciones, sobre todo gubernamentales, mediante las formas de tenencia de la tierra y sus modificaciones³ la implementación de la enorme maquinaria de “apoyos” al campo, Procampo, Progresá, Pal sin hambre, Despensas DIF, desayunos escolares⁴ entre otro, que los somete a una serie de requisitos obligados, relacionado con su cuerpo, la familia y el trabajo, implementándoles: que comer, que peso tener, chequeo médico obligatorio, hacer ejercicio, como cuidar a los hijos, como “deben” cuidar el ganado, cuando y como sembrar, como organizarse, y que en caso de no seguir estas indicaciones serán sujetos a sanciones, que en este caso, implica retirarles el apoyo económico. Estos programas, como ya se ha demostrado, son aplicados en situaciones descontextualizadas que más que ayudar generan contradicciones en las propias formas de vida de los campesinos, contribuyendo a la separación, desorganización y conflictos entre familias con resultados de mayor marginación y pobreza.

La alienación o heteronomía instituyente, a la cual están sometidos gran parte de la población rural del país, los fuerza a aceptarlas por las escasas condiciones sociales en que viven ante la carencia de centros educativos, de

³ No se les consultó sobre la modificación al artículo 27 de la constitución en 1992, que modifica la propiedad social de la tierra a partir del Programa de Certificación de los Derechos Ejidales (PROCEDE).

⁴ De los cuales reciben un promedio de \$800 bimestrales.

salud, de recreación, de fuentes laborales, de infraestructura en el campo, no acceso al mercado; aunado a las condiciones naturales como sequías, inundaciones, etc. conlleva a una visión de futuro repetitiva y con muy pocas posibilidades de proyecto de vida en gran parte de las estas poblaciones que se ven obligadas a la migración o emplearse en trabajos precarios como única alternativa de vida. La paradoja es que la mayor parte de los campesinos mantienen sistemas productivos y de trabajo que les ha permitido su sobrevivencia, quizá como resistencias, apego a la tierra o como única alternativa en su territorio. Seguramente, sobre todo las generaciones más jóvenes, no son conscientes del potencial de saberes y experiencias que han heredado por “la costumbre” y que al hacerla consciente pueda generar espacios creativos de ese saber hacer.

Es el caso de estudio que abordamos, los grupos pastoriles del desierto quienes, a pesar de vivir en un medio agreste: sequías prolongadas, escasez de afluentes de agua, climas tórridos, precipitaciones por debajo de los 350mm, conservan un sistema productivo basado en el pastoreo de cabras. Este sistema productivo de más de 500 años en la zona ha permitido un sistema alimentario sustentable⁵ con un saber hacer de los pastores sobre el manejo del ganado y el territorio a partir de las trashumancias, esta última entendida como la movilidad estacional del ganado en busca de pastos y agua. Tal movilidad permite un uso intensivo, rotativo, diversificado y óptimo del territorio⁶. Por lo que sostenemos que el sistema pastoril para estas sociedades del desierto puede ser un factor potencial de una autonomía alimentaria sostenible, que les permite satisfacer sus necesidades alimentarias básicas sin alterar el medio ambiente. Los conocimientos del territorio, flora, fauna, pastos, ritmos anuales y temporales, constituyen el saber hacer de los crianceros y su relación con el medio ambiente. No obstante, el discurso oficial y de algunas organizaciones civiles les ha señalado lo inoperante de su sistema productivo con frases como: *no saben el manejo del ganado, no tienen cultura ambiental, desertifican los agostaderos, comen raíces y ratas, no saben sembrar, hay que enseñarles.*

La desvaloración y la prohibición de esta actividad, aunado a la venta y apropiación de la tierra por agroindustrias, productoras de alimentos (jitomate, brocoli, morrón para exportación) ha tenido como resultado una disminución

⁵ De acuerdo a la FAO un Sistema alimentario sustentable es el que garantiza la seguridad alimentaria y nutricional para todos y de forma tal que las bases económicas, sociales y ambientales para la seguridad alimentaria y nutricional de las futuras generaciones no sean comprometidas.

⁶ Tema que hemos abordado en otros estudios véase Mora, María Isabel (coord.) (2013) *Los caminos de la trashumancia. Territorio, persistencia y representaciones de la ganadería pastoril en el altiplano potosino*. México: El Colegio de San Luis

de los hatos de ganado. Los crianceros se han incorporado a la migración⁷ a los mercados laborales rurales precarios como jornaleros en las agroindustrias, que se han instalado en la región desde la década de los ochenta. Lo anterior ha implicado el abandono y desconocimiento del aprovechamiento de los recursos naturales y sobre todo de su actividad pastoril que no solo ha sido una actividad productiva sino cargada de valores afectivos y simbólicos que construyen la identidad regional. Lo anterior ha generado una mayor pobreza y dependencia de estas localidades ante los escasos apoyos gubernamentales que no les solucionan ni a corto ni a largo plazo la supervivencia en sus lugares de origen.

En este escrito hacemos una descripción de las formas de producción de alimentos y su articulación con territorio con el propósito de visibilizar cómo estas poblaciones han generado un sistema agroalimentario sostenible, enfrentando la incertidumbre climática, escasez de agua, y bajas precipitaciones en las que han aprendido a vivir estas poblaciones del desierto mexicano.

1.1. La perspectiva de los sistemas agroalimentarios localizados (SIAL)

La relación alimentos-territorio es fundamental para exponer cómo a partir de este vínculo las culturas alimentarias son un componente específico (Muchnik en Torres y Larroa 2012) Bajo esta perspectiva nos apoyamos en el concepto que plantean Muchnik y Sautier quienes sostienen:

Los SIAL son sistemas constituidos por organizaciones de producción y de servicio asociadas mediante sus características y su funcionamiento a un territorio específico. El medio, los productores, las personas, las instituciones, su saber-hacer, sus comportamientos alimentarios, sus redes de relaciones; se combinan en un territorio para producir una forma de organización agroalimentaria en una escala espacial dada“(1998: 7, en Torres, Sanz y Muchnik, coords. 2010).

Como vemos el concepto conlleva a la construcción de un sistema agroalimentario basado en las relaciones hombre-alimentos-territorio. Por lo que el análisis de esta vinculación es fundamental, para explicar las culturas alimentarias como componente específico de las culturas territoriales. (Muchnik en Torres y Larroa 2012)

México se caracteriza por una gran diversidad cultural y ecológica en donde cada región mantiene una vocación productiva que ha permitido el desarrollo de culturas alimentarias. La integración de los diferentes sistemas

⁷ El lugar de destino es principalmente a Monterrey y el Estado de Texas USA.

y de los productos que de ellos se obtienen con especificidades regionales, su adaptación a distintos territorios y su apropiación de los mismos por los sujetos regionales, ha contribuido a una gran pluralidad gastronómica a lo largo del país. (Cesín Vargas y Cervantes Escoto 2012) Estos saberes se convierten en innovaciones que surgen de las redes sociales y se transforman en “inteligencia territorial” (Muchnik, Sanz cañada y Torres Salcido, 2008, en Torres, Sanz y Muchnik, coords. 2010: 15).

La valorización del origen territorial de los productos permite dar una característica de los recursos activos y bienes, peculiaridades que pueden ser compartidas por un conjunto de actores involucrados en procesos productivos y de consumo, y que permite colocar al territorio como un elemento en la definición de un sistema productivo local que Muchnik y Sautier (1998) han llamado *anclaje territorial*; el cual depende de una combinación de variables materiales (suelo, clima, productos, etc.) e inmateriales (conocimientos, cultural alimentaria, instituciones, etc.) El sentimiento de pertenencia común y a un lugar, constituye una base emocional para el surgimiento de voluntades líderes y proyectos orientados hacia un *anclaje territorial* de las actividades de producción, y facilita la definición de reglas para regular las acciones colectivas organizadas. (Muchnik y Sautier, 1998 en Torres Salcido, Sanz y Muchnik, 2010. 8).

Con base en este planteamiento, partimos de supuesto de que el sistema cabrero (la producción, consumo y comercialización de cabras, en la región de estudio) es un sistema alimentario resultado de una interacción sociocultural e histórica del *saber hacer* de los pastores en una relación simbiótica entre, los animales, las plantas y el territorio, por lo que estos saberes pueden potencializar la autonomía y generar redes de organización endógenas al mantener conocimientos compartidos y representaciones comunes que refuerzan la identidad y dan sentidos. La importancia del sentido de pertenencia remite a la defensa de los lugares, su valorización específica y al reconocimiento de sus diferencias. Por lo que este sistema puede constituirse como una alternativa frente a la globalización y homogeneización de hábitos alimenticios y de consumo, condicionados por el mercado transnacional dominante.

2. El desierto como anclaje de una cultura alimentaria

2.1 El territorio

La zona de estudio se ubica al norte de San Luis Potosí en la zona denominada altiplano. Es una región de 31,660 kilómetros cuadrados, que abarca casi

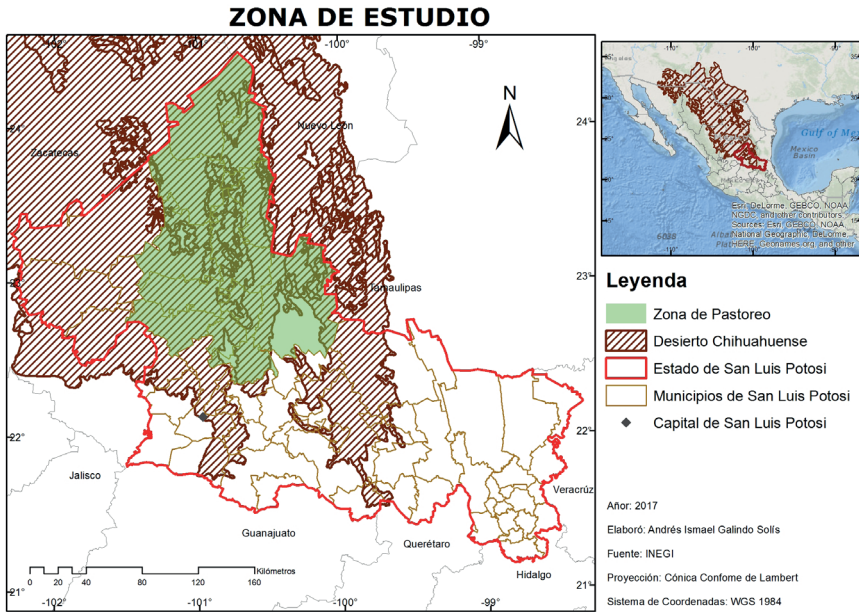
la mitad del estado potosino y forma parte del Desierto Chihuahuense considerado el desierto de mayor diversificación ecológica a nivel mundial donde aproximadamente el 30% de las especies de cactáceas del mundo crecen en este desierto, por lo que es considerado entre las 37 regiones del mundo que cuentan aún con extensiones considerables de áreas silvestres poco perturbadas. La altitud varía entre 1000 y 2000 msnm, a lo largo de su eje norte-sur (debido a lo cual es notoria la influencia de las bajas temperaturas comparadas con el desierto sonorense) la precipitación de verano es más importante que la de invierno. En la altiplanicie mexicana se ubica entre las Sierras Madre Oriental y Madre Occidental y abarca los estados de Chihuahua, Coahuila, Durango, Zacatecas, San Luis Potosí y Nuevo León, así como Nuevo México y Texas en los Estados Unidos de América. Por ser una de las áreas silvestres de clima árido de más alta biodiversidad biológica en el mundo es considerado como una de las ecorregiones desérticas más importantes, lo cual contradice la idea errónea de que el desierto carece de vida (*Grünberger, Oliver.; Reyes-Gómez, V.M.; y Janeau, J-L (editores) (2004)*, Salas, Pérez-Taylor, 2004; Giménez, Héau, 2007)

En el marco geográfico del Desierto Chihuahuense, se ubica el altiplano potosino en donde referimos nuestro estudio. La zona esta ubicada en la parte norte del estado de San Luis Potosí, colindando por el noroeste con Zacatecas y al noreste con Nuevo León. El altiplano tiene elevaciones que van de los 1400 a los 3100 msnm. Los climas de la región son de tipo seco y con una temperatura media que oscila entre los 12 y 18°C con una precipitación media anual entre 300 a 400 milímetros. Las partes elevadas o pie de monte son las zonas de mayor humedad y es el espacio “de vida” de estas poblaciones, ya que es donde se localizan los pastos (arbustos de comida para las cabras), las especies de plantas comestibles, medicinales y de fibras ixtleras. Ahí también se practica la caza de animales para la alimentación y sanación. En el plano o bajíos se lleva a cabo la agricultura, maíz y frijol, en su mayor parte de temporal y es donde están asentadas las rancherías donde los pastores realizan su vida cotidiana.

La vegetación en la zona esta compuesta por diferentes tipos de matorrales desérticos, vegetación halófica, agricultura de temporal, agricultura de riego, pastizal, mezquital y chaparral. El matorral de desierto constituye el 38.19 %, matorral de piamonte representa el 20.87, el chaparral 14.53 y la agricultura de temporal el 13.40. (Hernández 2012) En las partes más elevadas de la sierra se encuentra vegetación de bosques de encino, cedros o de pinos. Esta zona presenta una baja densidad de población con asentamientos dispersos. Por

las condiciones ecológicas, los habitantes practican la ganadería extensiva de ganado menor, a partir del sistema de pastoreo, conjuntamente con actividades complementarias y de carácter temporal como la caza, recolección y agricultura, sobre todo de temporal con producción de maíz.

Figura 1. La zona de estudio.



Fuente: Elaboración propia. Diseño de Andrés I. Galindo solís

2.2 El pastoreo. La certeza

La producción de cabras basada en el pastoreo ha constituido la principal actividad para estas sociedades del desierto. El altiplano potosino es una de las zonas más importantes de producción de cabras en México. Los chiveros, como se autodenominan, han aprendido este oficio por generaciones y mantienen saberes locales para el manejo y la producción del ganado a partir de movilidades anuales, en busca de alimento dentro de su territorio. La caprinocultura es la principal fuente alimenticia y de ingresos para estas poblaciones, no obstante, en las dos últimas décadas esta producción ha tenido un descenso alarmante a partir del cambio de régimen de propiedad de la tierra fomentado por el Programa de Certificación de Derechos Ejidales (PROCEDE) con fines de

privatización. Ante este escenario varios productores han tenido que vender sus ganados por no contar con la tierra para realizar esta actividad, dado su carácter extensivo y trashumante. Esta problemática generó un proceso migratorio en cadena hacia los estados del norte, principalmente Monterrey y los Estados Unidos. Asimismo, se generó un proceso de asalarización como jornaleros agrícolas en las empresas de productos hortícolas que se instalaron en la región. Todo esto propició un cambio en la tenencia de la tierra al pasar a manos privadas con repercusiones negativas en las áreas de pastoreo, recolección y caza. Los habitantes al no contar con los suficientes medios de tierra y agua han resistido en sus actividades productivas locales, manteniendo un sistema alimentario de producción propia, que si bien, no los provee en su totalidad de los productos básicos alimentarios, si les proporciona una base alimentaria que, con una organización colectiva, conocimientos y valoración puede ser un potencial que permita construir una autonomía alimentaria en la región. Una cita de un cabrero nos refleja como las chivas son más seguras y productivas:

[...] de ellas nos mantenemos y tiene poco costo, ya que todo se aprovecha de ellas y producen todo el año, además de que en caso de enfermedad o algún compromiso vendemos algún animalito y ya sean 500, 600 pesos nos ayuda a salir del apuro. Son muy mantenedoras con la venta del cabrito y del queso (criancero del altiplano potosino).

El pastoreo es una actividad cotidiana y la producción de cabras tiene un carácter temporal. Por lo regular mantienen dos producciones al año que les permite vivir durante el año. El primer empadre lo realizan en el mes de enero para que ahíjen en junio y se venda el cabrito en julio. El segundo empadre lo hacen en junio para que ahíjen en noviembre y se venda el cabrito en diciembre. Por lo que la venta de julio les permite vivir de julio a diciembre y la venta de diciembre les permite vivir de diciembre a julio. La producción de cabrito se articula a la producción de leche y la elaboración de quesos para la venta. La producción de leche suele disminuir en los meses de secas que son de enero-mayo (o hasta que llegue la lluvia la cual se puede prolongar hasta julio o no llueve en el año) Por lo que, en este periodo, los crianceros generan otras estrategias vinculadas con la casa y recolección como actividades complementarias para la alimentación, así como la agricultura que inicia con las lluvias, la cual por su carácter temporal es muy incierta.

La caza y recolección como complementariedad alimenticia

La zona es predominantemente un desierto de matorrales xerófitos y pastizales. En el paisaje se observa una gran variedad de plantas que los lugareños reconocen y que son utilizadas para la alimentación humana y para el ganado.

Se mantiene una cultura de recolección que practican principalmente las mujeres, ellas reconocen, entre más de 100 especies registradas: las zonas y épocas en que se encuentran, las técnicas para su recogimiento y conservación, así como las de consumo humano, sus usos terapéuticos y rituales.

La caza de animales es también parte complementaria de la alimentación y salud de estas poblaciones, por lo que se mantiene un respeto a su captura marcado por el ciclo anual reproductivo de cada especie. Encontramos el conejo del desierto, la liebre, el ratón de cactus, el zorro, la rata magueyera, la serpiente de cascabel, la culebra chirrionera, la salamandra, el coyote, el lobo gris, el gato montés, el venado cola blanca, el oso, y el jabalí, además de una abundancia de las aves del desierto. La actividad de la cacería es una actividad que realizan sobre todo los hombres y en su mayor parte es de carácter temporal. Por ejemplo, la caza de la rata magueyera es en los meses de frío, de noviembre a febrero, ya que mencionan que en ese tiempo es poco probable encontrarse con una víbora, las cuales en la época de calor ocupan los espacios donde se esconden las ratas, de las cuales se alimentan, así los lugareños conocen y respetan los procesos naturales de la reproducción animal de la zona. Además de la rata magueyera se consume la libre, el venado, víbora y el jabalí. Este último es una especie que abundaba en la sierra, actualmente, debido a que se han instalado mineras, los jabalís han bajado a los valles convirtiéndose en un problema para los lugareños, con afectaciones en las parcelas de maíz. Otro problema que enfrentan los lugareños es con las instituciones, por ejemplo, la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR) les prohíbe a los lugareños la caza, así como la recolección de plantas y de pastar a las cabras con el argumento de preservar la flora y fauna del lugar, aplicándoles severas multas.

Las actividades de caza y recolección son de carácter temporal, por lo que no siempre cuentan con este tipo de productos alimenticios. Para complementar esta carencia en los hogares, por lo general los hogares mantienen un huerto a cargo de las mujeres en donde cultivan algunas hortalizas (jitomate, cebolla, lechuga, zanahoria) así como hierbas para cocinar (cilantro, perejil, hierbabuena, epazote, tomillo, entre otras) Cuentan también con animales de traspatio, como gallinas y huevos⁸ (estos últimos para el consumo cotidiano) y cerdos, animales que consumen sobre todo para alguna festividad, ya sea religiosa o de carácter secular.

⁸ Respecto a los animales de traspatio algunas poblaciones tienen prohibido contar con este tipo de producción doméstico, sobre todo las que están en las inmediaciones de una granja industrial con producción de 10,000,000 de gallinas. Los lugareños mencionan que les dijeron del municipio que no pueden tener ya que la granja corre el riesgo de que se contamine. Esto se contradice con algunos programas sociales que están dando facilidades a las familias con índices de marginación alto de adquirir un corral y 20 gallinas.

Es frecuente escuchar, sobre todo en las mujeres, que la comida no les hace falta: Cuando es temporada de nopales, éstos se consumen de diversas maneras, así como cuando hay flores de calabaza, cabuches (flor de la bisnaga), flor de palma y quelites, platillos que acompañan con algún animal que cazan ya sea el conejo, la rata o jabali. El consumo del queso, frijoles y huevos, es comida cotidiana. También es frecuente la elaboración de dulces de leche, así como la elaboración de conservas de frutas y verduras de temporada.

La parcela. La incertidumbre del temporal

Como vimos la agricultura, constituye solo el 13.5% de las tierras del altiplano potosino, en su mayor parte es de temporal para la siembra de maíz y frijol. No obstante ésta es muy incierta dadas las condiciones de sequía que presenta la región, de ahí que la agricultura no sea la fuente productiva más importante de los habitantes del desierto. La propiedad de la tierra es ejidal y cada familia tiene entre una y tres hectáreas. Por lo que maíz y el frijol es para consumo familiar. Al terminar la cosecha recogen el rastrojo y lo almacenan para alimento del ganado en la época de secas. No obstante, las familias, por lo general, aseguran el maíz y el frijol para el año. En la temporada de sequía se ven en la necesidad de comprar el maíz y el frijol, y algunas familias realizan intercambio de estos productos por quesos. Actualmente es frecuente ver hombres en motocicletas que venden tortillas de maquina. El kilo lo adquieren entre \$14.00 y \$16.00, mientras que el kilo de maíz cuesta entre \$5.00 y \$6.00 y les rinde mucho más.

3. Saberes y consumo alimentario

Con base en estos tres ejes productivos, se indagó sobre los saberes y consumo alimentario en las poblaciones rurales de la zona de estudio con el objetivo de conocer las bases productivas alimentarias, la relación con el territorio y las vocaciones locales del saber-hacer de las familias caprinocultoras.

Se realizaron recorridos de campo para obtener información de fuentes primarias sobre las características ambientales y geográficas, disposición de recursos naturales (agua y tierra) la producción y sus formas de llevarla a cabo, su valor histórico y sociocultural y el *saber hacer*. Con base en estos referentes se formuló y aplicó un cuestionario y entrevistas a diversas unidades domésticas seleccionadas, en seis municipios de los ocho que conforman la zona de estudio: Charcas, Venado, Cedral, Catorce, Vanegas y Matehuala. En una primera etapa se realizaron 70 entrevistas enfocadas al conocimiento,

preparación, consumo y transmisión de los alimentos locales; la alimentación cotidiana, festiva y los alimentos especiales para enfermos, niños y mujeres embarazadas. Así como la transmisión de saberes, la producción, la preparación, el consumo y la valorización de los alimentos.

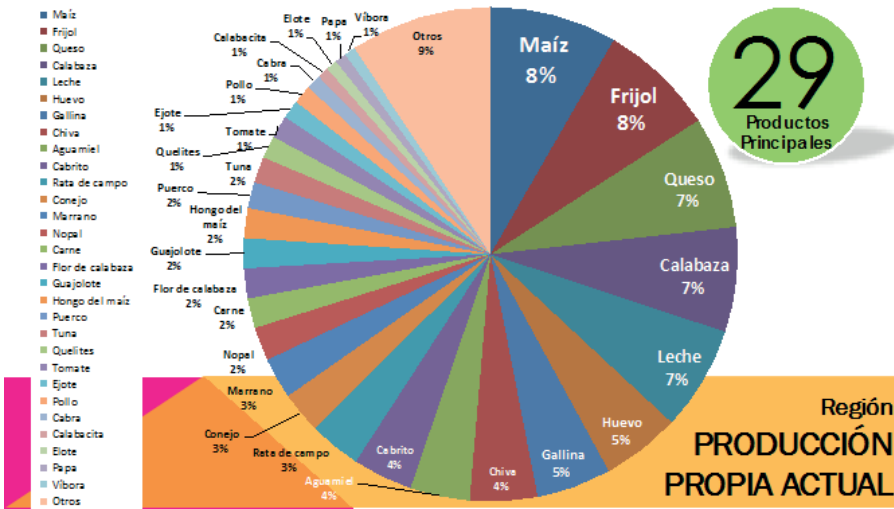
La producción local

Se pudo observar que la alimentación es variada y mantiene un carácter temporal de acuerdo a los ciclos de lluvias y secas. La proteína animal la obtienen de tres actividades productivas: 1) La caza, de carácter temporal, se realiza sobre todo en el invierno donde obtienen la rata de campo que cocinan como caldo o asada; el conejo y jabalí que preparan en asado (especie de mole); un platillo común de los habitantes de las rancherías es la víbora de cascabel preparada en forma de chicharro. las mujeres comentan que comerla es muy buena para piel, algunas mujeres después del parto la consumen para quitar el “pañó”. 2) Animales de traspatio, esta producción es más constante y es frecuente ver en los corrales de los hogares gallineros con pollos, gallinas, gallos, guajolotes, de donde obtienen, además de la carne huevos para el consumo familiar. Es frecuente encontrar en los corrales un “chiquero” donde mantienen cerdos que aguardan para ser sacrificados en algún evento familiar como boda, 15 años, bautizos, salidas de la escuela, fiestas religiosas. 3) La tercera forma de obtención de alimentos, constante, pero de carácter también comercial es la producción de cabras y vacuna (esta última en menor importancia); ambas carnes se utilizan para alimentación solo en casos festivos. Es poco común que las familias compren y consuman carne. Por lo que la carne no constituye la fuente alimenticia principal de estas poblaciones. En cuanto a los productos hortícolas encontramos productos de recolección y de producción propia. Entre los primeros los habitantes recolectan, conforme las temporadas papitas del monte, nopal, tunas, cabuches, flor de palma, y agua miel que obtienen de los magueyes. Entre los productos de producción propia están, el maíz, frijol, flor de calabaza, calabacitas, ejotes y jitomate, quelites, hongo de maíz. Por otro lado, una fuente de proteínas importante la adquieren del ganado, vacuno y caprino en leche y sus derivados como el queso, la cuajada, el requesón y la preparación de dulces y gordas de acero (especie de galletas que cocinan en el fogón en sartén de acero).

En total se obtuvo un registro de 29 productos de recolección y de producción local. El nivel de consumo en la dieta cotidiana nos muestra que el 37% de su alimentación esta basada en maíz, frijol, queso, leche y calabaza. 13% corresponde a la carne de chiva y gallina principalmente y el huevo un 5%.

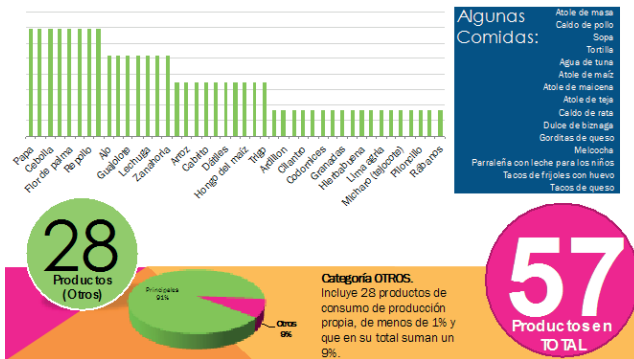
Como se observa en la Figura 2, más del 50% de la alimentación proviene de la producción propia. El resto proviene de los productos de carácter temporal y festivo que podemos inferir son parte complementaria de la alimentación. El 9% de los productos que registramos como “otros” corresponde a 28 alimentos que consumen una parte de la población que no todos mencionaron. En total encontramos 57 alimentos de producción propia, (Figura 2 y 3).

Figura 2. Producción local de alimentos.



Fuente: Elaboración propia.

Figura 3. Otros productos de producción local actual



Elaboración propia

Preparación de alimentos

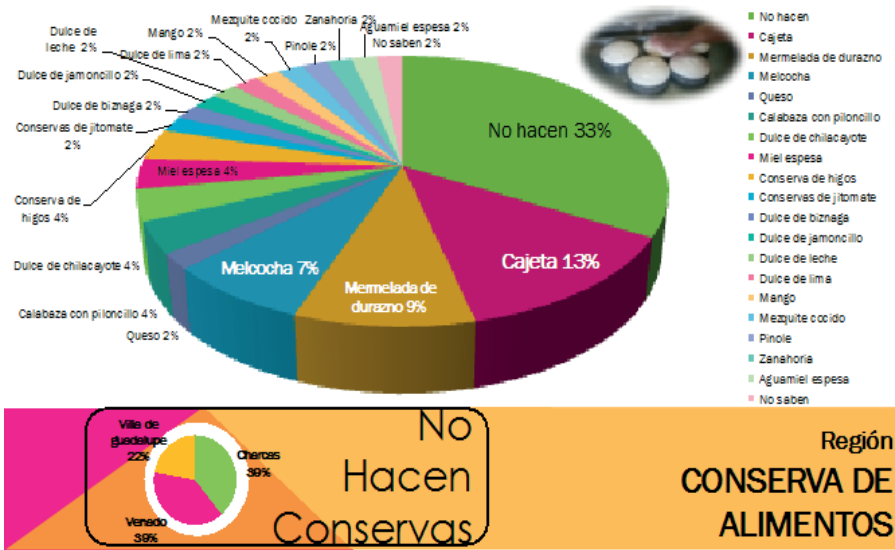
Los alimentos que se preparan con la producción local para la alimentación cotidiana son principalmente las tortillas, las gorditas de queso y las gordas de acero, Estas ultimas se preparan con harina de trigo y leche de cabra. Caldos de gallina, pollo, rata, dulces: de cajeta, de bisganaga y melcocha (miel de tuna). La preparación los pipianes (que se elaboran con chile poblano que secan al sol) las masas guisadas de productos de caza y recolección y la gran variedad de atoles.

| Alimentos y bebidas | |
|---------------------|------------------|
| Masas guisadas | Atole y bebidas |
| - rata | - miel de maguey |
| - frijoles | - pinole |
| - papa | - mezquite |
| - nopal | - aguamiel |
| - flor de calabaza | - cebada |
| - conejo | - arroz |
| | - atole de grano |
| | - blanco de masa |

La cultura de las conservas

Un punto importante en las culturas del desierto es la conservación de los alimentos. Esta practica se realiza debido a que la producción y adquisición de alimentos es de carácter temporal. Además de que las rancherías, por su dispersión y lejanía no cuentan con luz, por lo que las unidades domésticas no cuentan con refrigerado u otra forma de conservar los alimentos. No obstante, si bien, se sigue realizando la cultura de la conserva observamos que una tercera parte de la población no lo realiza o desconoce esta técnica. Una de las causas puede ser que con la apertura de las vías y medios de comunicación (varias familias casi tienen trocas) les facilita desplazarse a las cabeceras municipales a a donde acuden semanalmente a surtirse. Las conservas son esencialmente de productos locales y de carácter temporal. Se registró más de una veintena de conservas que elaboran, principalmente de dulces y mieles.

Figura 4. alimentos de conserva.



Fuente: Elaboración propia.

Se observa la gran variedad de productos alimenticios que incluye frutales sobre todo en las poblaciones que están asentadas en las sierras, donde hay más humedad. En los hogares de estas zonas se observan pequeños huertos de árboles de aguacate, manzana roja, chabacano, manzano, nogal, limones, mandarinas, higos, toronjas, naranjos, ciruelos (rojos y blancos), peras chirimoya, tejocotes y chayotes. También hay parras y gran variedad de flores como, las dalias, rosas, flores de arete, clavel, floricultivos, rosales, malvas, claveles, alcatraz (blancas, moradas y amarillas), gladiolas (blancas, rosas y amarillas), bola de hilo (blanca y amarilla) alicoches. Especies que no se encuentran en otras poblaciones de la región.

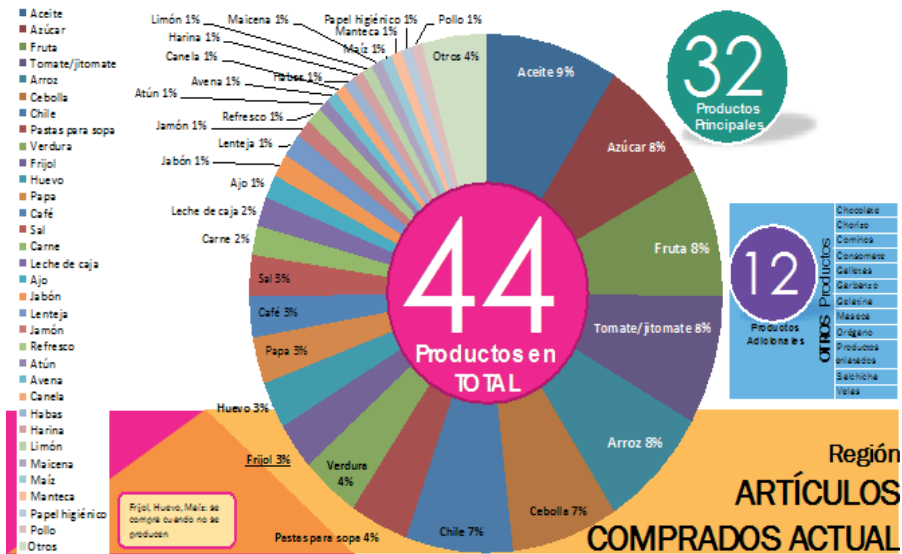
Un dato importante es que se observaron muy pocos cambios de la producción anterior con la actual, identificando 60 productos similares. Aunque lo anterior no implica que se haya conservado el patrón alimenticio como tal. Antes como ahora se han adquirido productos que compran en los mercados municipales y tiendas de abarrotes, incluso de producción propia como el maíz y el frijol cuando las sequías no permiten la producción. No obstante, en actualidad se han incorporados otro tipo de alimentos y bebidas

que no se consumían anteriormente. Lo que si es notable es la desvalorización de los productos de producción propia en particular por los jóvenes, quienes señalaron que no les gustan o no los conocen.

Productos que se compran

En la actualidad se compran productos que se producían anteriormente como, manteca de cerdo, huevo, pollo, frijol. Asimismo, se ha sustituido el aceite por la manteca de cerdo para cocinar. Antes era frecuente usar la leche de chiva para algunos guisados y no usaban grasa para cocinar. Hoy en día han incorporado a la dieta productos que han cambiado los hábitos alimenticios entre ellos encontramos refresco (se consume frecuentemente), el atún, la maicena, las salchichas, la maseca y es común que compren leche de caja (ya que señalan que no les gusta la leche de chiva y de vaca). También se han dejado de cultivar algunas hortalizas, frutas o hierbas, que ahora tienen que comprar. Los entrevistados mencionaron un total de 40 productos que adquieren en el mercado. Figura 5.

Figura 5. Productos que compran actualmente.



Fuente: Elaboración propia.

En cuanto a las comidas de fiestas y celebraciones se registraron 18 comidas, todas ellas con referencia a la producción propia. En cuanto a las bebidas tradicionales aparece el refresco, cerveza y aguas en polvo, como las bebidas principales en las festividades que han sustituido al pulque, los atoles y los ponches.

| Comidas y bebidas de fiesta | |
|---|--|
| Comidas | Bebidas |
| - barbacoa | - atoles |
| - tamales | - ponches |
| - pozole | - refrescos (introducidos actualmente) |
| - enchiladas | - Agua tang (introducidos actualmente) |
| - fritadas | |
| - pollo en chile rojo | |
| - asado de boda | |
| - cabrito | |
| - chicharrón | |
| - chimole | |
| - frijoles charros (se introdujeron actualmente como influencia norteaña al incluirle salchicha, jamón) | |

Como se pudo observar en la descripción del sistema alimentario de estas poblaciones del desierto, a pesar de la temporalidad de gran parte de los productos, la incertidumbre de las lluvias y la escasez del agua, ha permitido mantener una alimentación diversificada, aprovechando las condiciones del territorio para la alimentación que proviene de la caza y la recolección, así como para la producción de las cabras y sus derivados (carne, leche y quesos). Productos que además de proveerlos de una alimentación completa, les permitía comercializar algunos productos para adquirir medios económicos para la compra de abarrotes, ropa, productos de limpieza, etc. La agricultura, maíz y frijol, aunque escaza y para el autoconsumo es tal vez la parte más vulnerable

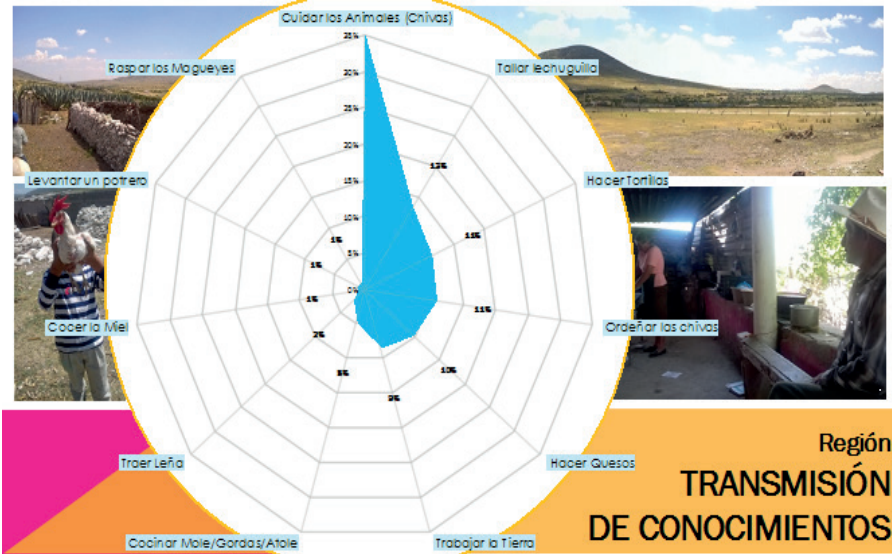
de estas poblaciones por las condiciones propias del clima y suelos. En cuanto a los huertos domésticos estos contienen un gran acervo de conocimientos de plantas comestibles, medicinales y de hortalizas que las mujeres cuidan en paralelo a los animales de traspatio. No obstante, estas aportaciones, por lo general, no son valoradas conscientemente ni cuantificadas en los ingresos de las familias.

En cuanto a la ingestión, tabús y prohibición de los alimentos las mujeres cuentan con un rico acervo de conocimiento. Por ejemplo, las mujeres tienen una serie de cuidados y prohibiciones alimentarias antes y después del parto. Más del 70% se atiende o atendieron con partera. La partera es una mujer, en general, de edad mayor conocida en la zona y quien se encarga de la mujer durante todo el embarazo y los primeros 40 días del parto. Ella indica un estricto control alimentario, sobre todo en la cuarentena. Los alimentos permitidos son los considerados como calientes entre los que están: la canela (en té) y los atoles para ayudarlas a tener más leche; los caldos de borrego y de chiva, huevo, queso y tostadas. Es común ver que las mujeres antes del parto están elaborando las tostadas para después de su parto, así también cuando les hacen una visita es frecuente que les lleven de regalo una canasta de tostadas cubierta con una servilleta bordada especialmente para esta ocasión.

El saber hacer

La transmisión de conocimientos de lo propio como una medida de estrategia de supervivencia de estas localidades se pudo observar a partir de una división sexual y por edad del trabajo. Los hombres, incluyendo jóvenes y niños se dedican al manejo del ganado, potreros, tallado de lechuguilla, caza, traer leña y trabajo en la tierra. En cuanto a las actividades femeninas, estas se relacionan más con la elaboración de alimentos como, la recolección de plantas comestibles (nopalitos, tunas, cabuches) “echar” tortillas, ordeñar las chivas, la elaboración de quesos, cocer la miel, cocinar (mole, gordas y atole) raspar el maguey, y el cuidado de los huertos domésticos.

Figura 6. transmisión de conocimientos.



Fuente: Elaboración propia.

Podemos observar como la transmisión más fuerte esta en la producción caprina, lo que nos remite a la cultura ganadera de la zona, actividad que esta articulada a otros trabajos enfocados a la producción de la caza y recolección, la siembra de maíz y frijol. Por otro lado, el mantenimiento de las chivas además para el consumo, gran parte de su producción va al mercado en forma de carne (cabrito) quesos y leche, lo que les permite contar con los recursos económicos para la manutención y necesidades de la familia (educación, salud, vestido, recreación) así como la adquisición de otros productos que no se producen localmente.

El sistema cabrero como instituyente de la autonomía. A manera de conclusión

Se pudo constatar que las actividades para la producción de alimentos giran en torno a la producción de cabras a partir del sistema de pastoreo que hemos denominado el sistema pastoril y se refiere a la relación de los ejidatarios con el territorio: tierra de uso común (pastoreo, fuentes de agua, pastizales, flora,

animales de caza) las parcelas (agricultura basada en maíz y frijol), por lo que encontramos una estrecha vinculación entre hombre-territorio-animales, mediada por los ciclo anuales que definen el trabajo y obtención de una diversificación de alimentos en equilibrio con la temporalidad y el territorio.

La articulación de la ganadería con las actividades complementarias se constituye en la fuente de alimento básica para estas poblaciones. 1) De la agricultura obtienen el maíz, frijol, haba, calabaza, flor de calabaza;.2) De la recolección de lechuguilla, para venta, aunque ya es poco frecuente, les permite tener recursos para la adquisición de otras necesidades. Se recolecta además una serie de productos (cabuches, tunas, nopales, quelites, flor de palma, entre otras) y la recolección de miel para la preparación de atoles y pulque, y el colonche que preparan de la tuna cardona. De la caza y producción de animales domésticos (gallinas, cerdos, cabrito, chivo) les proporciona las proteínas necesarias sobre todo en la época invernal.

Figura 7. Sistema Pasotoril.



Fuente: Elaboración propia.

Esta articulación posibilita en los sujetos el establecimiento de un matiz intersubjetivo que incide en la persistencia en el lugar y la generación de condiciones de vida propia (Maisterrena 2012: 109 en Mora 2012) La resistencia en permanecer y defender el territorio del cual sobreviven, nos refiere a la propiedad colectiva o social y que podemos vincular con la autonomía de estas poblaciones pastoriles ante el despojo del territorio, a través de la privatización de la tierra y la instalación, cada vez más frecuentes, de mineras, parques eólicos y agroindustrias. El sistema pastoril construyen una serie de redes con la tierra, la acción y el conocimiento, múltiple y diversificado y adaptable, estableciendo una coordinación de acciones entre familias que permea lazos de reciprocidad para enfrentar los siniestros naturales como sequías, frecuentes en estos climas del septentrión mexicano.

Finalmente, vemos necesario el conocimiento de estas culturas del desierto, de sus sistemas agroalimentarios y de sus formas de auto-organización que permita valorar y respetar sus formas de organización social y que sean ellos los que decidan sobre el hacer de su territorio y sus recursos.

Bibliografía

- Castoriadis, C. (2013). *La Institución imaginaria de la sociedad*. México: Fábula TUS QUETS Editores.
- Cesín Vargas, Alfredo y Fernando Cervantes Escoto (2012). “Producción de queso en México y su vinculación con el territorio”. En Gerardo Torres Salcido y Rosa María Larroa Torres (coords). *Sistemas agroalimentarios localizados. Identidad territorial, construcción de capital social e instituciones* (pp. 225-244). México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Sociales/Facultad de ciencias Políticas y sociales/Juan Pablos Editor.
- Giménez, Gilberto y Catherine Héau Lambert (2007). “El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad”. *Culturales*, III (5), 7-42.
- Grünberger, Oliver; Reyes-Gómez, V.M. y Janeau, J-L (eds.) (2004). *Las playas del desierto chihuahuense (parte mexicana)*. México: Instituto de ecología, A.C. Institut de recherche pour le developpement.
- Hernández, Gerardo. “Tras el sendero de las cabras. El contexto geográfico y la ganadería trashumante en el altiplano potosino”. En María Isabel Mora (coord.) (2013). *Los caminos de la trashumancia. Territorio*,

persistencia y representaciones de la ganadería pastoril en el altiplano potosino (pp. 77-106). México: El Colegio de San Luis.

Maisterrena, Javier (2013). “Tierra y permanencia pastoril. Recuperación de tierras en el ejido El Cedazo: En María Isabel Mora (coord.). *Los caminos de la trashumancia. Territorio, persistencia y representaciones de la ganadería pastoril en el altiplano potosino* (pp. 107-144). México: El Colegio de San Luis.

Muchnik, José (2012). “Sistemas agroalimentarios localizados: desarrollo conceptual y diversidad de situaciones”. En Gerardo Torres Salcido y Rosa María Larroa Torres (coords.), *Sistemas agroalimentarios localizados. Identidad territorial, construcción de capital social e instituciones* (pp. 25-42). México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Sociales/Facultad de ciencias Políticas y sociales/Juan Pablos Editor,

Radcliffe-Brown, A.R. (1974). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.

Salas Quintanal, Hernán et al. (2004). *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*. V coloquio Paul Kirchhoff: UNAM-IIA / Plaza y Valdés.

Torres Salcido, Gerardo, Javier Sanz Cañada y José Muchnik (coords.) (2010) *Territorio rurales. Pobreza, acción colectiva y multifuncionalidad. Claves e interrogantes sobre los sistemas agroalimentarios localizados*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

La puesta en duda de la institución, la alteridad y la autonomía en el *por ser* de nuestro hacer en el campo

JAVIER MAISTERRENA ZUBIRÁN¹

Resumen

A partir de los planteamientos de ejidatarios en una reunión de caprinocultores del altiplano potosino realizada en trabajo de campo, hacemos la inferencia de las instituciones que nos definen lo necesario por hacer y cómo hacerlo. Para que emerja el instituyente en el proceso de organización de la comunidad campesina presupone pensar reflexivamente cómo se están organizando o poniendo de acuerdo. El modo de organización dado (democrático o despótico) es lo instituido. El punto de referencia que posibilita la transformación de lo instituido como dado, requiere ponerlo en duda y para ponerlo en duda tiene como condición que haya conocimiento de su existencia y de la apertura a que llegue a ser diferente o que pueda alterarse. Esa alteridad está relacionada con la puesta en duda sustentada en la reflexión, la elucidación deliberante sobre lo por ser de lo instituido modificable por quienes lo ponen en duda. Las condiciones de alienación, fetichización o autonomización de la institución heterónoma y su ocultamiento respecto a los individuos obstaculizan esa reflexividad y ese cuestionamiento que posibilite su transformación por los sujetos. Nos preguntamos ¿qué es lo necesario por hacer? ¿Qué puede poner en duda lo que era considerado una certeza de la organización? y ¿Qué puede

¹ Doctor en Antropología Social UNAM. Correo electrónico: jose.maisterrena@colsan.edu.mx, El Colegio de San Luis A.C.

interpelar el modo de relacionarse los sujetos del campo en su medio? ¿Qué se requiere para hacer explícito ese por-ser de la organización campesina en devenir hacia la autonomía como proyecto y como valor positivo?

Introducción

Para poner en duda algo, es requisito indispensable identificarlo, hacerlo evidente y explícito. No se puede cuestionar algo que no se concibe su existencia. Cabe señalar que la institución es algo social y al mismo tiempo algo que está en el individuo socializado y en el no consciente humano. Es por un lado algo a lo cual el individuo pertenece y desde el contexto social le define las normas, valores y sentidos, que indica lo que debe de hacerse y lo que no, lo importante y lo irrelevante, lo necesario y lo prescindible; y simultáneamente es algo que le pertenece al individuo, considerado por sí mismo y para sí mismo como sus valores, creencias principios, visión de mundo y perspectivas. Esa mismidad en cuanto individuo social se fue apropiando en el diverso y específico proceso de socialización y sublimación de su historia personal. Todas ellas, las instituciones del contexto y circunstancia histórico social y las subjetivas de la psique individual se entremezclan de una manera confusa indefinida e indefinible (Castoriadis la considera magma) en una dinámica no suficientemente clara y, por supuesto, invisible.

No siempre (ni todos) distinguimos a las instituciones; las confundimos con los edificios, los emblemas, los símbolos, las emociones, las creencias y las representaciones, afectos y sentidos con las cuales están relacionadas las instituciones que son parte de ellas y se presentifican en ellas. Las más de las veces vivimos con ellas, en ellas y gracias a ellas sin darnos claramente cuenta de lo que realmente son, ni de cómo es su dinámica de funcionamiento, ni mucho menos de cómo es que llegan a ser creadas o transformadas. Las más próximas son la familia, la religión, la educación, la política, el mercado y la economía. Las consideramos preexistentes y muchas veces casi eternas e incuestionables, ellas establecen las normas de nuestro comportamiento, los valores y la idea de realidad y de mundo. Esas normas, valores, sentido y noción de realidad están en el magma de significaciones imaginarias sociales que se presentifican en las instituciones y las hacen posibles.

En el texto realizo una elucidación reflexiva y autocrítica sobre una reunión que tuve con un grupo de cabreros del altiplano potosino. Como objetivo del texto pretendo que contribuya a identificar y hacer visibles nuestras (las propias y de los otros) instituciones que considero los principales y ocultos obstáculos

y dificultades del proceso organizativo de los cabreros. En concordancia con ello, me planteo la pregunta, ¿cómo las instituciones heterónomas que nos rigen y llevamos interiorizadas de manera no consciente bloquean esta apertura a la alteridad que haga posible el acuerdo y la organización?

El antecedente de dicha reunión consiste en que fue el intento de *resucitar* un grupo que se había disuelto. La metáfora de “resucitar” está relacionada con el antecedente de que la cohesión del grupo había estado vinculada con la conducción del párroco de la iglesia local y que al ser trasladado el sacerdote a otra parroquia, el grupo se desbarató. Intentamos reconfigurarlo con los contactos que alcanzamos a lograr. Asimismo, metafóricamente como el de la otra historia bíblica neotestamentaria: (el grupo) resurgió, se dejó ver, vimos sus llagas y tiempo después desapareció; ¿volverá al fin de los tiempos? No lo sabemos.

Consideramos e intentaremos elucidar que con sus respectivos matices, diferencias individuales y subjetivas, tanto el grupo de cabreros como nosotros mismos, compartimos la pretensión del aspirado protagonismo de conducción social. Esa actitud, como encarnación de la institución subjetiva interiorizada, es parte de la dinámica vertical de dirigentes-ejecutantes de la sociedad heterónoma capitalista dominante. Castoriadis (2013) sitúa el fundamento filosófico de esa institución en los planteamientos de Platón que se repiten hasta la actualidad y les denomina la “filosofía heredada”, la cual propone un gobierno de expertos constituidos como un Estado que pretende su repetición autopoietica autonomizada y por ello se opone y niega a la democracia como régimen. Estas instituciones se entrelazan con el magma de significaciones imaginarias del capitalismo como la idea de progreso, de lo racional-científico, de la conducción por los expertos que saben y con la del mesianismo judeocristiano.

La inquietud que nos motivó a retomar el proceso del grupo fue la de posibilitar y potenciar la organización colectiva como alternativa para el bienestar (centralizado en lo económico²) de los cabreros para que les permitiera a futuro enfrentar las adversidades de todo tipo mejor posicionados.

La institución de la academia o del expertismo (propio o de los otros) del supuesto saber lo necesario por hacer, posibilitó y estimuló el encuentro. Esa institución que motivó propiciar una organización de cabreros era autoconsiderado como el encargo propio o colectivo autoasumido, aunque

² Congruente con el predominio de lo económico en las significaciones imaginarias de la sociedad capitalista.

no siempre fue de manera consciente. Encargo orientado al “deber de” (la norma), “la valoración” (el afecto) y “la perspectiva” (el sentido) de propiciar y consolidar la organización.

Con la perspectiva de contribuir a una mejor comprensión de los cabreros, considero pertinente hacer una breve referencia sobre el contexto y condiciones ambientales y sociales en las que se desenvuelven los cabreros.

1. El contexto institucional del sistema pastoril

Los individuos que fueron fabricados socialmente en el desierto lo hicieron de manera específica en el contexto del sistema pastoril.³ Dicho sistema consiste en la creación de las condiciones para la vida –en lo alimenticio y pecuniario– de las familias y unidades domésticas en el desierto mediante la articulación de múltiples actividades rurales: milpa, caza, recolección con el predominio del pastoreo, la ordeña y la elaboración de queso de cabra.

En lo que corresponde a la dimensión propiamente humana individual de socialización de los individuos en el sistema pastoril, todos comparten y coinciden con muchos aspectos en el contexto funcional de conjuntos e identidades de sobrevivencia histórico social con el cual interactúan pero con las significaciones, afectos, sentidos, matices y singularidades de la comunidad y más aún de la familia de origen inserta en dicho sistema pastoril. Si se me permite la metáfora, sucede a manera de círculos concéntricos (reconozco que la metáfora es fallida en el sentido que no es un proceso lineal ni mucho menos cerrado). Este(os) individuo(s), familia(s) y comunidad(es) en singular (y en plural) del sistema pastoril en el desierto conviven y se desenvuelven en su medio que conocen desde niños y ahí son específicamente socializados para su propia reproducción y sobrevivencia. Se establece una relación de adaptación y conocimiento del medio de modo sistemático con una lógica rigurosa, estableciendo semejanzas y diferencias y relaciones de conjuntos e identidades⁴ sobre lo que es bueno, sano, adecuado, recomendable... o lo contrario, lo que es malo, peligroso, equivocado, adverso... indicaciones y

³ Por “fabricados socialmente” nos referimos al proceso de sublimación y socialización de los individuos que interiorizan la sociedad de pertenencia y contribuyen consciente o inconscientemente a la reproducción de la misma sociedad. Llegan a ser (abusando del lenguaje) una muestra representativa de la sociedad.

⁴ Lo mismo hace la ciencia actual con mayor sofisticación e instrumentos de medición. Castoriadis (2013) le denomina “conjuntista identitario” en un neologismo que ensídico a partir del origen de las palabras en francés *ensemble identitere*. Conocimiento que Castoriadis considera distinto para lo que corresponde a lo social histórico.

aprendizajes que se transmiten de generación en generación. El proceso de socialización se va interiorizando en esa imitación y formación que se realiza en los juegos infantiles del hacer que hacen los mayores y en las oportunidades de colaboración que se les brindan según edad y aptitudes. En la etapa en que ya alcanzan la edad y capacidades suficientes para acompañar a los mayores les representa un peldaño o cambio altamente significativo. La acumulación de esas experiencias y conocimientos es algo muy deseado y relevante en su etapa formativa y de socialización con el medio; eso les motiva el deseo de saber y por ello realizan con atención y cuidado el aprendizaje que posibilitará su sobrevivencia en el desierto y el cuidado afectivo de las cabras.

Esta reproducción biológica garantiza las condiciones de vida, individuales, familiares o domésticas y comunitarias o ejidales, las cuales se complementan con sus otros requerimientos (aceite, arroz, sal, verduras, etc) que adquieren a través de los intercambios con los compradores de la entidad. Al mismo tiempo se combina con las significaciones individuales en lo representativo, afectivo y de sentido que hacen posible y sustentan su individualidad e identidad comunitaria. Como puede resultar evidente y obvio, una de las particularidades de la socialización dentro del sistema pastoril en el desierto se apoya en pastorear. Esta actividad medular implica y se asocia en temporadas largas en soledad con los animales. Tiempo que inicia de lo cotidiano del día a día que desde el momento que el pastor conduce al ganado, corresponde un tiempo de ocho a diez horas caminando en soledad. En el caso de las majadas la soledad puede ser de una semana continua con intervalo que se repite en la consecutiva, hasta meses de relativo aislamiento en el desierto. Esta circunstancia contribuye a la fabricación de un individuo social que por un lado tiene, mantiene y reproduce un cierto aislamiento, entrenado (abandonado u obligado) a dialogar consigo mismo, que disfruta y busca; pero al mismo tiempo que por el otro lado mantiene una cierta conexión con los pares con un carácter fuertemente subjetivo, parental e identitario.

En la familia como institución inicial y fundamental, el individuo adquiere las instituciones de la lengua y el hacer, del tiempo y, como mencionamos, del saber que será el conocimiento de conjuntos e identidades. En lo que respecta a la madre que socializa, en su mayoría han sido mujeres que a su vez han sido socializadas en este medio en el cual las restricciones se establecen por las condiciones de sobrevivencia y por la obediencia a la figura del padre. En la diversidad de socialización familiar podemos encontrar desde un autoritarismo intransigente hasta formas familiares más afectuosas, abiertas y tolerantes. Para situarlo en torno a las cabras mencionaré dos casos con resultados opuestos:

Uno de niño fue obligado por sus padres a pastorear ganado ajeno y no le gustan la cabras, prefiere el ganado mayor; otro elige las chivas porque esto es lo que le gusta y mantiene una relación muy afectiva con los animales.

Cada madre socializará con su esposo de la manera como respectivamente ellos fueron socializados y lo transforman en consideración a como han establecido su relación familiar. Hay una cierta continuidad y cambio en un contexto de condiciones dadas y por hacer por parte de los individuos que intervienen en la familia insertos en el sistema pastoril. Aunque realizan las transformaciones de su institución familiar, muchas veces no son conscientes de ese hacer creativo. Lo anterior es observable en las diferentes formas de organización familiar que existen en las comunidades, desde el trabajo colectivo entre hermanos coordinados con sus respectivas familias y unidades domésticas con permanencia en la localidad, la últimogenitura que permanece al cuidado de los padres y las tierras, las que dejan a los ancianos solos y hasta aquellas que en familia abandonan completamente la localidad.

1.1 El contexto nacional

En un ámbito espacial e histórico-social más amplio, estas localidades o ejidos en el desierto potosino forman parte de un entramado de municipios que son normadas y administradas por el gobierno de la entidad, las cuales pertenecen a la república mexicana y al mundo occidental y cristiano. En esas instancias relativamente ajenas y distantes para los individuos de estas localidades, pertenecen y se reconocen, se establecen otras instituciones que conviven y se disputan el proceso de socialización de la fabricación del individuo social. El Estado en sus ámbitos del municipal al federal y presuntamente globalizado establece de manera heterónoma las instituciones de la educación, la política, la economía y la religión. En esas condiciones se configura la capacidad y las limitaciones o desafíos de hacer y de hacerse a sí mismo como fabricación o autocreación del individuo histórico social circunscrito en el sistema pastoril del desierto potosino.

El contexto del proceso de socialización de lo macro a lo micro se realiza de forma heterónoma definida fuera de sus condiciones personales y locales o ejidales específicas. Las normas de la religión son transmitidas por La Biblia, el catecismo, el pastor o el sacerdote; las normas del Estado son transmitidas por los gobernantes, funcionarios, los profesores escolares y hasta por los policías; las normas del mercado son transmitidas por el manejo y disponibilidad pecuniaria de los compradores y vendedores; incluso las normas de la familia

se ven transmitidas por los ancestros de generación en generación y por el conjunto de las instituciones anteriores para su ciclo de vida de nacimiento, educación, matrimonio, procreación, salud y muerte. En ellas se señalan lo bueno y lo malo, lo conveniente y lo adverso, lo correcto y lo incorrecto, lo pensable y lo que no existe, lo verdadero y lo falso. Las instituciones ni siquiera son visualizadas como tales, simplemente son vivenciadas y obedecidas en lo cotidiano para poder seguir existiendo y son incuestionables. En todo caso lo que el individuo llega a identificar es lo inmediato prescriptivo y administrativo, la indicación del padre, el gobierno, la parroquia, la escuela, la tienda y el comprador. Incluso, en lo colectivo el ejido está normado por la Procuraduría Agraria del gobierno federal y la Constitución que la mayoría desconoce y teme.

Las normas incuestionadas e incuestionables adoptadas de fuera pero interiorizadas como propias con un proceso de socialización fincado en la obediencia (aunque sea de mala gana) fundamentan una división concebida casi como de esencia natural entre dirigentes y ejecutantes, entre los que mandan y obedecen, entre los que saben y los ignorantes. Esta incuestionabilidad y ciega obediencia a la heteronomía instituida ha creado condiciones para que decisiones del ámbito internacional o federal o estatal se adopten sin cuestionar. Es el caso para la aparición de parques eólicos, minería a cielo abierto y agroindustrias en el desierto que son aceptadas, consideradas por los ejidatarios del altiplano como oportunidad para ser contratados y obtener ingresos o como un aporte indirecto de mejora en los servicios: “ahora ya no se nos va tanto la luz” “ya hicieron el camino”. Son percibidas positivamente con el imaginario social de progreso y de lo racional por la ciencia que los avala y justifica y el del Estado que los promueve, justifica y protege.

Muchos de los jóvenes de las localidades con experiencia en el manejo de las cabras del altiplano han venido haciendo suya la heteronomía de la institución del mercado que está articulada con la valoración de la migración, el individualismo y la diáspora de en busca del ingreso y el confort por el acceso al relativo mayor ingreso-consumo en las ciudades de destino. Esto establece la dinámica de integración al sistema dominante y sus instituciones para las generaciones subsecuentes. Este vaciamiento de los jóvenes del altiplano potosino resulta ser una forma de socialización colectiva para las familias en el sistema capitalista hegemónico que ratifica la heteronomía vigente con la continuidad y pasiva aceptación del despojo de los megaproyectos energéticos, agroindustriales y extractivos mineros aludidos.

El espacio en el cual en ocasiones se llega a lograr el establecimiento de su propia norma es en la asamblea ejidal. A pesar del contexto y condiciones heterónomas aludidas, ese aislamiento de los cabreros posibilita múltiples y diversos espacios (o escondrijos) abiertos a la subjetividad y ruptura de los individuos para con las instituciones formales pero no a las que tienen interiorizadas. Posiblemente sea uno de los motivos para que las instituciones y los dirigentes del Estado y el mercado hagan presencia e incentiven al proceso escolarizado y migratorio.

2. Reunión con los cabreros

Los cabreros que provenían de diferentes ejidos y localidades, tenían cada uno sus especificidades. En adelante me concentraré en los planteamientos de tres asistentes a la reunión que considero como los principales y representativos. Uno de ellos, Benito, superó la participación verbal de los demás; su preocupación estuvo orientada hacia lo comercial. Otro cabrero, Leopoldo, participó más sobre su preocupación por el ganado. Por último, nuestro anfitrión, el Presidente del Comisariado Ejidal de Cerro Gordo, Juan, tuvo la participación como moderador.

En la sesión inicial, Benito priorizó el tema de la organización y en segundo lugar el tema del mercado-comercialización y en mucha menor medida el manejo del ganado que en términos relativos la tiene más resuelta. En cambio, Leopoldo tuvo mayor equilibrio y diversidad entre los temas que abordó: los más mencionados en sus participaciones fueron sobre organización y manejo de ganado, asimismo en menor atención tocó temas de corrupción, comercialización y preservación del territorio.

El de mayor edad de todos, Leopoldo, asistió con su esposa Prisciliana y con dos de sus hijos ya casados, acompañados de sus nietos. Como familia están muy congregados y como se observará en sus participaciones valoran positivamente el hecho de trabajar en el campo. La religiosidad de la familia es emocionalmente muy fuerte, relevante y significativa para ellos. Es un gran motivante de cohesión entre ellos. Tienen una capilla, más bien pequeño templo, a un lado de su casa dedicado a la Virgen de Guadalupe. Año con año le realizan su fiesta. El hijo es miembro de la vela perpetua y la hija fue quien soñó que la Virgen se le aparecía, señal que dio pie a la construcción de la capilla. Los padres, Leopoldo y Prisciliana viven en el mismo terreno con sus dos hijos casados aunque en construcciones independientes. Todos participan en las actividades pastoriles conjuntamente y parece que la cocina de Prisciliana es el punto de reunión familiar de todos. Es ahí en donde en

familia se comen los cabritos en lugar de venderlos porque, dicen, los pagan muy baratos. La familia participa en el grupo de la parroquia. No obstante, al parecer están relativamente aislados del resto de los ejidatarios de su localidad.

El participante que sigue en edad es Benito. Asistió solo. Su esposa se quedó cuidando los animales con sus hijos solteros que entre semana estudian en la prepa y la universidad. En la familia han desarrollado una división de tareas muy sistemática, metódica y eficiente entre el manejo del ganado, la producción de queso y su comercialización que es el punto pendiente para su desarrollo empresarial familiar. Benito ha adaptado la tecnología que le ha brindado el gobierno y los académicos con los cuales ha estado en contacto por mediación del cura o del promotor de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA). Han construido con apoyos del gobierno una quesera que ocupan y utilizan para producir queso certificado conjuntamente con su hermano y su cuñada, un invernadero con el que producen hortalizas y otro para forraje de sus animales, una cisterna con sistema de riego para los invernaderos con capacidad de abasto de agua para más de un año. El corral de las chivas está sistematizado para facilitar la ordeña con rapidez, eficiencia y mayor facilidad. Su esposa se ha capacitado en la realización de quesos tipo francés con la tecnología de pasteurización avalada y certificada por la Secretaría de Salubridad. Cuentan con la etiqueta que hace evidente la calidad y autorización sanitaria de su producto. Como he mencionado, su desafío y preocupación predominante es la comercialización. Regularmente acuden a muestras de quesos invitados por la SAGARPA. Benito es el más entusiasta para el impulso de la organización y la creación de una cooperativa. La familia de Benito ha mantenido una relación frecuente con el anterior párroco que lo ha vinculado con académicos de la UNAM para el asesoramiento de sus proyectos.

El anfitrión, Juan, es del ejido con relativa mayor organización de tipo productivo en la región. Es el más joven de los tres y su presencia es como autoridad en turno del ejido del cual asume el cargo de Presidente del Comisariado. Tiene hijos pequeños en edad escolar. A semejanza de los anteriores, conserva vínculos con el párroco que visita regularmente a estas familias de ejidatarios.

2.1 El desarrollo de la reunión

Como un ejercicio para ir identificando las instituciones que unos y otros –Tirios y Troyanos– (i.e. académicos y cabreros) tenemos interiorizadas me apoyaré en las notas de la reunión con los cabreros del cuatro de julio del 2015.

A continuación haré explícita mi propia implicación sobre la institución de la academia, o de la ciencia en nosotros, reflexivamente se puede identificar en la afirmación que formulamos en la reunión de “hacer una presentación de todo lo que se ha trabajado en la región sobre las cabras”. En mi opinión, retrospectivamente considero que es la intención personal, valida justificada e incuestionable del “deber ser” académico de dar a conocer a los cabreros asistentes lo realizado en la región señalando la importancia de la ganadería para fortalecerla:

¿Sabían ustedes-como dato- que San Luis Potosí ocupa el primer lugar de cabras a nivel del país? ¿Qué el lugar de mayor cabras del país es el altiplano potosino? ¿Qué México ocupa el segundo lugar de cabras a nivel de América Latina? ¿Sabían ustedes que hace diez años teníamos aquí en San Luis un millón de cabras, y que ahorita tenemos cuatrocientas mil? O sea, que va bajando, y esto es a reserva, porque esto es un resultado de investigación de aquí sobre las cabras de toda la región.” Javier(2015)

Adicionalmente para posibilitar una reflexividad sobre su circunstancia histórico social relativa a la socialización de lo funcional para la vida específica y su amenaza de desaparición, les dijimos:

Estos conocimientos que se han heredado de padres a hijos y de abuelos sobre cómo manejar el hato de ganado y todo eso, está aquí en ésta zona, y que éstos jóvenes que conocen todo eso, van a lavar trastes a los Estados Unidos; eso lo podemos hacer todos, pero no cualquiera sabe manejar un ganado de cabras. Javier(2015)

Estos planteamientos pudieron invitar a la reflexividad de los cabreros mismos, a verse en un nivel social distinto al de su cotidianeidad inmediata. ¿qué tanto esto les pudo haber impactado, que pusieran en duda la institución? No lo sabemos, eso se relaciona con las representaciones, afecto y sentido de cada uno. Tal vez fue un poco hacer evidente el abismo de la muerte de aquello que les brinda condiciones de existencia del sistema pastoril. Pero el origen de la invitación encuentro, anticipadamente y sin quererlo, estaba viciado, dirigido hacia la expectativa o perspectiva hacia la “información” que esperaban como proviniendo de la institución académica del Estado (como representantes académicos que efectivamente somos) y amigos del párroco.

En mi opinión fue un „análisis“ del contexto, quedó pendiente el analizador,⁵ no logramos ver-nos (ni ellos ni nosotros) en nuestra propia institución. Todos pretendiéndonos como expertos o especialistas que se acercan sistemática y

⁵ El analizador es la circunstancia, condición, pregunta o reflexión que permite hacer visibles las instituciones.

científicamente al conocimiento vernáculo y a los sujetos de la investigación. Es obvio que en ese momento y circunstancia no nos percatamos de ello. Formulamos nuestra mirada como consideramos a la sociedad: “lo que ha hecho la sociedad en que vivimos es tenernos separados y entonces de esta manera nos vamos viendo como enemigos”. También señalamos y dimos nuestra opinión sobre el desempeño del gobierno: “el gobierno da a veces las cosas, vamos a decirlo así, un poco como limosnas, pero las limosnas echan a perder, corrompen”. Aludimos al Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (PROCEDE) con los cabreros y comentamos un caso sobre las consecuencias locales en el cambio en la legislación agraria: “un ejidatario que entró al PROCEDE, vendió su tierra y después entró él mismo como trabajador con el señor al que le vendió su tierra”. Posteriormente interrogamos su situación organizativa: “¿porque andan separados?, ¿a quién le conviene que estén tan separados? ¿Para quién trabajan? Mejor trabajen para ustedes mismos... ¡pero eso va a ser si nosotros nos organizamos!”. Estas expresiones y actitudes son las que tuve personalmente que reflexivamente identifiqué como la institución propia. Como lo he señalado desde el inicio y como lo intentaré mostrar más adelante era compartida también a su modo por los cabreros. La institución a la cual me refiero es el aspirado protagonismo de conducción social por los expertos, el del mesianismo judeocristiano y la del *monos phronein*⁶ de pensar “tener la razón” con la pretensión no consciente de: “dirigente”.

En mi opinión, intentaré hacer visible esa institución heterónoma de expertos-inexpertos o dirigentes-ejecutantes. Un aspecto pueda ser que la relación desde inicio se estableció en una condición de desigualdad, con la expectativa de alguien que va a dar. Considero que la expectativa aludida, la ilustra la presentación de Juan a la asamblea: “los había invitado a la reunión, a esta pequeña plática que ya estábamos esperando, para ver qué información nos dan estos señores ahora, a ver que nos traen de bueno”.

Respecto a la condición de dirigente y experto, lo podemos inferir en la afirmación de Benito: “invitó a todos los que tengan cabras y más que nada al que le interesa, con la finalidad de que aquí en el altiplano no hay otro animal realmente que te deje mucho más como es la cabra, el altiplano está más adaptable para la cabra, no hay otro animal.” Si bien, pareciera una igualación o emparejamiento en tanto su condición de cabrero, es la respuesta desde la

⁶ De considerar “ser el único que piensa justo” lo que Castoriadis (2002: 26) lo denomina “*monos phronein*” (que al hacerlo así aisladamente, se convierte en lo opuesto al pensar justo, en “*apolis*” en tanto que por hacerlo solo sale fuera de la comunidad política) en oposición al “*ison phronein*” entendido como el pensar correcto, prudente, colectivo y común de la verdadera política.

condición de cabrero experto que expone para atender la expectativa aludida de los ejidatarios anfitriones. Adicionalmente la sitúa predominantemente dentro de la institución económica y de progreso. Las significaciones imaginarias sociales de referencia para una y otra institución mencionadas se encuentran en un magma de magmas que sustentan y se hacen presentes en los valores y las creencias de las mismas instituciones.

En la institución de la ciencia o de la academia prevalece lo real racional de los conjuntos e identidades y el expertismo que nos distingue a los que nos ocupamos en ello de oficio; en la institución de la economía y del mercado predomina la significación imaginaria social del progreso y la rentabilidad; no obstante ambas coinciden tanto en lo pseudo racional como en lo que corresponde a la institución del Estado o la del poder del Estado, de la significación imaginaria social del poder entre dirigentes ejecutantes; asimismo podemos considerar que hay vasos comunicantes de la significación imaginaria social de progreso y rentabilidad para la institución de la ciencia y viceversa de la significación imaginaria social de lo real racional para la institución de la economía mercado, incluida magmáticamente la del poder del Estado. Sucede de una manera no definida ni definible por la representación, afecto y sentido de los individuos fabricados socialmente, como del colectivo anónimo de la sociedad dada y por hacer, en la que tanto ellos, los cabreros, como nosotros, los académicos, coparticipamos.

No obstante, a pesar de las instituciones no conscientes en las que cada uno estamos fincados y hemos sido socializados, en todos hay una cierta intención a la apertura y disponibilidad explícita hacia la alteridad, como lo que planteó Leopoldo: “escuchar y ser escuchado” que todos coincidimos y contrarresta como proceso las instituciones de dirigentes y ejecutantes, del que sabe y los que ayudan.

Entre los tres que más hablábamos era explícita la preocupación sobre la organización, como lo dijo Leopoldo: “esto sólo va a ser posible si nos ponemos de acuerdo, si nos organizamos”; o como lo planteé yo: “Se dice bien fácil, organizar es una palabra nada más, pero para organizarse cuesta mucho trabajo”. Al respecto, por mi parte, también está mi institución en la expresión de mi deseo:

Los ejidos desorganizados, pues, también nos debilitan, entonces lo que hay que hacer es ir creando una organización en toda la región de ejidos bien organizados, y organizados entre nosotros, aquí no es cuestión de nombres ni de nada, o sea, aquí los que van a ir diciendo el cómo y el qué van a ser ustedes; esta parte sí tiene que quedar muy clara, nosotros vamos a poder dar nuestra opinión y hasta ahí, pero la decisión tiene que ser de ustedes en conjunto. Javier (2015)

Ciertamente la gran paradoja de la autonomía como proyecto, en los términos en los que lo plantea Castoriadis (2013:120), consiste como profesión imposible en crear autonomía en un contexto y condiciones heterónomas. Esto es, hay antecedentes, lo dado, heterónimo con una posible pretensión y búsqueda de llegar a estar siendo autónomos como proyecto. Es un proceso de cada quien y simultáneamente del colectivo anónimo. Me parece que en la reunión, el centro –como consigna- se reduce a la organización misma, como si de por sí ella se diera sola, únicamente con empeño y voluntad; no obstante está ausente el contexto específico del proceso de nosotros (cabreros y académicos) como individuos sociales y de nuestra respectiva socialización-sublimación heterónoma en la cual estamos insertos. En tanto que esa heteronomía no era visualizada por estar sumergidos en ella, por estar oculta, tampoco desarrollamos las condiciones de emerger y establecer nuestras propias normas; esto es, para poder llegar a ser cada uno y colectivamente el gestor de la respectiva propia autonomía.

No obstante lo anterior, creo que de manera latente estaba el germen de la autonomía. A pesar que prevalece la centralidad en lo económico, lo anterior se puede observar en la creación y respeto a la norma establecida por los ejidatarios mismos en la localidad anfitriona. La norma consistía en respetar el auto límite de la carga de animales por familia para evitar la sobrecarga y el sobrepastoreo “ya existe en el Reglamento Interno del Ejido, entonces por medio del ejido dijimos bueno, tú tienes cuatrocientas cabras entonces sólo vas a tener doscientas” (Juan, 2015). Era una experiencia consciente y reflexiva en la que valoraban su propio proceso de organización, como señala Juan: “Gracias a Dios varios nos hemos ido y hemos regresado y aquí casi puedo decir que todos los chavos siguen esa regla, y bueno batallando y todo, pero más o menos”.

La relevancia de la institución económica mercantil resulta representativa en otra frase de Juan: “nosotros sabemos que las cabras, pues sí, es una buena inversión para la gente de aquí del campo”.

Al parecer todos coincidíamos con la idea de una organización de productores tipo cooperativa a la manera de consejos obreros. Asimismo en contrasentido a la idea anterior está la subordinación de la organización al Estado que observamos en todos, para ilustrar resaltamos el planteamiento de Leopoldo: “lo que falta es la unión, la unión esa es la primer cosa, si no estamos unidos, nunca ni apoyos ni nada vamos a bajar”

Todos nos percatamos que hay un obstáculo para lograr el proceso organizativo y de la importancia para lograrlo como afirma Leopoldo: “porque

sabemos que nosotros no estamos unidos y ese es el problema que todos tenemos, a lo mejor que unos vamos dando unos pasitos ya para salir adelante, pero desgraciadamente toda la mayoría nunca, nunca vamos a sacar adelante y así es la mera realidad.”

Desde mi perspectiva la institución económica resulta la menos clara, la más oculta, que impone las normas cobijados en el imaginario de la rentabilidad y el progreso que no se pone en duda y parece ser la institución dominante y sus significaciones imaginarias sociales son las que nos congregaron a la reunión, como señalé al inicio. Todas las instituciones con el magma de las significaciones imaginarias sociales de cada quien fluyen sin ser reflexionadas ni puestas en duda, sin que aparezca un analizador. La institución económica no se reduce a aspectos verbales sino también incluye acciones y disponibilidades como la que experimentan y mantienen las “queseras que puso el gobierno”, que conciben al Estado-gobierno como ese dador o benefactor obligado y esperado, con quien se establece una actitud del pedir constante como expectador-ejecutante.

Para ilustrar sobre la relevancia de la institución económica incuestionada e incuestionable, reproduzco los planteamientos de Benito: “el precio no lo va a poner ni el que está en la quesera, el precio lo vamos a poner nosotros que estamos aquí reunidos (...) que el que lo consuma sepa a cómo lo está comprando y a cómo van a pagar mi leche por litro; yo no voy a hacer los quesos, pero sí de la materia prima que es la leche va a salir de mi trabajo, entonces de mi trabajo me paguen lo que es justo”. Podemos identificar en Benito la institución de lo económico, el progreso y el dinero; pero también simultáneamente el anhelo de lo justo. En los planteamientos de Benito hay también implícita la idea del gobierno (paternalista-protector) como el gran dador generoso que le pregunta a la gente: “¿Qué quieren?”, para darles caritativa y paternalistamente lo que piden y, asimismo, deja entrever y afirma que el gobierno tiene la razón, cuando en su planteamiento dice:

El gobierno le preguntó a la gente: ¿qué quería?, no pues queremos para tener este producto, para hacer este producto en nuestra comunidad queremos esto y el año pasado **el gobierno** puso muchas queseras. Tenemos las queseras y {el gobierno} dice: ¿ahora qué quieren?, capacitación se las dio, y dice: ¿ahora qué quieren?, no pues ya queremos el mercado...
Benito(2015)

La institución económica mercantil con su significación imaginaria social de progreso desvalora lo propio, como lo señala Prisciliana: “nos falta también convencer a los hijos, que le sigan porque ellos sí lo ven como algo

vergonzoso.” Como señalamiento de lo anterior, de manera despectiva alude a la consideración de los jóvenes que, afirma, dicen: “no pues ‘el que cuida chivas pues es chivero’, hay trabajos más remunerados y eso es lo que a lo mejor les atrae”.

En medio y a pesar de este contexto de instituciones heterónomas, de modo potencial o latente está presente la perspectiva de la libertad en el sistema pastoril, desde lo que una vez un cabrero nos dijo, “no pues la cabra sí es mucho trabajo, porque sí requiere de mucho trabajo, pero esta libertad no la cambio por nada” que se corresponde con lo que afirma Prisciliana: “mira hija vamos para que tú escuches y a la mejor te interesa y agarras el mismo negocio, ahí nadie te va a mandar tú vas a vivir de tu propia vida”. En consistencia con lo que plantea para su hija, Prisciliana valora y enfatiza para sí misma: “¡Eso es lo mío! Que lo que yo me coma me cueste, que de lo que yo me coma, me sude mi frente y no esperar a que me den”; semejante representación la reitera poco más adelante cuando valora la elección del hijo de dejar de trabajar en la mina y el retornar al campo: “él mismo se manda él mismo se desmanda y no hay quién le diga nada si hoy se quedó dormido, por eso le digo que es muy bonita la vida del campo, es mucho muy bonito vivir de uno mismo.”

No obstante, de manera magmática, pero en contraparte y simultáneamente de ese potencial instituyente de autonomía por ser, está interiorizada en todos la necesidad de “dirigente”: sea en el presidente del comisariado, sea en el gobierno o de los expertos, como se podrá inferir en los diversos planteamientos, como la verticalidad de la institución del poder heterónimo que se replica al nivel ejidal como en la frase de Leopoldo:

Estas gentes están organizadas, y a mí ahorita lo acabo de comprobar que tienen todo el apoyo del Comisariado y si no hay el apoyo del Comisariado haga de cuenta que somos “una persona sin cabeza” sin saber hacia dónde nos vamos a dirigir, pero si tenemos el apoyo del Comisariado a toda la comunidad, a todos los ejidatarios ahí está la base para poder salir adelante a todos aquellos que nos guste la organización. Leopoldo(2015).

La otra institución igualmente heterónoma que se contrapone al potencial germen de autonomía es la del progreso, la económica del dinero y el mercado. Un poco menos visible y no consciente pero, por ello mismo, incuestionable, como podemos relatar en lo que comentó Benito:

Lo que se está tratando es de encontrar el mercado y decir, ¿sabes qué?, este grupo nos componemos de tantos cabreros, queremos hacer una cooperativa; decir, ¿sabes qué?, no ir ahí con el que me compra cabrito;

¿sabes qué?, préstame dinero; ¿sabes qué?, hacer una caja de ahorro o sea una cooperativa y decir, para cuando yo necesite; ¿sabes qué? préstame tanto en tanto tiempo voy a tener cabrito, ahora sí aquí están mis cabritos y rebájame de mi préstamo, como si fuera el comprador. Benito(2015)

¿Qué se puede comentar a esta propuesta? Como podrá observar el lector, hay un por hacer, un deseo consciente y explícito de instituyente que coincide con la propia institución (heterónoma) regida por el dinero, compartida por todos y asimismo oculta la contradicción dirigente-ejecutante. No es visible, pero todos la vivimos, mejor dicho, la intuimos. Simultáneamente todos coincidimos con la propuesta, pero como magmáticamente se configura con nuestras propias instituciones y significaciones imaginarias sociales, no hacemos posible el instituyente que está latente en la propuesta. Más adelante, el mismo Benito afirma:

Definitivamente el problema sigue siendo el mercado, porque el comprador viene y dice: ¿sabes qué?, te doy tanto y si quieres bien y si no pues no, el queso igual; y sigue igual hasta ahí, entonces el problema sigue siendo el mercado, a la mejor y ojalá y de veras, bueno... a mí sí me gustaría incorporarme a este grupo, que sea fuerte y sacar esto, todas esas necesidades que tenemos. Benito(2015).

Leopoldo coincide con lo que acabamos de narrar y subraya la relevancia pecuniaria que se articula y complementa con la valoración de la institución del mercado: “porque aquí el asunto es vender y sacar centavos, porque tengo necesidad y la necesidad tiene cara de dinero, no vamos a dejar morir a nuestras familias, lo que queremos es sacar para darle de comer a nuestras familias”. Es un planteamiento paradójico: producen alimento en el sistema pastoril con relativo y significativo autoabasto, no obstante prevalece el lado opuesto, en el simbolismo de “sacar centavos” y de que “la necesidad tiene cara de dinero”. Ambos imaginarios del mercado y del dinero constituyen el lado antagónico de la valoración campesina y emergentemente autónoma que nos compartía Prisciliana, la cual, no obstante, también está presente simultáneamente de manera individual en todos.

Nuevamente la petición al Estado benefactor y a los expertos científicos académicos la expresa Juan: “a lo mejor igual dentro de la organización que se pretende tener, se pudiera tener un médico para poder atender todas estas enfermedades que han aparecido hasta ahorita”. Asimismo continúa Leopoldo, que pide tanto al Estado y a los expertos: “Que Salubridad entre parejo, no nada más con él que tiene quesera” refiriéndose a las familias que SAGARPA ha beneficiado directamente y que por ello tienen el privilegio con Salubridad.

Las instituciones se pueden observar en el planteamiento que formula Benito para invitar a entrar al redil:

Ya se dijo en una junta que estuvimos en Matehuala, en junta de caprinocultores, dijo Salubridad aquí... “ya queso no se va a vender si no tiene sello”. Se estuvo analizando y se dijo: ¡no!, los que vamos a salir perjudicados son toda aquella gente que los está haciendo, el que lo va a comprar dice “¡ya no compro!, si ya no quiero ya no compro”; pero yo que llevo mi quesito y es el sustento de mi familia ¿dónde va a quedar? (...) Yo por eso digo ¡vamos por partes! De lo que se trata aquí es de organizarlo, buscar el mercado (...), hacer nuestra cooperativa y ahora sí, nadie nos detiene, ¿qué van a hacer todas esas personas que no quieren ser parte del club, dicen: “no pues oye, yo en lugar de andar vendiendo mis quesos, te vendo mi leche” ¡ya cayó allí mismo! (...) realizar y ahora sí porque ya se capacitó, eso es lo que se está haciendo: capacitando a los socios primero, llegar a un acuerdo y alcanzar lo que queremos. Eso es ¡vamos para allá! Ya se dijo, en esa junta se dijo, ya traían la orden, ¿qué van a hacer aquellos pobres que dicen: “Ya nos decomisaron nuestro queso”? Vendo mis chivas porque esto ya no es rentable. ¡Me voy!”. Y eso es lo que el gobierno no quiere, entonces hay que buscar una alternativa y es esa la que estamos buscando conjuntamente todos ¿cuáles son las problemáticas? Y sacarlas adelante. Qué bueno que se dijo este tema, pero este tema está en un escalón. Benito(2015).

Prisciliana confirma y cuestiona: “Pues sí es cierto lo que él dice, porque como ellos ya tienen su quesera, de modo que ya preparan su queso bien”. Por otra parte refrenda lo del experto dirigente: “hay que ayudar a los demás para que se animen y que vengan y que digan hay que hacerle así, y como dijo él: ya si no hacen queso pues que vendan la leche.” Pero entra nuevamente la significación imaginaria del mercado, el dinero, el progreso y la ganancia. Cuando le preguntan si vendería, ella contesta: “yo se la vendo, ¿pero a cómo nos la van a pagar? Y que le costee a ella, que me costee a mí, porque los dos tenemos que ganar”. También está presente una sincera búsqueda de una norma que brinde justicia, pero no el modo para el establecimiento de dicha norma, que en mi opinión requiere ser el establecimiento de la propia norma: la autonomía por ser. Autonomía por ser que aún no se hace consciente ni explícita. La institución heterónoma del mercado y la competencia se entremeten en ese magma de significaciones imaginarias sociales que podemos vislumbrar en lo que plantea Juan: “lo que buscamos es que me vendas leche de calidad, para que no tenga problema él ni yo tampoco; entonces allí es lo más difícil porque vamos a lidiar con muchas cabezas, y para hacerlas entender pues va a estar difícil”.

La transformación hacia el proyecto de autonomía se hace cada vez más difícil si a las instituciones heterónomas aludidas les añadimos la no participación política en los asuntos comunes debido al socialconformismo consumista como institución que percibe Leopoldo:

La gente dice de dificultades de tiempo, y distancia y recursos. Pero todo eso son pretextos que ponen, porque no tienen ganas de venir o por el confort: Entonces ellos quieren información gratis, sin que nada les cueste y sin que se molesten en la casa, y es muy fácil decir “yo mejor me quedo en mi casa a ver la televisión o a lo mejor me duermo un rato, o le digo a la mujer ¡oye mujer ya tengo hambre, dame de comer!”. Esa es la vida de nosotros. Leopoldo(2015).

Es la individualización y atomización que fomenta el sistema capitalista y el Estado para su repetición que, por lo que escuchamos, intenta ser superada en las verbalizaciones de los individuos que participan. Lo hacen (y hacemos) dentro del magma de significaciones imaginarias sociales que la misma sociedad nos ha brindado, pero no nos damos cuenta. No obstante, paradójicamente hacemos esa inmersión –no consciente– acotados y circunscritos dentro de las mismas instituciones heterónomas: la económica del mercado y el dinero, del Estado, de la familia, de la religión y de la academia, las cuales de múltiples maneras se oponen y ocultan la posibilidad de esa posible emergencia de la autonomía de los individuos y las comunidades. La sociedad o los individuos de esta sociedad lo hacen y lo hacemos considerando que es lo que-debe-de-hacerse para asegurar y garantizar la repetición autonomizada de las instituciones al margen de los sujetos, es decir, de nosotros mismos.

Reflexión a manera de conclusión fragmentaria y provisional

Ninguno de los que hablamos en la reunión cuestionamos el predominio económico, hasta lo organizativo (la política) y lo educativo se someten a sus dictados. Es en el mercado, en la comercialización, en el intercambio, en donde emergen las suspicacias y separaciones y desconfianzas entre uno y otro. La competitividad de la institución económica capitalista descomponen y divide los buenos deseos. Por ello la dificultad de “hacerles entender”. Esa competencia pone barreras a la potencial apertura a la alteridad propia y del otro y a la posible justicia buscada por todos. No se valora la política del acuerdo entre unos y otros ni la apertura a la alteridad propia y de los otros. No se visualiza ni se plantea el abismo o la muerte de su condición de cabreros aunque de modo no consciente ni explícito se presuponen. La solución buscada para esa

amenaza de su desaparición me parece que los hunde nuevamente cuando se intentan proteger con el gobierno o con el mercado de una manera heterónoma. No se plantea explícitamente la pre-condición de querer estar siendo libre ni la apertura a la alteridad para relacionarse unos con otros, ni la praxis que hace explícita la libertad del otro para la existencia de la propia libertad. La posibilidad, viabilidad o relevancia de estar siendo libre y auto normado no se plantea explícitamente, pero se observa en la potencialidad y en germen como deseo o sentido no consciente. Está ausente el ejercicio de aquello⁷ que posibilita visualizar, conocer y transformar las propias instituciones subjetivas e histórico-sociales. Todas están sometidas al dominio de la institución económica heterónoma, al predominio del Estado como lo único posible y no cuestionan las instituciones en ningún ámbito.

Como resultado preliminar de esta revisión de la reunión de cabreros, considero que la invisibilidad y desconocimiento de las propias instituciones, tanto en el no consciente individual como en el no consciente colectivo, contribuyen a la repetición y a la clausura de individuos, familias y localidades, respectiva y articuladamente. Asimismo hace falta la explicitación consciente sobre la perspectiva del proyecto de autonomía y sus implicaciones sobre el cual tienen un relevante potencial que está por plantearse por ellos mismos. Aunque hay intentos de búsqueda de justicia, de reflexión, elucidación y deliberación, prevalece de manera oculta la dinámica inercial de las instituciones hegemónicas. Me parece que no se logró la emergencia de los analizadores que contribuyan o posibiliten el hacer visibles las instituciones. Asimismo y correspondientemente la limitación de la no definición consciente y explícita por la autonomía como proyecto, que es algo por ser y por hacer en nosotros mismos. Este texto es tan sólo un inicio de ejercicio, explicitación e invitación para hacerlo.

Bibliografía

Castoriadis, Cornelius (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets.

⁷ Nos referimos a las profesiones imposibles a las que alude Castoriadis (2013:121) (citando a Freud) el análisis, la educación y la política.

El buen vivir como alternativa al desarrollo

CLARA CASTILLO LARA¹

Resumen

El Buen Vivir es una cosmovisión que requiere asimilar los distintos elementos y la comprensión del conocimiento que se construye fuera de la concepción antropocéntrica del capitalismo. Aceptado que el desarrollo occidental estableció las dicotomías de dominación identificadas como desarrollo-subdesarrollo, avanzado-atrasado, superior-inferior, centro-periferia, entre otros, que fortalecieron la bifurcación salvaje-civilizado, proveniente de los europeos. De tal manera que, el “desarrollo” como un ideal humano, implica aceptar que la destrucción social y ecológica que crea la explotación del petróleo y la minería, generando el extractivismo con los cultivos transgénicos y los agro-combustibles, y con ello, los espacios para discutirlo en las agendas gubernamentales, puesto que el reto está en garantizar una buena vida a los seres humanos, pero nosotros, los humanos no vivimos bien ni siquiera en los países industrializados, pues estos construyen su poderío en la elaboración, posesión y uso de armas biológicas, la explotación irracional del petróleo y los metales contaminantes, así como también en la tala de árboles que desplazan a los habitantes de los pueblos y propician la desaparición de especies, afectando el equilibrio natural. Sin contar el uso de semillas contaminadas

¹ Profesora investigadora del Departamento de Derecho de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco. Jefa del Área de Investigación de Derechos Humanos y Alternatividad Jurídico Social. Responsable del Área de Derechos Humanos y Derechos de los Pueblos Indígenas de la Maestría en Derecho de la UAM-A. Dra. en Ciencias Penales y Política Criminal. Dra. en Derecho Público e Investigadora Nacional SNI-CONACYT. correo electrónico: clara_castillo_lara@hotmail.com

por fertilizantes dañinos o el maíz transgénico, por ejemplo, que trae consigo graves resultados a la salud.

Introducción

El objetivo de este planteamiento del Buen Vivir es visualizar, aunque de manera somera y generalizada, la forma en que los pobladores indígenas perciben a las diversas culturas desde su particular cosmogonía, puesto que su manera de concebir al mundo, más allá, de todo aquello que les pudiera impactar en su manera de concebir al mundo, refiere a los conocimientos y las circunstancias que se le presentan, puesto que el *Buen Vivir* está muy distante de la concepción antropocéntrica del capitalismo donde el desarrollo occidental, estableció la dominación que fortaleció la dicotomía salvaje-civilizado, introducida con la llegada de los europeos. De esta manera, el capitalismo consiguió evidenciar la estructura de la civilización contemporánea, y la institucionalización de la dicotomía superior-inferior implicó la emergencia de la colonia y su poderío, así como del saber y del ser que explica la organización del mundo como lo conocemos ahora, con sociedades reordenadas que buscan el “desarrollo” (Unceta, 2014:9).

Considerando que el desarrollo es percibido como un estadio ideal al que la humanidad desea arribar, sin que esa misma humanidad tome en cuenta el peligro al que se expone, al acarrear la destrucción social y ecológica que provoca la explotación del petróleo y de la minería, por ejemplo. Son algunas de las problemáticas que se debaten en las mesas de trabajo de las agencias gubernamentales, pero que hasta ahora no han arrojado los resultados esperados.

Las amenazas que causan la *muerte lenta* son problemas conocidos: la extinción de las especies, la erosión de la tierra, los suelos deteriorados, el agotamiento y contaminación del agua dulce, la pérdida de los bosques, la penetrante contaminación de las cadenas alimentarias y la carga acumulativa de las actividades humanas sobre los sistemas naturales. (Elbers, 2015:4)

El Buen Vivir, no trata solamente de la aplicación de las respectivas políticas públicas, y de definir los instrumentos jurídicos e indicadores estadísticos que se requiere crear e implementar, para salir del “subdesarrollo” y arribar al “desarrollo”, puesto que es más que eso, al ofrecer un abanico de posibilidades.

El concepto occidental de “desarrollo” se sintetiza en *Kawsay* (vida como un todo), *Sumak Kawsay* y *Sumak Jakaña* o *Qamaña* que significan buen vivir en quechua, quichua y aymara. (Gonzales, 2014:123).

La cuestión, no es aceptar cualquier camino hacia el desarrollo, puesto que la dificultad para comprender su rango de posibilidades se encuentra en el mismo concepto, y se sabe que los seres humanos no vivimos bien, incluso en los países industrializados. La experiencia permite ver que el sistema actual no propicia el desarrollo, y eso, propicia el cambio del concepto de progreso, como el resultado de la posición productivista y del desarrollo, en la visión mecanicista de crecimiento económico. Es un asunto que tiene que ver con un abanico de situaciones y problemáticas que han de ser estudiados y analizados desde varias aristas por su complejidad.

Adam Smith escribió *La Riqueza de las Naciones*, e inició el debate sobre el desarrollo. Otros pensadores –desde Kautilya en la antigua India, hasta Aristóteles en la Grecia clásica, o San Agustín en la Europa medieval–, teorizaron sobre la oportunidad o no de determinadas acciones o decisiones para lograr prosperidad para ciudades, países, y reinos, y para sus habitantes. (Unceta, 2015:35)

En el contexto anterior, se encuentran inmersas las cosmovisiones de los pobladores indígenas, quienes no aceptan la idea de desarrollo porque entre ellos no existe el concepto, pues la perspectiva del proceso lineal que establece un estado anterior y posterior de subdesarrollo y desarrollo no les es posible, como tampoco lo son los conceptos de riqueza y de pobreza, por ser términos que describen una gran acumulación de ciertos bienes materiales, o su carencia.

Los conceptos están vinculados con la cultura, lengua, paradigmas y visión del mundo. Por ejemplo, “planificación del desarrollo”, “seguridad alimentaria”, “conservación de la biodiversidad”, “agricultura”, “lugar”, “sostenibilidad”, “naturaleza”, “conocimiento”, “semilla”, “pariente/parentesco” y “medio ambiente” no existen o no significan lo mismo en cada cultura. (Gonzales, 2014:124).

De tal manera que el Buen Vivir es una categoría en construcción en la concepción occidental, y requiere de la asimilación sobre la diversidad de elementos, y de la comprensión a los que se condicionan las acciones del conocimiento, los códigos de conducta, valores humanos y la visión de futuro, entre otros. El Buen Vivir, es también una categoría filosófica de la forma de vida en las comunidades indígenas, como una alternativa sobre la concepción de una mejor forma de vida que los occidentales deben aprehender, para ampliar las expectativas de desarrollo que, con el tiempo, se espera que impacte los distintos ámbitos del quehacer del ser humano (Bretón, 2016:30). Los pobladores indígenas han logrado la sostenibilidad en sus territorios gracias a la biodiversidad y sus conocimientos ancestrales. Este conocimiento, les ha llevado mucho tiempo, observación y estudio.

Nos enfrentamos con el crecimiento exponencial de la población humana; la violencia estructural caracterizada por la creciente desigualdad en el acceso al poder, la educación, la salud y la justicia; la homogenización cultural y pérdida de la diversidad cultural; la economía de la basura y de la destrucción; la crisis financiera, entre otros. (Elbers, 2015:7)

Sin embargo, las diversas crisis han permitido que el Buen Vivir se revele como una alternativa para vivir bien en los ámbitos académicos, en los de cooperación internacional, en los movimientos sociales y en las acciones para la construcción de un mundo mejor y más equitativo, lo cual, hasta ahora parece de imposible realización con el capitalismo.

Los antecedentes que muestran la viabilidad práctica y el gran alcance de este paradigma, están en los países de Ecuador y Bolivia, cuyo avance ha traído consigo el conocimiento, con diversos procesos que culminaron en la redacción y promulgación de nuevas constituciones, que entrañan la filosofía del Buen Vivir, como eje articulador de los derechos y conocimientos ancestrales.

- La Constitución Política del Ecuador de 2008, expresa: *“se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, sumak kawsay”*,
- la Constitución Política de Bolivia, de 2009, establece que el Estado Plurinacional que *“asume y promueve como principios como el suma qamaña (vivir bien)”*.

Asimismo, la refundación del Estado, el reconocimiento de la diversidad de los pueblos y naciones, lo mismo que la inclusión de los derechos para la naturaleza, son solo algunas de las propuestas enarboladas por los movimientos sociales, lo mismo que de los pobladores indígenas, que conlleva una crítica contra el modelo occidental.

La cosmovisión indígena muestra cómo la ciencia holística coincide con la ciencia indígena. La sabiduría de la cosmovisión animista es indispensable para una convivencia armoniosa y sostenible con la Pachamama, la Tierra viva. (Elbers, 2015:78)

El Buen Vivir es una alternativa con propuestas para reestablecer el equilibrio de la vida, desde la defensa de la naturaleza (pachamama/madre tierra/gaia) y de los conocimientos ancestrales de los pueblos y las naciones, con cosmovisiones distintas. El ejemplo de Bolivia y el Ecuador, constituye un gran avance para el movimiento indígena, igual que para los movimientos sociales y los que surgen desde la academia, respecto a los debates del Buen Vivir como un paradigma alternativo, una vida respetuosa con el medio ambiente y las personas en general, y de los pobladores indígenas en particular.

Las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009); en el primer caso es el Buen Vivir o *Sumak Kawsay* (en kichwa), y en el segundo, en particular el Vivir Bien o *suma qamaña* (en aymara) y también *Sumak Kawsay* (en quechua). Existen nociones similares en otros pueblos indígenas, como los mapuches (Chile), los guaraní (Bolivia y Paraguay), los kuna (Panamá), los achuar (Amazonia ecuatoriana), y en la tradición Maya (Guatemala), en Chiapas (México). (Acosta, 2015:302)

Bolivia y el Ecuador, han optado por nuevas perspectivas jurídicas constitucionales y permitieron la “transición” de instituciones y poderes públicos que construyen propuestas; mientras los pueblos originarios, afrodescendientes, campesinado y comunidades urbanas, mantienen su resistencia a los modelos desarrollistas y neoliberalistas, con estrategias de organización social y de forma de vivir que no responden a sus necesidades ni a su tradición y mucho menos a su cosmovisión. Lo que trae consigo distintas formas de ver y vivir la vida, la cual, no siempre se corresponde con su cultura.

1. El desarrollo

Durante la guerra fría, surge el antagonismo entre capitalismo y comunismo, y a la par también germina el tercer mundo. Entre sus particularidades, están los que fijaron las posturas con sus especificidades y diferencias, y asumieron el reto de alcanzar “el desarrollo”, sin importar si milita en una fracción de derecha, centro o de izquierda. De tal manera, que las comunidades y las diversas sociedades se fueron reordenando para adaptarse al “desarrollo”, modificando con ello a la humanidad para arribar al desarrollo (Acosta, 2014:24).

Con esa idea del “desarrollo”, los países centrales llevaron a cabo acciones de intervención en asuntos que atañían solo a los países periféricos, como, por ejemplo: las intervenciones económicas a través del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, con acciones militares para impulsar “su desarrollo” protegiéndolos de la influencia de potencias contrarias. Aunque eso constituya la intervención en sus propias políticas internas, afectando con ello su soberanía, lo cual, puede percibirse como problema en su forma de vida.

Las intervenciones de los países centrales estaban encaminadas a buscar, proteger o introducir la democracia, como base política para el desarrollo. En tanto, los países pobres se subordinaron y sometieron a estas nuevas formas, con miras a que se les considerara como países en vías de desarrollo. Los países atrasados, aceptaron aplicar las políticas, instrumentos e indicadores que los llevaría del “atraso” al “desarrollo”, y aunque lo intentaron largo tiempo, no

lo pudieron lograr, porque, entre otras cosas, falta definir que lo que sea que hayan conseguido los países con menos problemas económicos, sea lo que realmente se denomina como “desarrollo”.

Aunque los problemas actuales han mostrado que “el desarrollo” y la teoría que lo sustenta no es lo que se esperaba, por lo cual, se buscaron otras alternativas que respondieran a la estrategia, tales como: el desarrollo económico, social, local, global, rural, humano, étnico, endógeno, con equidad de género, sostenible o sustentable, ecodesarrollo, etnodesarrollo, codesarrollo, entre otros más (Unceta, 2014:15).

El “desarrollo”, se definió por sus características, pero sin explicación alguna de su significado. La región tuvo un papel importante en generar revisiones contestatarias al desarrollo convencional, entre los que se cuenta el estructuralismo o la teoría de la dependencia. Esto, generó críticas que no prosperaron en nuevas propuestas, y los argumentos tampoco cuestionaron el concepto de desarrollo convencional, el cual, se entendía como un progreso lineal expresado en términos de crecimiento económico. Considerando que los cuestionamientos permitieron revisiones que no accedieron a acuerdos de acción precisa, y retornaron a sus ideas (Acosta, 2014:25).

Es importante definir que la dificultad está en el concepto, en tanto propuesta global y unificadora que desconoce las luchas de los pueblos “subdesarrollados”. Esto, tiene que ver con la negación que surge con su naturaleza violenta, producto de las acciones de las naciones desarrolladas. El desarrollo, entonces, en tanto estilo de vida de los países centrales, es irreplicable como modo de vida consumista que pone en riesgo todo equilibrio, porque margina a las masas de las supuestas ventajas del desarrollo, lo cual, se decanta como una estrategia que tiende a separar, marginar y excluir.

Pues, aun con los grandes avances tecnológicos, todavía no se ha logrado erradicar el hambre en el mundo, especialmente, porque el hambre no es un tema sobre la falta de alimentos, puesto que, según la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), anualmente se desperdician 45 mil millones de toneladas de alimentos. Entonces, si eso es así, no es verdad que no existan alimentos suficientes, pues estos datos revelan que, en realidad, lo que existe es un *mal desarrollo* generalizado que afecta a todos los habitantes del mundo.

Actualmente, se sabe que las múltiples crisis que aquejan a las sociedades y el flagelo del hambre, han provocado graves consecuencias que el desarrollo busca justificar a través de los medios que utiliza para conseguir sus fines, y por

supuesto, también justifica los fracasos que produce cuando acepta una política de tolerancia para salir del subdesarrollo (Acosta, 2014:26), lo cual, se percibe como un argumento del Estado para luego aceptar la devastación ambiental y social, a cambio de conseguir el tan anhelado “desarrollo” (Unceta, 2014:18).

Es conocido por todos los estudiosos del tema que todo se compra y se vende, y para que el pobre deje de serlo se supone que debe imitar a los que han conseguido el desarrollo, y por lo mismo, han logrado imponer su conocimiento como válido. Consecuentemente, se acepta como un conocimiento bueno, y por eso, se imita. Lo que nos lleva a suponer que el conocimiento propio no es aceptado y tiene como resultado el rechazo, como sucede con las prácticas ancestrales en la forma de vida de los pobladores indígenas.

La historia muestra que después de concluida la segunda guerra mundial, el desarrollo cambió varias veces de nombre, porque respondía a diferentes intereses, aunque de todas formas no lo consiguió, pues el resultado no fue afortunado. Porque inició como una de las más movilizadoras propuestas del siglo pasado, con grandes promesas para los distintos sectores de la sociedad, y propiciaron discusiones en todos los niveles de poder que se fueron apagando con el tiempo. El interés en el asunto no prospero.

Hoy en las Américas existe un novedoso, diverso y rápido proceso de resurgencia indígena comunitaria de base. Este es un esfuerzo consciente de afirmación cultural, regeneración y descolonización apoyado por una *intelligentsia* indígena contemporánea.

Esta *intelligentsia* es informada por sus cosmovisiones, probadas milenariamente, y acompaña procesos comunitarios de base de respuesta al fracaso y crisis de la modernización en el campo (Gonzales, 2014:127).

Recordemos que el desarrollo logro despuntar en la segunda parte del siglo pasado, después de orientar a las naciones emergentes en la posguerra, ya fueran estas democracias o dictaduras, los países del Sur proclamaron la idea del desarrollo como una aspiración, algo ideal, cuando se independizaron del poder colonial. Y en este siglo XXI, tanto los gobernantes como los ciudadanos, todavía están luchando por conseguir el anhelado desarrollo (Acosta, 2014:28), sea lo que sea que eso signifique.

2. Marco jurídico de los Pueblos Indígenas

La marca colonialista, todavía se refleja en los pueblos indígenas originarios, quienes viven en la pobreza extrema, aunque no por incapacidad sino por

la exclusión económica y social, por el despojo de sus tierras, derivada del racismo y la discriminación. Las circunstancias adversas y las condiciones desfavorables jurídicas, políticas, educativas, sociales y económicas, que no han sido superadas, pero tampoco han sido olvidadas desde la perspectiva: Suma Qamaña, Sumak Kawsay, esto es, Vivir Bien. Y es por eso, que, los ancestros, reclamaron a los Estados y a los organismos internacionales, el derecho inalienable de mantener su cultura y su relación con la tierra (Huanacuni, 2010:14), lo cual, se manifiesta en sus sistemas jurídicos derivados de la constitución que los rige y que los obliga en la praxis.

Desde 1492 en el continente americano, y 1532 en la región andina, se inicia la colonización. Empieza un proceso de genocidio y etnocidio que tuvo continuidad en la república a través de la exclusión, segregación y racismo extremo (Huanacuni, 2010: 14-16).

2.1. Convenio 169 de la de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independiente

El Convenio 169 reconoce el derecho de los pobladores indígenas, quienes no gozan de los derechos fundamentales de igual manera que el resto de la población; y que las leyes, valores, costumbres y principios, se han erosionado con el tiempo. Lo mismo que la contribución de los pueblos ancestrales a la diversidad cultural, la armonía social y el cuidado de la Madre Tierra. Por lo cual, el Convenio 169, es un instrumento que se invoca como referente jurídico para la creación o la reforma de la legislación en la lucha de los pueblos indígenas, cuyos principios básicos de respeto a las diversas culturas y a sus formas de vida tradicionales, se asientan en la participación efectiva de sus decisiones; y en el establecimiento de mecanismos y procedimientos que se crean para hacerlos cumplir.

En tal sentido, cabe recordar que posterior a la entrada en vigor del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes² (Durand, 2005:299) en México, y a varios años de su publicación, los habitantes de estos pueblos originarios siguen sufriendo graves violaciones a sus file:///D:/

² El 27 de junio de 1989 el gobierno mexicano adoptó el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Aprobado por el Senado el 11 de julio de 1990 por Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación (DOF) el 03 de agosto de 1990. Se ratificó el 13 de agosto de 1990 y se depositó ante la Organización Internacional del Trabajo el 05 de septiembre de 1990. Y para su debida observancia, en cumplimiento de lo dispuesto en la Fracción Primera del Artículo 89 Constitucional, se promulgo el Decreto el 25 de septiembre de 1990. El proceso finalizó con su publicación en el DOF el 24 de enero de 1991.

ecoportal/keyword/derechoslibertades fundamentales, porque el gobierno no cumple eficazmente su función de garantizar, respetar, promover y proteger los derechos de las personas de las comunidades indígenas.

De manera general, las violaciones ocurren cuando el gobierno reconoce formalmente los mecanismos que garantizan y protegen los derechos a los pobladores indígenas, pero no lo hace en la práctica.³ Con lo cual, se tendría que buscar la creación e implementación de mecanismos para hacer cumplir con eficacia su obligación. Ordinariamente, los gobiernos le restan importancia a su función garantizadora e incumplen su observancia, lo que evidencia la falta de voluntad política y el desinterés por protegerlos. Considerando que los pobladores indígenas están interesados en la observancia del Convenio 169.⁴ (Gómez, 1997:141)

2.2. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas

El 13 de septiembre del 2007, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en cuyo contenido se reafirma que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás y se reconoce su derecho a ser diferentes y a considerarse diferentes y a ser respetados. Refiere, asimismo, que todos los pueblos contribuyen a la diversidad y riqueza de las civilizaciones y culturas, y constituyen el patrimonio común de la humanidad.

En la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas,⁵ se expresan las doctrinas políticas y las prácticas sociales, basadas en la superioridad de ciertos pueblos que la propugnan, aduciendo razones de origen nacional o diferencias raciales, religiosas, étnicas o culturales. Lo que prueba que dichas doctrinas son racistas y excluyentes, además de falsas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas.

³ D:\D.H. Y CONVENIO 169\Derecho de los Pueblos Indígenas en el Convenio 169 y las obligaciones de los Estados por su ratificación - EcoPortal_net.htm (18-08-2013)

⁴ En conclusión, la jurisprudencia de ratificación y aplicación del Convenio revela que el movimiento indígena se apropió de este instrumento y lo utiliza crecientemente como parte de su programa de reivindicaciones tanto jurídicas como políticas.

⁵ El 13 de septiembre del 2007, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Donde afirma que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás y reconoce el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados. También afirma que todos los pueblos contribuyen a la diversidad y riqueza de las civilizaciones y culturas, que constituyen el patrimonio común de la humanidad.

En el entendido de que la ley ordena que los pobladores indígenas no deben ser discriminados, aunque han sufrido injusticias como resultado de la colonización y la enajenación de sus tierras, espacios y recursos, al impedir que ejerzan su derecho a la libertad de expresión, además de otros derechos más, según sus necesidades e intereses (Huanacuni, 2010:15). En tal contexto, se acepta que las Naciones Unidas tienen un papel importante de promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas, según los diferentes países donde se asientan, considerando sus particularidades y tradiciones históricas y culturales, entre otros más.⁶

La Organización de Naciones Unidas (ONU) con la iniciativa de Bolivia, declaró al 22 de abril del 2009, el Día Internacional de la Madre Tierra. Con eso, reflejó una distinta forma de concebir al planeta como *la Madre Tierra* (Pachamama). Con eso, cambió la visión de la expresión „explotación de recursos“, para que surgiera la idea del respeto a todo lo que está vivo y da vida, a lo que permite el equilibrio natural de todas las formas de existencia para vivir bien. En el entendido que para que eso ocurra, es necesario promulgar la declaración de los derechos de la Madre Tierra y vincularla a todos los sistemas jurídicos de los países interesados.

Estados plurinacionales

De tal manera, que, los estudiosos del tema, teóricos y doctrinarios han llegado a la conclusión de que los pueblos indígenas originarios del continente americano requieren de un cambio institucional para que los nuevos Estados, reconozcan la diversidad cultural y la convivencia armónica entre todos los seres de la naturaleza, sin discriminación de ningún tipo. (Huanacuni Mamani, 2010:15) Por supuesto que, para lograrlo, se requiere de voluntad e interés político.

Por tanto, los reclamos del movimiento *indígenas por la tierra* y el reconocimiento de las organizaciones, las estructuras políticas, los sistemas agrícolas naturales, la soberanía frente a las transnacionales y el respeto a sus símbolos por el camino del vivir bien, constituyen una respuesta ante la crisis de vida por la que transitamos.

La resistencia de los pueblos ancestrales en la estrategia de la reconstitución de su identidad para vivir bien, planteaban ya el cambio de los Estados uninacionales a Estados plurinacionales. En el entendido de que los estados

⁶ Artículo 3: „los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de este derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo social y cultural“. http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf (01-04-2017)

uninacionales, reconocen a la cultura occidental solo cuando promueven la homogenización y aculturación a lo occidental. (Huanacuni Mamani, 2010:17) Y los pueblos ancestrales, plantean un cambio estructural de la plurinacionalidad para expresar la existencia de las diversas culturas que promuevan la igualdad y el respeto. Como sucede con las Constituciones de Ecuador y Bolivia, promulgadas en 2008 y 2009, respectivamente, las cuales, han sido declaradas como „Estados Plurinacionales“. En el caso específico, la constitución política de los estados unidos mexicanos de México las declara como: estados pluriculturales. *La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas.*⁷

Lo anterior, guarda relación con las „guerras de independencia“ en América entre españoles. Puesto que los criollos terratenientes estaban contra los europeos quienes ocupaban altos cargos en la estructura del poder social colonial. Esto solo revela que esta siempre fue una pelea por tener el poder, y la población indígena, negra y mestiza fue utilizada y marginada por ambos bandos para su propio provecho (Huanacuni, 2010:17).

Entonces, si eso fue así, la supuesta libertad de las repúblicas constituyó solo un traspaso del poder de los conquistadores europeos a los criollos; en donde, la estructuración de los intereses de estos últimos, se disputaban los privilegios con los colonialistas españoles. Estas Repúblicas se organizaron bajo las ideas liberales de la revolución burguesa de Francia en 1789; por eso se dice que la estructura republicana excluyó a los pueblos indígenas, con sus ideas libertarias que no cuestionaron las estructuras que sustentaba a la servidumbre y la esclavitud de los pobladores originarios. Por ello, esos pueblos indígenas profundizaron el proceso de des-estructuración de la cultura indígena, así como el despojo de las tierras, sus recursos naturales, la superposición cultural y el proceso de homogenización (Huanacuni, 2010:17) es en este contexto donde se hace referencia de todos los cambios y conflictos internos en el modo de vida de los pobladores indígenas.

De tal manera que los criollos, mestizos y blancos han vivido bien, mientras los pobladores indígenas siguen siendo muy pobres y carecen de transporte propio, casas elegantes, acceso a las universidades y a los centros de salud especializados, y por supuesto que no tienen forma de adecuarse al tipo de vida criolla o mestiza, puesto que su aspiración era generar una nueva estructura política por los pueblos que se habían separado internamente o con fronteras impuestas por los estados. Por lo cual, todos los pobladores indígenas

⁷ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Sista, México, 2018.

manifestaron su desacuerdo en contra de la conformación de las asambleas constituyentes, pero no fueron escuchados. De todas maneras, su reclamo logro hacer mella, puesto que provoco que los persiguieran, esto sucedió en la década de los 90 (Huanacuni, 2010:18).

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (*CPEUM*), fue modificada en junio de 2011. El proceso de la reforma constitucional se vincula a la modificación de los artículos 1, 3, 11, 15, 18, 29, 33, 89, 97, 102, del apartado B y el artículo 105, fracción II. El cambio, responde a la modificación del sistema jurídico en materia de derechos humanos, como modelo de protección. (Carmona Tinoco, 2011: 39) Y puesto que la composición pluricultural⁸ del país se sustenta en el artículo 2º constitucional⁹ referente a los habitantes de los pueblos indígenas, como los descendientes de las poblaciones originarias que habitaban en el territorio mexicano al inicio de la colonización, y que aún conservan sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. Y considerando que la conciencia de su identidad étnica es el criterio que determina la aplicación de sus disposiciones como integrantes de un pueblo, con unidad social, económica y cultural, asentada en un determinado territorio.

De tal forma que, el derecho de los pueblos indígenas a su libre determinación se ejerce en un marco constitucional de autonomía, asegurando su unidad nacional. En el entendido de que el reconocimiento de los habitantes de los pueblos y comunidades indígenas debe constar en las constituciones nacionales y leyes locales, y tomar en cuenta los principios generales de derecho, y los criterios etno-lingüísticos y de asentamiento.

Conclusiones

El Buen Vivir es un proyecto político alternativo que se ha desarrollado en Latinoamérica, implementado concretamente en Ecuador y Bolivia, pero también en México y demás países conformados y reconocidos como países pluriculturales, donde conviven distintos pueblos indígenas y no indígenas compartiendo territorio, recursos naturales e ideologías.

⁸ DOF que reforma el artículo 20. Constitucional el 14 de agosto de 2001 http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM_ref_151_14ago01_ima.pdf (01-01-2017)

⁹ *Cfr.* Anexo, p. 18.

Lo mismo que el proyecto político de los derechos humanos de orden occidental que refiere el respeto a las personas sin distinción alguna de raza, sexo, color, creencias, entre otros más, es un discurso antropocéntrico con carácter universal objetivado en importantes declaraciones y convenciones globalizadas que permiten sustentarla como derechos subjetivos, asentados en principios inviolables inalienables, inderogables e imprescriptibles.

La propuesta del *buen vivir* ha captado la atención de los movimientos sociales y políticos en todo el mundo, despertando un gran interés en los distintos ámbitos y niveles al constituirse como una alternativa distinta al capitalismo, por su marcada filosofía sobre la vida armónica e interrelacionada con la naturaleza. En tal sentido, cabe subrayar que los principios fundamentales de esta propuesta pertenecen a las culturas conocidas como aymara¹⁰ y quechua¹¹, ubicadas en Ecuador y Bolivia, y de las expresiones *suma qamaña* y *sumak kawsay*, que podrían definirse como el arte de vivir en equilibrio y armonía con todo lo que existe en la tierra, con la comprensión y la experiencia de que todo se encuentra interrelacionado entre sí. (Giraldo, 2014:16)

Este planteamiento, trata sobre el hecho de vivir una vida plena y con acceso a todo lo necesario, en plena correspondencia con el bienestar de la Madre Tierra. En el entendido de que lo existente en el planeta esta relacionado con todos los seres vivos, incluso los humanos. Puesto que parte del principio de que: “no se puede Vivir Bien, cuando los demás viven mal” en una sociedad comunitaria, libre, respetuosa e interdependiente, cuyo principio de complementariedad y reciprocidad, propone un discurso sociopolítico distinto, participativo e incluyente como una buena práctica para construir un mundo más libre, equitativo y tolerante con todas las demás culturas, en concordancia con la naturaleza y su biodiversidad.

El objetivo que se persigue constituye un modelo alternativo para algunos y definitivo para otros, pues es un ideal a lograr para así vivir en una armonía que se corresponda con el discurso y la praxis de un momento histórico determinado, que se va decantando hacia el bienestar y la felicidad de todos los pobladores indígenas, y no indígenas, como sucede desde hace tiempo en Ecuador y Bolivia.

¹⁰ Los aymaras habitan la alta región del Altiplano andino cerca del lago Titicaca, en la frontera entre Perú y Bolivia. Conservan su cultura, como, por ejemplo, la música que es fundamentalmente instrumental.

¹¹ La cultura quechua se extiende a lo largo de los Andes. Comienza en Argentina, Chile, Colombia, Ecuador, Perú y gran parte de Bolivia. Su lengua oficial es el quechua que deriva del aimara, pero más evolucionada, porque durante el imperio Inca se fueron incorporando a ella nuevos términos y variaciones fonéticas.

Lo mismo pasa con los pueblos mexicanos, donde, al igual que otros países los habitantes luchan para que la letra de sus respectivas constituciones sea, en la praxis, acorde al discurso de un estado jurídico social y democrático de derecho, que sea respetuoso e inclusivo y apegado a las buenas prácticas que beneficien a todas las personas sin discriminación alguna, para que no se quede únicamente en el plano discursivo.

Hasta ahora, el resultado ha sido insatisfactorio con respecto al desarrollo, pues deja mucho que desear respecto a las medidas y acciones de los que enarbolan la idea del avance de la humanidad hacia el bienestar del capitalismo, considerando que el costo-beneficio solo ha sido provechoso para unos cuantos, en el entendido de que el precio que todos los seres vivos hemos pagado con la inminente destrucción del planeta, es muy alto al implementar el desarrollo a costa de la libertad, la igualdad, la fraternidad, el despojo y el genocidio, lo cual, se ha traducido en catástrofes, guerras, destrucción y la pérdida de millones de vidas, y la inminente destrucción del planeta. Y, aun con todo lo que se diga hoy, por ningún lado se mira el desarrollo en esto. Por eso, es que la propuesta del buen vivir se decanta como otra forma de pensamiento.

La propuesta que se encuentra pendiente por desarrollar en las diversas culturas que conforman los pueblos de Latinoamérica, es la unión de esfuerzos para conjuntar las diversas maneras de pensamiento con el objeto de preservar las distintas formas de conocimiento, desde el principio de libertad y de autonomía, así como también los de inclusión, amistad y respeto, en la conjunción de inclinaciones que lleven a la elaboración de medidas y acciones encaminadas a objetivos claros y precisos que reflejen la obligatoriedad y el respeto que merecemos todos los seres vivos, lo cual, probablemente, llevaría a garantizar un cierto equilibrio en la preservación de las especies. Considerando que, para lograrlo, es necesario llevar a cabo medidas encaminadas a educar a las nuevas generaciones en la concientización de la importancia de preservar la vida en el planeta para garantizar una armónica convivencia.

Bibliografía

- Acosta, A. (2015). “El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas”. *Revista Política y Sociedad*, 52(2), 299-330.
- Acosta, A. (2014). “El Buen Vivir, más allá del desarrollo”. En Delgado Ramos, G. (coord.). *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el*

- bien común de la humanidad* (pp. 21-66). México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Bretón Solo de Zaldívar, V. (2016). “Buen Vivir (Sumak Kawsay), ¿alternativa al desarrollo occidental?” (6), 28-41, Universitat de Valencia (En línea), disponible en: https://www.uv.es/edhc/edhc006_breton.pdf (Consultado el día 1 de abril de 2017).
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (2018). México: Sista. D:\D.H. Y CONVENIO 169\Derecho de los Pueblos Indígenas en el Convenio 169 y las obligaciones de los Estados por su ratificación (En línea), disponible en: EcoPortal_net.htm (Consultado el día 1 de abril de 2017).
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (En línea), disponible en: http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf (Consultado el día 1 de abril de 2017).
- Diario Oficial de la Federación* (En línea), disponible en: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM_ref_151_14ago01_ima.pdf (Consultado el día 1 de enero de 2017).
- Domingo, E. D. (2008). *Derechos de los pueblos* (En línea), disponible en: Eco portal. Net: https://www.ecoportel.net/temas-especiales/pueblos-indigenas/derecho_de_los_pueblos_indigenas_en_el_convenio_169_y_las_obligaciones_de_los_estados_por_su_ratificacion/ indígenas en el Convenio 169 y las obligaciones de los Estados por su ratificación (Consultado el día 1 de abril de 2017).
- Durand Alcántara, C. H. (2005). *Derecho Indígena*. (2a. ed), México: Porrúa.
- Elbers, Jörg (2015). *Ciencia holística para el buen vivir: una introducción*. Quito: Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental.
- Giraldo, O. F. (2014). *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del buen vivir*. México: Editorial Itaca, Universidad Autónoma Chapingo, Departamento de Sociología Rural.
- Gómez, M. (coord.) (1997). *Derecho Indígena*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Gonzales, T. (2014). “KAWSAY (Buen Vivir) y Afirmación Cultural: Pratec-Naca, un Paradigma Alternativo en Los Andes“. En Boris Marañón P. (coord.). *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales* (pp. 119-137). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Huanacuni Mamani, F. (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Perú: Oxfam América y Solidaridad Suecia América Latina (SAL).

- Poder ejecutivo, Secretaría de Gobernación (2001). *Diario Oficial de la Federación*: (En línea), disponible en: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM_ref_151_14ago01_ima.pdf (Consultado el día 1 de enero de 2017).
- Tinoco C. (2011). “La reforma y las normas de derechos humanos previstas en los tratados internacionales”. En Carbonell Sánchez, M. & Salazar Ugarte, P. (coords). *La reforma constitucional en derechos humanos. Un nuevo paradigma* (pp. 39-62). México: UNAM.
- Unceta, K. (2014). “Desarrollo, postrecimiento y Buen Vivir”. En Acosta, A. y Martínez, E. (coords.) (pp. 25-212). *Debates e interrogantes*. Quito: Abya-Yala.

Anexo

Artículo 2o. La Nación Mexicana es única e indivisible.

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.

III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando que las mujeres y los hombres indígenas disfrutarán y ejercerán su derecho de votar y ser votados en condiciones de igualdad; así como a acceder y desempeñar los cargos públicos y de elección popular para los que hayan sido electos o designados, en un marco que respete el pacto federal, la soberanía de los Estados y la autonomía de la Ciudad de México. En ningún caso las prácticas comunitarias podrán limitar los derechos político-electorales de los y las ciudadanas en la elección de sus autoridades municipales.

Fracción reformada DOF 22-05-2015, 29-01-2016

IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.

V. Conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras en los términos establecidos en esta Constitución.

VI. Acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución. Para estos efectos las comunidades podrán asociarse en términos de ley.

VII. Elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos.

Las constituciones y leyes de las entidades federativas reconocerán y regularán estos derechos en los municipios, con el propósito de fortalecer la participación y representación política de conformidad con sus tradiciones y normas internas.

VIII. Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o

colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de esta Constitución. Los indígenas tienen en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura.

Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público.

B. La Federación, las entidades federativas y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.

Párrafo reformado DOF 29-01-2016

Para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas, dichas autoridades, tienen la obligación de:

I. Impulsar el desarrollo regional de las zonas indígenas con el propósito de fortalecer las economías locales y mejorar las condiciones de vida de sus pueblos, mediante acciones coordinadas entre los tres órdenes de gobierno, con la participación de las comunidades. Las autoridades municipales determinarán equitativamente las asignaciones presupuestales que las comunidades administrarán directamente para fines específicos.

II. Garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, la capacitación productiva y la educación media superior y superior. Establecer un sistema de becas para los estudiantes indígenas en todos los niveles. Definir y desarrollar programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus pueblos, de acuerdo con las leyes de la materia y en consulta con las comunidades indígenas. Impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la nación.

III. Asegurar el acceso efectivo a los servicios de salud mediante la ampliación de la cobertura del sistema nacional, aprovechando debidamente la medicina tradicional, así como apoyar la nutrición de los indígenas mediante programas de alimentación, en especial para la población infantil.

IV. Mejorar las condiciones de las comunidades indígenas y de sus espacios para la convivencia y recreación, mediante acciones que faciliten el acceso al financiamiento público y privado para la construcción y mejoramiento de vivienda, así como ampliar la cobertura de los servicios sociales básicos.

V. Propiciar la incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo, mediante el apoyo a los proyectos productivos, la protección de su salud, el otorgamiento de estímulos para favorecer su educación y su participación en la toma de decisiones relacionadas con la vida comunitaria.

VI. Extender la red de comunicaciones que permita la integración de las comunidades, mediante la construcción y ampliación de vías de comunicación y telecomunicación. Establecer condiciones para que los pueblos y las comunidades indígenas puedan adquirir, operar y administrar medios de comunicación, en los términos que las leyes de la materia determinen.

VII. Apoyar las actividades productivas y el desarrollo sustentable de las comunidades indígenas mediante acciones que permitan alcanzar la suficiencia de sus ingresos económicos, la aplicación de estímulos para las inversiones públicas y privadas que propicien la creación de empleos, la incorporación de tecnologías para incrementar su propia capacidad productiva, así como para asegurar el acceso equitativo a los sistemas de abasto y comercialización.

VIII. Establecer políticas sociales para proteger a los migrantes de los pueblos indígenas, tanto en el territorio nacional como en el extranjero, mediante acciones para garantizar los derechos laborales de los jornaleros agrícolas; mejorar las condiciones de salud de las mujeres; apoyar con programas especiales de educación y nutrición a niños y jóvenes de familias migrantes; velar por el respeto de sus derechos humanos y promover la difusión de sus culturas.

IX. Consultar a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los planes de las entidades federativas, de los Municipios y, cuando proceda, de las demarcaciones territoriales de la Ciudad de México y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen.

Fracción reformada DOF 29-01-2016

Para garantizar el cumplimiento de las obligaciones señaladas en este apartado, la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, las legislaturas de las entidades federativas y los ayuntamientos, en el ámbito de sus respectivas competencias, establecerán las partidas específicas destinadas al cumplimiento de estas obligaciones en los presupuestos de egresos que aprueben, así como las

formas y procedimientos para que las comunidades participen en el ejercicio y vigilancia de estas.

Sin perjuicio de los derechos aquí establecidos a favor de los indígenas, sus comunidades y pueblos, toda comunidad equiparable a aquéllos tendrá en lo conducente los mismos derechos tal y como lo establezca la ley.

Introducción a las intervenciones de una contraloría antropológica para reducir la muerte materna en Oaxaca

PEDRO YAÑEZ MORENO¹

Resumen

El presente estudio muestra los datos preliminares de trabajo de campo de un proyecto de investigación más amplio que trata sobre la situación actual de vulnerabilidad, discriminación y maltrato que enfrentan mujeres indígenas en situación de embarazo y con riesgo de muerte prematura ante servicios de salud excluyentes y que presentan mala calidad en los servicios. La intervención de una contraloría antropológica se origina para reconocer las problemáticas en varias comunidades de Oaxaca que comparten dificultades de acceso a una atención obstétrica oportuna, preventiva y segura. El objetivo para este caso es la caracterización de los factores culturales sanitaristas (desde el recurso material y humano que existe en el establecimiento de la salud), a través de las estrategias y políticas de intervención que impiden a la mujer gestante hacer uso del servicio de salud. Se busca examinar el cumplimiento de las actividades de intervención y tratamiento que ofrecen las instituciones sanitarias en reconocimiento de sus facultades para que se reduzca la mortalidad y morbilidad materna grave, causante de una sociedad enferma. La metodología es cualitativa y cuantitativa.

¹ Catedrático CONACYT. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Pacífico Sur. Correo electrónico: pyamo@yahoo.com.mx

Introducción

La Muerte Materna (MM), se encuentra enlistada dentro de las 48 causas de muerte a nivel mundial que potencialmente se pueden evitar. Es evitable en tanto que, por la tecnología médica existente y el avance de la ciencia, no deben suceder o pueden ser prevenibles. La MM, se debe a cualquier causa relacionada con o agravada por el embarazo mismo o su atención, pero no, por causas accidentales o incidentales. Se considera como MM también al lapso de los 42 días de puerperio y hasta un año según los efectos obstétricos por secuelas del embarazo y alumbramiento. (Freyermuth y Luna, 2014; Organización Panamericana de la Salud y Organización Mundial de la Salud OPS-OMS, s/f).

Es destacar que la MM constituye un importante problema de justicia social, donde los derechos humanos y la equidad de género representan las principales dimensiones que conforman el principio de una idea de justicia y orden político porque se debería contar con el más alto nivel posible de salud, entre las que es preciso mencionar: a) la disponibilidad de servicios; b) accesabilidad tanto física como económica y cultural (aceptabilidad); c) acceso a la información y calidad en los servicios (Freyermuth y Luna, 2014).

Como fenómeno histórico de la Muerte Materna en México y de manera particular en Oaxaca, se refieren las carencias estructurales que presentan las instituciones cada día más infames, puesto que las políticas, programas, estrategias y acciones llevadas a cabo desde inicios del siglo XXI, no presentan avances, y por el contrario, tienen que ver con situaciones de desigualdad, exclusión y(o) discriminación, lo que impide que sean escuchadas las mujeres que viven pobres, en una situación de mayor riesgo, y por ello presentan más probabilidad de morir por Muerte Materna (Sesia, 2017).

1. Contexto político en materia de muerte materna

En México, las políticas públicas tienen entre sus objetivos disminuir las brechas en las razones de mortalidad materna y promover acciones focalizadas en entidades consideradas como prioritarias. No obstante, la pobreza en que viven la mayoría de los habitantes en el país (46.2%, es decir; 55.3 millones hasta el 2014), impide que mejoren las condiciones de salud de la población (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo –CONEVAL-, 2015).

Según el CONEVAL (2015-A), para medir la pobreza se consideran dos rubros 1) el ingreso económico de los hogares y; 2) las seis carencias sociales en materia de: i) rezago educativo, ii) acceso a los servicios de salud, iii) acceso a la seguridad social, iiiii) calidad y espacios de la vivienda, v) acceso a servicios básicos en la vivienda, vi) acceso a la alimentación y de cohesión social. Para el CONEVAL, la suma de carencias define la posición o decil en que puede medirse la pobreza, de tal modo que el decil I, se considera a las personas que viven en pobreza extrema y el decil X, representa aquella que viven en menor desventaja.

Con lo anterior, una persona en situación de pobreza es aquella que presenta al menos una carencia social y se le dificulta adquirir lo indispensable para la subsistencia propia y de sus allegados. Los estados mexicanos con la concentración de mayor pobreza extrema en el país son ocho: Morelos, Veracruz, Estado de México, Sinaloa, Coahuila, Hidalgo, Baja California y Oaxaca. El estado de Chiapas no se considera porque, aunque aumentó la pobreza, se disminuyó la pobreza extrema. Es decir, el CONEVAL, entre los años 2012 y 2014 razonó que el 20.5% de la población en México no es pobre y no vulnerable. Lo que quiere decir que el 79.5% de sus habitantes viven en situación de pobreza y vulnerabilidad (El universal, 2015, s/n).

De los 400 municipios del país ubicados en el límite de la pobreza extrema, 356 pertenecen a Oaxaca, y la situación de las localidades no se ve favorecida por la orografía de la entidad, por lo que la comunicación vía terrestre, los suelos para cultivar, no pueden ser aprovechados.

De tal modo, que la marginación del estado de Oaxaca se debe a problemas geográficos, políticos, económicos y sociales, puesto que la federación no consideró al estado para la transformación de infraestructuras entre las que destacarían el mejoramiento de los caminos, instalaciones de salud y educación, dejando en último plano las necesidades de la población (Despertar, 2013).

La población en Oaxaca, asciende a casi 4 000 000 de habitantes, de los cuales 2 079 211 son mujeres y 1 888 678 hombres. El 34% de la población en la entidad habla alguna lengua indígena, lo que sitúa al estado a nivel nacional con el mayor número de lenguas de origen precolombino (Instituto Nacional de Estadística y Geografía –INEGI-, 2010; 2015).

La mayor concentración de pueblos originarios en México que han permanecido en su región, también se encuentra en el actual territorio de Oaxaca con más de 15 grupos lingüísticos: zapotecos, mixtecos, mazatecos,

chinantecos, mixes, chatinos, triquis, cuicatecos, huaves, nahuas, zoques, chontales, amuzgos, chochos e ixcatecos (Pardo y Acevedo, 2013).

Es de destacar que, aunque se hace mención de los grupos lingüísticos para la categorización de los grupos originarios, la importancia cultural para las personas que han dejado de hablar la lengua, va más allá del idioma, por lo que el conjunto de reglas de comportamiento, otorga el valor que se sustenta en las prácticas cotidianas y otorga identidad.

Por consecuencia, en el proyecto de investigación sobre salud materna y, reducción y prevención de muerte materna para el estado de Oaxaca, se adopta el principio de contigüedad como un criterio metodológico en el trabajo de campo por considerar a las localidades que tienen un alto porcentaje de convergencia de hogares “indígenas”, por la fuerte disminución en el uso de las lenguas originarias, aun cuando se haya dejado de hablar el idioma.

Otros criterios que se consideran indispensables para el curso de la investigación, son los indicadores que subrayan las carencias sociales donde se enfatiza el acceso a los servicios de salud, la alimentación, y la MM, como las principales referencias para reconocer aquellos municipios/micro-regiones en los que se traslapan diferentes problemas en el acceso de atención obstétrica y con ello crear un mapa para el estado de Oaxaca acerca de la intersección de la vulnerabilidad en mujeres indígenas en situación de embarazo.

La vulnerabilidad, por tanto, se considera en este trabajo a la situación en que las mujeres pueden recibir perjuicio o detrimento corporal durante su embarazo, parto y puerperio, y que no pueden disponer de los servicios de salud garantizados en el momento que se requieran, lo que pone en riesgo su vida y su sufrimiento se agrava por la omisión de acciones oportunas, la cual, sumada a su condición o adscripción étnica vive discriminación y maltrato al buscar acceso a los servicios de atención obstétrica.

La contraloría en este sentido, es un recurso para brindar información y seguimiento a las unidades de salud en algunos municipios de Oaxaca. El propósito no es la rendición de cuentas, sino la evaluación y consecución de los objetivos específicos en materia de recursos materiales y humanos concentrados en los establecimientos de salud que disponen de servicios prestados y de acceso a la atención obstétrica, los cuales presentan un gran reto por el grado muy alto de vulnerabilidad en la zona de estudio.

Hay que aclarar que no se busca un diagnóstico, como sería el caso de un monitoreo, sin embargo, la recolección sistemática tiene el objetivo de

orientar a los servidores públicos acerca de los avances en el logro de metas establecidas de lo que viene siendo una intervención pública certera respecto de los resultados que se esperaban para reducir la mortalidad materna de acuerdo a los compromisos internacionales conocidos como los Objetivos de Desarrollo del Milenio (pasar de 89 muertes por cada 100 000 nacidos vivos a 22 decesos para el año 2015).

2. Método y Metodología

Para la investigación en curso, se requirió del trabajo de gabinete, que consistió en la revisión de las principales fuentes de información como numeralias² e indicadores que referían el comportamiento de la MM, de acuerdo a la entidad de residencia habitual (Oaxaca), la condición de aseguramiento en salud de la mujer y el lugar de defunción, además de reconocer los indicadores utilizados por el estado que permitían reconocer las carencias sociales.

Para tal confección fue necesaria la elaboración de un archivo de Excel para evaluar “la información relativa a los antecedentes de atención materna de las fallecidas, datos que no se encuentran en la base de mortalidad publicada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), pero sí en la base que elabora la DGIS” -Dirección General de Información en Salud- (Freyermuth *et al.*, 2015: 271).

Con posterioridad se dio paso a definir las áreas temáticas sobre las que se tenía que construir la información y que referían a las políticas públicas en relación al tema y la evolución de la MM, con el objetivo de construir indicadores que permitieran la ubicación y selección de las micro-regiones en Oaxaca, o dicho en otros tintes, áreas con alta concentración de mortalidad materna y carencias en servicios de atención obstétrica: utilización, disponibilidad, cobertura, acceso y calidad para usuarias de adscripción indígena.

Una vez realizado lo anterior, se procedió al cálculo de las muertes maternas en parte basado en las estimaciones de la razón de sexo en muerte en edad reproductiva (véase figura 1.), y en base al seguimiento de los datos más relevantes de las MM por localidades, para privilegiar la representatividad de las microrregiones con muy alta vulnerabilidad. Los períodos analizados comprendieron del año 2000 hasta 2015.

² La Numeralia brinda una mirada rápida de la información más relevante de las defunciones maternas ocurridas y registradas por año.

Figura 1. Fórmula de la razón de sexo en edad reproductiva

| Razón de sexo en muerte en edad reproductiva |
|--|
| La formula es: |
| $131/14975*100000=874.7$ |
| $66/16756*100000=393.9$ |
| $874.7/393.9=2.22$ |

Fuente: Elaboración propia.

De acuerdo a los resultados para la conformación de las microrregiones se tuvo en cuenta a 15 territorios o micro-regiones considerados por su contigüidad y con alta concentración de carencias sociales, y de acceso a la atención obstétrica por lo que se presume son los lugares indicados para realizar la contraloría debido a la presencia de mortalidad materna en mujeres indígenas.

3. El trabajo de campo

El trabajo de campo se refiere al conjunto de actividades que obtienen de manera directa una serie de hechos o acontecimientos, cuyo proceso se crea y recrea en función del fenómeno de interés. Para la elaboración del trabajo de campo se requiere una serie de métodos que permiten el desarrollo de su devenir.

La observación de los establecimientos de salud que cuentan con el servicio de atención obstétrica, un cuestionario con temas centrados en los recursos materiales y humanos, así como la entrevista a actores clave, supone la mejor forma de obtener información directa asociada a los fenómenos del estudio, lo que facilita el conocimiento de dimensiones complejas que no se reflejan en los registros clínicos o las estadísticas (Karolinski *et al.*, 2015).

Es necesario recalcar que la conformación de redes de investigación impulsadas por sociedades civiles, en coordinación con el gobierno federal, estatal y municipal, así como los servicios de salud que en conjunto forman el trabajo interinstitucional,³ son el principal recurso que permite la garantía del recibimiento a los lugares de estudio, por lo que la firma de convenios, es

³ La participación ciudadana contempla el comité promotor por una maternidad segura, el Observatorio de Mortalidad Materna en México, la Secretaría de Salud de Oaxaca, el Instituto Mexicano del Seguro Social entre otras que aportan sustantivamente propuesta en el devenir de acciones para evitar muertes maternas.

para intercambiar información de primera fuente, y sobretodo disminuir las dificultades en el camino recorrido, y que tiene que ver con los grupos sociales, sanitarios, políticos, militares y religiosos que se encargan de la seguridad y comportamiento de la población en zonas de difícil acceso.

La cartografía etnográfica,⁴ es una herramienta para aprovechar las técnicas de investigación con la finalidad de atender, no tanto al medio físico como variable determinante y explicativa de los problemas que tienen las mujeres de acceder a los servicios de atención obstétrica, sino como objeto de yuxtaposición o no de rasgos diferenciados y falta de oportunidades; en relación a los factores humanos y materiales que condicionan la zona como creciente área cultural⁵ desarticulada y marginalizada. Por consecuencia, no se pretende, desde luego:

establecer algún patrón cultural, o encontrar una repetición de determinados rasgos específicos, que nos lleve a definir en función de dicha repetición, una pretendida área cultural; y esto por dos razones; por estar de acuerdo con las prevenciones hechas a dicho método, y por las limitaciones espaciales del área de trabajo seleccionada, que dificulta las posibilidades de establecer comparaciones con otros territorios. Así mismo, queda lejos de mi intención establecer conjeturas deterministas acerca de cómo un medio particular implica una o varias formas de subsistencia. Tampoco se entiende el territorio como un argumento explicativo de la identidad cultural de un grupo; aunque sí puede activarse como factor destacado en determinados procesos de identificaciones colectivas (Carrera, 2007: 72).

La elaboración de mapas georreferenciales para situar las localidades donde se ubican los establecimientos de salud que brindan atención obstétrica a mujeres indígenas que solicitan servicios, es para reconocer la orografía, distancia y acceso vía fácil a las localidades. (Véase Figura 1).

La representación de la Figura 1, o micro-regionalización, son una combinación pragmática al tiempo que problemática. “Pragmática” en el sentido de que conocemos en la cartografía un modo eficaz de recoger y representar una serie de elementos etnográficos y “problemática” en razón

⁴ La cartografía, es micro-región porque resulta pragmática al tiempo que problemática. Pragmática en el sentido de que reconocemos en la cartografía un modo eficaz de recoger y representar una serie de elementos etnográficos y problemática, en razón de los planteamientos e hipótesis de partida, que actúan como criterios de selección de aquello que se pretende representar (Carrera, 2007: 76).

⁵ El concepto de área cultural fue planteado como un método operativo para organizar gran cantidad de datos etnográficos, agrupándolos en unidades comprensibles dentro de un sistema de clasificación (Carrera, 2007). Lo que es útil considerando la combinación de fuentes y recursos para reconocer la muerte materna por micro-regiones.

de los planteamientos e hipótesis de partida, que actúan como criterios de selección de aquello que se pretende representar” (Carrera, 2007: 76), y que son los lugares que se consideran con muy alta vulnerabilidad y con mayor índice de mortalidad materna

4. A manera de epílogo

“Se supone que los mecanismos estatales e institucionales deben garantizar el acceso a los servicios de salud y la prestación y financiación de esta, sobre todo ante las situaciones de crisis económicas y/o políticas” (Conrado, 2017:88). Y también se supone que “el derecho a la protección de la salud es un derecho constitucional en la mayoría de los países de América incluyendo a México” (Laurell, 2015: 13). Lo que manifiesta la razón de que “es éticamente inaceptable que quien se enferme no pueda atenderse por falta de recursos y pueda morir o quedar discapacitado” (*Idem*).

Por este motivo es que la contraloría antropológica es un recurso para examinar el cumplimiento de las actividades de intervención y tratamiento que ofrecen las instituciones de salud en las micro-regiones creadas para hacerse investigación, “considerando que son justamente las mujeres indígenas, rurales y pobres que residen en municipios con bajo índice de desarrollo humano las que presentan no sólo mayor riesgo de morir durante la maternidad, sino de fallecer en sus hogares sin atención médica (Sesia, 2009:47).

De ahí que se pretende brindar información e interpretar aquellos datos que no permiten determinar para qué tipo de problema de salud se utilizan los servicios de salud obstétricos, así como contar con el seguimiento del sesgo en las preguntas sobre las razones de la no atención a mujeres indígenas, o en su defecto entender la dinámica de la falta de acceso a la atención al presentar complicaciones durante el embarazo, parto y puerperio, reconociendo el lugar donde se buscó o recibió tratamiento.

Hay que hacer notar, que un avance sustancial en Oaxaca durante el 2017,⁶ que tiene que ver con el afrontamiento de las problemáticas que se viven en zonas de muy alta vulnerabilidad, se ha llevado a cabo por la Dirección de Prevención y Promoción de la Salud de los Servicios de Salud Oaxaca (SSO). Teniendo como objetivo disminuir la mortalidad materna en acciones como:

⁶ Resultados del seminario de “intervención comunitaria a favor de la salud materna, llevados a cabo el 17 y el 23 de noviembre de 2017.

- Realizar un censo de mujeres embarazadas para todo el estado
- Detectar a mujeres embarazadas que cursan el primer trimestre gestacional
- Clasificar el riesgo obstétrico
- Brindar periodicidad de consultas prenatales
- Fomentar el parto institucional
- Capacitar en Emergencias Obstétricas
- Proporcionar métodos de planificación familiar mediante la estrategia para fortalecer la Anticoncepción Postevento Obstétrico (APEO).

Lo que se busca con estas estrategias, tiene que ver con la detección de casos de morbilidad materna severa, los embarazos a temprana edad (embarazo adolescente), el elevado número de hijos e hijas, las enfermedades crónicas que cada vez se presentan con mayor proporción en zonas rurales y de difícil acceso. Todo esto para notificar a las estancias correspondientes de ser necesario, puesto que se busca analizar la causalidad para evitar muertes en edad reproductiva. De este modo, el propósito que buscan los SSO es, en resumen:

- Fortalecer la referencia y contra referencia durante el embarazo, parto y puerperio
- Verificar la plantilla de personal médico y paramédico con el conocimiento profesional para intervenir en caso de una emergencia obstétrica
- Fortalecer el “cero” rechazo a mujeres embarazadas
- Otorgar equipo médico a unidades de salud acreditadas o no, para practicar de manera oportuna la atención a las mujeres embarazadas.
- Ministrar medicamentos en emergencias obstétricas.

En consecuencia, sea hace necesaria la contraloría antropológica para observar la regulación sanitaria que se está llevando a cabo, en la integración de la Plataforma Social de los municipios que se consideran en riesgo, y que han sido afianzadas por algunos programas institucionales (PREVENIMSS, PREVENISSSTE, COMPONENTE COMUNITARIO).

Como ejemplo, el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS Prospera), en zonas de alta marginación, han propuesto contener y reducir la Muerte Materna en Oaxaca, a través de la extensión territorial y diversidad étnica y cultural, por medio de un plan denominado “Plan de Contención para

la Morbilidad y Mortalidad Materna” retomando el enfoque preventivo y anticipatorio que denota potencializar la respuesta del primer y segundo nivel de atención ante complicaciones y/o factores de riesgo que amenazan el bienestar y vitalidad materno infantil.⁷

La finalidad de plan es anticipar y prevenir cualquier complicación o urgencia obstétrica, contando con los recursos humanos y materiales necesarios para atender de manera efectiva y oportuna los problemas que presentan las mujeres embarazadas. Con lo que se espera reducir las demoras en la atención de las mujeres que tienen o han vivido complicaciones (hemorragias, aborto, peso del bebé, la valoración e interpretación del riesgo obstétrico por un(a) especialista).

Y con ello verificar que las estrategias para disminuir la mortalidad materna sean conocidas al momento de analizar el expediente clínico y la verificación de las unidades médicas que atienden a las mujeres en etapa gestacional.

Una observación en el trabajo en curso, tiene que ver con los factores culturales sanitaristas y de lo que Menéndez, García de Alba y Arias (1992), han referido en términos de conocer ¿qué hace la población con las técnicas enseñadas para operar dentro de sus concepciones curativas y preventivas? ¿de qué manera las instituciones brindan solución a los problemas de salud comunitaria. Las respuestas conllevan a caracterizar dos grandes variables; la que corresponde al proceso macrosocial, donde se puede mencionar la pobreza, la desigualdad, la violencia estructural y la raza, y, los procesos microculturales que comprenden el ciclo reproductivo, el embarazo, parto y puerperio, que en suma pueden o no, estar influenciadas por las creencias, las emociones y las decisiones individualizadas para la toma de decisiones que terminan repercutiendo en la salud de las mujeres. Desde luego, hay que considerar que el grado de desigualdad varía considerablemente entre regiones, sin embargo, lo cierto es que las tasas de mortalidad materna se elevan en población indígena (Hoja Informativa. Salud y Mortalidad Materna de las mujeres indígenas, 2018).

Con lo anterior, y para identificar la Muerte Materna, se deben comprender los comportamientos de las personas que viven en zonas rurales, y hacer visible la realidad latente en que se encuentran, ya que no cuentan con el insumo de estrategias de atención que requieren de seguimiento y soporte.

⁷ Comunicado del Dr. Mario Antonio Natera Monjardín, supervisor médico regional del IMSS-PROSPERA, durante en la primera mesa de trabajo sobre “Prevención de la Muerte Materna. 17 de noviembre de 2017.

Se busca brindar atención médica efectiva y trato digno a toda persona que necesite atención especializada, y la forma de hacerlo es mejorando las cualidades de intervención sanitaria del personal para que tenga integridad al momento de restablecer la salud de los pueblos originarios y quienes lo requieran (afrodescendientes, mestizos, etc.), de manera gratuita, expedita, garantizada, con trato digno y respeto, apoyándose de los derechos humanos, pues tan solo en la semana 16 de este año (2018) se han registrado 9 defunciones, cinco por hemorragia, dos por infección puerperal, y dos determinadas como indirectas (ocurridas en el hogar). Al parecer todas, evitables, pero algunas ocurridas en zonas consideradas de muy alta marginación como San Martín Peras, San Lucas Camotlán y Huautepec.

Si bien el gobierno federal tiene protocolos de práctica clínica orientados a brindar atención de salud de manera eficiente, adecuada, oportuna y preventiva, nuestro compromiso es entonces revisar el cumplimiento de las metas y la correcta aplicación de los recursos asignados a los servicios de salud, que cuentan con un alto índice de muerte materna en mujeres gestantes y jóvenes (el 90% de las MM se da en zonas rurales y en edades de 10 a 19 años), y donde las mujeres indígenas padecen de discriminación, maltrato, pero además y en función del Alcanzar los Objetivos de Desarrollo del Milenio con equidad, la decisión de qué servicios incluir dependería de las prioridades nacionales, lo que en se resume en una falta de compromiso por parte de las autoridades y por ende, el resultado concreto han sido muertes que podrían haberse evitado.

Como es de esperar, el fenómeno de la Muerte Materna, trastoca los hogares en muchas latitudes, hombres y mujeres de todas las edades han vivido en carne propia las complicaciones del embarazo, por lo que el sufrimiento que ha generado, ha deteriorado a las personas que viven la experiencia, y los seres con que se hacen acompañar, mismos que en conjunto quedan en muchos sentidos devastados notablemente en la vida cotidiana. Económicamente, socialmente, anímicamente.

Para concluir, se debe dejar en claro que la causa y los factores que inciden en la Muerte Materna, son diversos, pero tienen que ver con dos componentes principalmente: 1) la Muerte Materna como un problema de salud pública, y; 2) la Muerte Materna como un asunto de los derechos humanos, en donde las mujeres, principalmente, mujeres indígenas son las más afectadas al encontrarse en una situación de violencia estructural, sumado a condiciones que limitan el uso de los recursos y servicios sanitarios.

Bibliografía

- Carrera, G. (2007). “La Cartografía etnográfica como herramienta técnica y metodológica en investigaciones antropológicas. El caso de Constantina“. *Amigos de los museos* (pp. 72-81). (En Línea), disponible en: <file:///C:/Users/Pedro/Downloads/Dialnet-LaCartografiaEtnograficaComoHerramientaTecnicaYMet-2885431.pdf> (Consultado el día 25 de abril de 2017).
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo (2015), “Medición de la pobreza“ (En línea), disponible en: http://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Paginas/Pobreza_2014.aspx (Consultado el día 24 de abril de 2017).
- _____, “Comunicado de prensa No. 005“ (2015-A) (En línea), disponible en: http://www.coneval.org.mx/SalaPrensa/Documents/Comunicado005_Medicion_pobreza_2014.pdf (Consultado el día 24 de abril de 2017).
- Conrado, A, P. (2017). “Capacidades y retos del monitoreo sobre la disponibilidad y el acceso a los servicios de salud en Argentina“. *Salud Colectiva*, vol. 13, núm. 1. (pp. 73-90). (En línea), disponible en: <http://revistas.unla.edu.ar/saludcolectiva/article/view/991/1145> (Consultado el día 25 de mayo de 2018).
- Despertar (2013). “Oaxaca el estado más pobre del país: INEGI“ (En línea), disponible en: <http://despertardeoaxaca.com/oaxaca-el-estado-mas-pobre-del-pais-inegi/> (Consultado el día 9 de abril de 2017).
- El Universal (2015). “En pobreza, 46% de la población: CONEVAL“ (En línea), disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/nacion/sociedad/2015/07/23/en-pobreza-46-de-la-poblacion-coneval> (Consultado el día 2 de abril de 2018).
- Freyermuth G, y M. Luna (2014). “Muerte materna y muertes evitables en exceso. Propuesta metodológica para evaluar la política pública en salud“ (En línea) Disponible en: http://www.inegi.org.mx/RDE/rde_13/doctos/rde_13_art4.pdf (Consultado el día 27 de febrero de 2018).
- Freyermuth G., M. Luna y J. Muños (2015). “Indicadores y Numeralia del Observatorio de Mortalidad Materna en México“. En Freyermuth, G. (coord.). *25 años de buenas prácticas para disminuir la mortalidad materna en México*. CPMSM. OMM.(pp. 271-275). México: CIESAS.
- Hoja Informativa (2018). “Salud y Mortalidad Materna de las mujeres indígenas“. UNFPA, UNICEF, UNWOMEN.

- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010). “Diversidad. Oaxaca” (En línea), disponible en: <http://www.cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/oax/poblacion/diversidad.aspx> (Consultado el día 10 de enero de 2018).
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2015). “Número de habitantes” (En línea), disponible en: <http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/oax/poblacion/> (Consultado el día 2 de marzo de 2018).
- Karolinski, A., R. Mercer, P. Micone, C. Ocampo, P. Salgado, D. Szulik, L. Swarcz, V. R. Corte, B. Fernández del Moral, J. Pianesi, P. P. Balladelli (2015). “Modelo para abordar integralmente la mortalidad materna y la morbilidad materna grave. *Revista Panamericana de Salud Pública*, vol. 37, núm. 4/5, 351-359 (En línea), disponible en: <https://www.scielosp.org/pdf/rpsp/2015.v37n4-5/351-359/es> (Consultado el día 13 de marzo de 2018).
- Laurell, A. C. (2015). *Impacto del Seguro Popular en el Sistema de Salud Mexicano*. México: Colección CLACSO-CROP.
- Menéndez, E., E. García de Alba Javier y E. Arias (1992). “Reproducción social, mortalidad y antropología médica”. En Menéndez E. y J. E. García de Alba (compiladores). *Prácticas populares, ideología médica y participación social. Aportes sobre antropología médica en México* pp. 13-38 México: CIESAS, Colección: Jornadas Académicas, Universidad de Guadalajara.
- Pardo M., M. Acevedo (2013). “La dinámica sociolingüística en Oaxaca: Los procesos de mantenimiento o desplazamiento de las lenguas indígenas del Estado”. En *Publicaciones de la Casa Chata*. T. I (pp. 380-381). México: CIESAS.
- Sesia, P. (2009). “El potencial del Programa Oportunidades para promover una maternidad segura y abatir la muerte materna en México: una propuesta en política pública para regiones indígenas de alto rezago social.” En Freyermuth G. y P. Sesia (coords.). *La Muerte Materna. Acciones y estrategias hacia una maternidad segura. Serie Evidencias y Experiencias en Salud Sexual y Reproductiva en el Siglo XXI*. CPMSM. OMM (pp. 43-54). México: CIESAS.
- _____, (2017). “Desigualdad y exclusión propician muerte materna en Oaxaca”. En Nadia Altamirano. *Oaxaca Capital. Noticias, voz e imagen de Oaxaca* (En línea), disponible en: <http://www.nvinoticias.com/nota/78050/desigualdad-y-exclusion-propician-muerte-materna-en-oaxaca> (Consultado el día el 3 de diciembre de 2017).

Oratorios de familias indígenas mazahuas de Pueblo Nuevo, San José del Rincón, Estado de México

ALEJANDRO GONZÁLEZ GONZÁLEZ¹

OSCAR CUELLAR SAAVEDRA²

TERESA BONILLA REYES^{3,4}

Resumen

El objetivo del trabajo es exponer los resultados preliminares de un estudio que contempla el cuidado y mantenimiento de los oratorios por parte de las familias indígenas mazahuas de la comunidad de Pueblo Nuevo en el municipio de San José del Rincón, Estado de México en el año 2015. El análisis de los oratorios muestra, a primera vista, aspectos de una fuerte religiosidad de los pueblos indígenas. Sin embargo, un análisis más detallado revela reminiscencias de cultos religiosos relacionados con la cosmogonía de los pueblos originarios sustentados en una relación estrecha entre la población

¹ Egresado de la Licenciatura en Sociología UAM Azcapotzalco. Correo electrónico: alexitoebm@gmail.com

² Profesor-investigador UAM Azcapotzalco. Correo electrónico: oscarcuellar00@yahoo.com.

³ Licenciada en Sociología, egresada de la UAM Azcapotzalco. Correo electrónico: terebonillarey@gmail.com

⁴ Por cuestiones administrativas y de registro, no se pudo incluir el nombre del Dr. Armando Sánchez Albarrán quien es el encargado del proyecto de investigación donde se inscribe el presente texto. En la elaboración de este trabajo se contó también con la colaboración de Nora Barrera Paredes, arongaby@gmail.com quien participó en la aplicación de encuestas, captura y análisis del documento. Se agradece también la participación de alumnos de la UEA Introducción a la Sociología Rural de la UAM Azcapotzalco en la aplicación de la etnoencuesta en otoño de 2016.

rural y la naturaleza fuertemente ligada a los ciclos agrícolas de cosecha. En esta zona encontramos una fuerte incidencia de la migración a la Ciudad de México y Toluca, así como, en los últimos veinte años, a los Estados Unidos, mediante la conformación de “familias archipiélago” (Quesnel y Del Rey, 2005). La veneración de las imágenes de los santos en los oratorios adquiere una modalidad de “anclaje cultural” que permite el restablecimiento de los lazos sociales y culturales de los integrantes de la familia entre quienes viven en la comunidad y quienes se encuentran fuera como migrantes brindándoles un sentido de identidad cultural que va más allá del lugar donde viven, al tiempo en que permite la reproducción del patrón familiar mesoamericano (David Robichaux, 2001 & 2002).

Introducción

Las expresiones religiosas de los pueblos originarios se asientan en una tradición de profundo arraigo, además de un particular sincretismo, producto de la combinación de prácticas antiguas con ritos religiosos católicos que llegaron junto con la presencia española en territorio mexicano.

La proliferación de los rituales católico-cristianos por distintos territorios del país y principalmente en las zonas rurales e indígenas del Estado de México, se deben a las llamadas misiones que llevaron a cabo frailes religiosos. El tema que presentamos a continuación, tiene que ver con una práctica que observamos en trabajo de campo, que inicialmente no era el objetivo; pero que al encontrarnos con ello, nos llamó fuertemente la atención y consideramos necesario reportarlo.

Revisando la literatura relativa a los oratorios y capillas, destaca la difusión muy extendida, de antropólogos como González (2005) que, siguiendo a Galinier (1990 & 1996), afirman que las capillas u oratorios otomíes y mazahuas siguen un patrón de linaje cultural: “En toda el área otomí, como entre los mazahuas, los oratorios representan una pieza fundamental de la organización social comunitaria” (Galinier, 1990:69). Ciertamente, Galinier revela ciertas modalidades: en el caso de la huasteca distingue entre oratorios de linaje, en el Altiplano y en la Sierra Alta; y oratorios comunitarios (o territoriales) de la Sierra Baja. Aclara que no existe un patrón estricto en el linaje puesto que hacia el sur de la zona otomí, es decir, Querétaro y Estado de México, tiende a diluirse el sistema de linaje (Galinier, 1990). Sin embargo, otros autores al hablar de oratorios generalizan el sistema de linaje para los mazahuas del

Estado de México. Así, Felipe González explica lo siguiente: “Los oratorios familiares, edificios de ladrillos y concreto construidos para fines de culto, pueden ser considerados como una institución de la organización social que vincula a grupos domésticos socialmente reconocidos como parientes (en línea paterna), que en su mayor parte habitan en una mismo paraje” (González, 2005:15).

En otro trabajo, Delgado y González insisten en que los oratorios siguen una lógica de linaje: “[...] no sólo a las ánimas del primer antepasado bautizado fundador de un linaje familiar otomí y sus descendientes difuntos, sino también a los santos que eran de su devoción y a quienes se dedicó la capilla” (Delgado y González, 2014:1177). Con esta premisa presentamos este estudio exploratorio, con resultados preliminares, respetando las particularidades de una zona en específico del Estado de México, sin pretensiones de generalizar.

1. Oratorios familiares mazahuas

En nuestro estudio de campo en comunidades indígenas mazahuas de Pueblo Nuevo, realizado en 2015 y 2016, encontramos evidencias de que en los oratorios no se sigue un linaje familiar, ni a los santos fundadores. Sin embargo, varios de los trabajos relativos a su estudio retoman la idea de linaje familiar propio del contexto de la cultura otomí. Desde nuestra perspectiva, es necesario desmarcarnos de dicha posición debido a las implicaciones que tiene en la explicación de los procesos de reproducción social (Galinier, 1990; Crespo, y Cervantes, 1996).

La sociología de la cultura coloca el acento en los procesos de representación simbólica y discursiva de los fenómenos que dan significado al culto de lo sagrado y lo profano. En la zona de estudio, las familias mazahuas continúan reproduciendo las representaciones simbólicas religiosas en la medida en que estos cultos expresan sentimientos solidarios, rituales religiosos y sociales que organizan la vida social (agricultura, actividades económicas, migraciones) (Giménez, 1978). Las imágenes de los santos patrones y su veneración se transforman en piezas fundamentales de un lenguaje simbólico, que es pasado, presente y futuro, los cuales arraigan y proporcionan marcos de identidad comunitaria y lealtad étnica (Barabas, 2008). Sin embargo, veremos más adelante cómo las familias mazahuas de San José del Rincón, Estado de México, han adoptado a santos e imágenes diferentes a los santos patrones que pudieran considerarse como fundadores.

Nos interesa mostrar que la existencia de los oratorios continúa teniendo un lugar importante en las familias mazahuas aunque no siguen un criterio de linaje como sucede en las comunidades otomíes. Por lo tanto, establecemos las siguientes preguntas ¿Cómo el sincretismo religioso marcó un patrón de religiosidad mesoamericana en la zona mazahua? ¿Cómo los mecanismos éticos de reciprocidad asociados con la veneración de los oratorios inciden en la construcción y mantenimiento de los oratorios para las familias, así como en la reproducción social del grupo doméstico? ¿De qué manera la veneración de los oratorios opera como un ritual de pasaje para los integrantes de las familias que se ven obligados a migrar y como marcador de vínculos entre quienes se encuentran en la comunidad y fuera de la comunidad en las ciudades o en Estados Unidos? ¿Qué importancia adquiere para los futuros migrantes la veneración de los oratorios y cuál es la importancia simbólica que asignan las familias a los oratorios?

2. Sociología cultural y el patrón familiar mesoamericano

El culto de los santos patronos en la población indígena ha sido abordado desde diversos enfoques: etnocéntricos, culturalistas o desde la cultura folk en el estructural funcionalismo, así como en el marxismo o desde la vertiente decolonial. Destacan también las diversas metodologías y conceptos para su estudio. La idea principal en casi todos los reportes es que la veneración de los oratorios familiares en las poblaciones indígenas mesoamericanas se encuentra en una estrecha relación entre el culto a los santos patronos y a su relación con la agricultura.

La sociología de la cultura se interesa en los procesos de representación simbólica y discursiva de los fenómenos que dan significado al culto de lo sagrado y lo profano. El tema de los oratorios mazahuas representa justamente un ejemplo claro de la interacción entre lo sagrado y lo profano.

No es el propósito de este trabajo profundizar en el sincretismo religioso de los pueblos indígenas desde la antropología o la sociología de las religiones, ni en la cosmovisión de los pueblos originarios pues otros autores ya han abundado al respecto. Lo que nos interesa es rescatar la particular veneración de los oratorios familiares en la población indígena mazahua de Pueblo Nuevo, San José del Rincón, Estado de México, como elemento que actúa de vínculo, “nodo” o “pivote” entre familiares quienes social, cultural y económicamente se ven obligados a salir de la comunidad y entre familiares constreñidos a permanecer en la comunidad. Es decir, el oratorio otorga una resignificación

de los aspectos culturales, económicos y sociales que mantiene la cohesión y lazos familiares, y con ello, a pesar de las distancias, facilitan la reproducción social de la familia en su conjunto.

Desde la sociología de la cultura⁵ recuperamos, siguiendo a Clifford Geertz, la importancia que tiene para los pueblos indígenas la función simbólica de lo sagrado como una manera de sintetizar el *ethos* de un pueblo, su estilo estético y moral. Descendiendo en el nivel de abstracción, la calidad de vida, el carácter y, particularmente, su cosmovisión. Además, como lo considera Geertz, estos aspectos simbólico religiosos se encuentran en constante evolución (Geertz, 1990). Así mismo, nos interesa destacar la fuerte interrelación de las prácticas religiosas y la cosmovisión con el ciclo agrícola.

Uno de los principales grupos étnicos con mayor tradición de migración interna e internacional han sido los mazahuas del Estado de México (Oehmichen, 2001), este grupo étnico que también ha sido estudiado desde los años setentas y ochentas por Lourdes Arizpe a partir del tema de las “marías”; (Arizpe, 1975). Por su parte, Jesús Yhmooff ofrece una explicación de la migración inicial interna de mazahuas a la Ciudad de México ocasionado por la violencia y asesinatos inter étnicos a causa de un conflicto por tierras (Yhmooff, 1979). Raúl Gómez ya daba cuenta de las primeras experiencias migratorias internacionales en tanto que otros estudios analizaron con más detalle lo que sucedía con los indígenas mazahuas en las actividades laborales como albañiles, comerciantes ambulantes o hijos de indígenas mazahuas en las calles de la Ciudad de México (Gómez, 1979). Actualmente los mazahuas se pueden localizar no solo en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM), también en estados de la República como Nuevo León, San Luis Potosí, Tijuana, Ciudad Juárez, y en algunos lugares de Norteamérica como Los Ángeles y Nueva York, entre otros lugares de destino donde cuentan con asentamientos permanentes (Oehmichen, 2001). Sin embargo, aún son mínimos los trabajos relativos al análisis de la importancia de los oratorios mazahuas del Estado de México.

En algunos de los pocos estudios realizados sobre los oratorios destacan la existencia de un patrón de linaje en las prácticas religiosas de los mazahuas (Gómez, 1979). Jacques Galinier y otros autores sostienen que los oratorios siguen un patrón de linaje (Galinier, 1990).

En términos generales la veneración de los oratorios familiares se encuentra estrechamente ligada al culto de los santos patronos en las poblaciones

⁵ La noción de la sociología de la cultura se retoma de Margulis, Mario (2009) “Sociología de la cultura. Conceptos y problemas”, Editorial Biblos, Buenos Aires.

indígenas mesoamericanos (Giménez, 1978). Sin embargo, el tema de la religiosidad de los grupos indígenas obedece a explicaciones más profundas relativas al proceso de colonización y evangelización. A lo largo del siglo XX los antropólogos protagonizaron una interesante controversia en torno a la manera en que las poblaciones indígenas mesoamericanas adoptaron la religión católica en América Latina (Báez-Jorge, 2011).

Por una parte, Félix Báez-Jorge nos dice que antropólogos como Manuel Gamio sostuvieron la interpretación de que los indígenas habían fusionado, casi mecánicamente, la religión prehispánica con la religión católica. La segunda interpretación de la veneración de los oratorios descansa en tres variantes fundamentales: a) Como sincretismo e hibridación cultural y como nuevas identidades socio religiosas; b) Como reacción o resistencia al proceso violento de conquista y de evangelización; y c) Como interpretación y aportación original de los pueblos indígenas a la religión vinculados con el calendario agrícola (Báez-Jorge, 2000 y 2011).

La primera interpretación considera el tema del complejo sincretismo religioso y destaca la idea de que en realidad convivieron algunos rasgos de la religión prehispánica y otros de la religión católica (Báez-Jorge, 2000). Robert Ricard (2004) reconoce que, incluso, para el mismo Gamio los indígenas no eran totalmente católicos, ni éstos habrían aceptado totalmente el dogma, ni la moral católica. Por su parte, Alejandro Lupo, en sus estudios en la sierra norte de Puebla sostiene que los evangelizadores supieron aprovechar algunas coincidencias entre las dos religiones (Lupo, 1955). Lupo insiste en que se trató de un “sincretismo guiado” y que éste resultó más bien lento y dio paso al surgimiento de nuevas identidades híbridas “nahua-católicas” (Lupo, 1995). En tanto, el antropólogo francés Jacques Galinier, (1996), en su libro “La mitad del mundo” ofrece una explicación más compleja. Argumenta que el sincretismo resultó de una interrelación entre lo simbólico, que incluye la descripción de esquemas estructurales e ideológicos con los procesos históricos relativos al cambio social a causa de la “...sedimentación progresiva en el transcurso del periodo colonial y a costa de adecuaciones constantes, (es que) puede tener la forma que hoy conocemos” (Galinier, 1996:685). Galinier fue el primero en considerar a los santos patrones como pivotes simbólicos de las comunidades (Galinier, 1996).

La segunda línea de interpretación considera que la religiosidad indígena fue resultado de la resistencia a la imposición del autorismo de la religión católica y de lo violento que resultó el proceso de colonización europea (Báez-Jorge, 2000). En esta línea podemos ubicar a Pedro Carrasco, Georgette

Soustelle, Francesca M. Cancian, Charles Gibson, a Alfredo López Austin, Gonzalo Aguirre Beltrán, Hugo G. Nutini, o Jacques Galinier. Pedro Carrasco, en el libro “Folk religion”, (1952), sobre el catolicismo de los indígenas purépechas, discute que la religión de los indígenas es “básicamente católica”. Sin embargo, posteriormente argumenta que la religiosidad popular deviene de la “...sobrevivencia de elementos prehispánicos, a la aceptación selectiva y adaptación de creencias y prácticas católicas” (Carrasco, 1976:190). Lo anterior se refuerza con la existencia de una organización local de ceremonias populares que forma parte importante de la vida económica y política de la comunidad. Además, este autor argumenta que durante la colonia se permitía a los indígenas practicar sus tradiciones, así que no hubo una asimilación mecánica entre las dos religiones. Por el contrario, existía un sistema doble de ritos y creencias diferentes y separados, dependiendo de la proximidad con la zona de influencia católica. Ello ocasionó una combinación de elementos cristianos, como en el caso de los santos católicos, y paganos, con los dioses indígenas (Carrasco, 1952). En el caso de Georgette Soustelle, analizando a los nahuas de Veracruz, (1958), sostiene que hubo un desplazamiento del culto esencial de la divinidad suprema en la cosmogonía para ser transferida a los santos. Francesca M. Cancian estudió el sistema de cargos de Zinacantán, Chiapas en 1965, analiza la jerarquía civil-religiosa del culto a los santos en el área mesoamericana. Afirma que el aumento de la población y el mejoramiento de las condiciones socioeconómicas es lo que más incide en el debilitamiento del sistema de cargos (Cancian, 1965). Charles Gibson (1967), realiza un estudio histórico desde la colonia, desde 1519 a 1810. Al hablar de la evangelización examina las cofradías y su relación con los cultos locales a los santos patronos. Distingue la devoción privada de la pública. En la privada, la imagen que cada comunidad venera y representa la encarnación del sentido íntimo del pueblo. Una manera de resistirse fue la reinterpretación simbólica de los santos patronos que en realidad hacían alusión a antiguas revociones prehispánicas (Báez-Jorge, 2000). Por su parte, el antropólogo francés Jaques Galinier afirmó que el considerable número de fiestas dedicadas a los santos se encuentran más ligadas a la influencia indígena que a la tradición mestiza” (Galinier, 1990).

En esta línea de ideas nos interesa rescatar lo que dice Felix Báez-Jorge. El autor afirma que las imágenes de los santos patronos expresan al mismo tiempo pasado y presente de la conciencia social, generando arraigo y proporcionando una marca de identidad comunitaria y lealtad étnica (Báez-Jorge, 2000). El culto indígena “...priorizó las lealtades devocionales de la comunidad frente a las jerarquías eclesiásticas” (Báez-Jorge, 1994: 166).

Otro aspecto que habría que considerar se relaciona con la forma en que las prácticas socioculturales se relacionan con la construcción social del territorio. Alicia Barabás (2008) considera que las religiones étnicas son territoriales debido a que sus prácticas y sentido cosmogónico se encuentran vinculadas con el medio ambiente natural y cultural. Para esta autora, las mitologías, las prácticas rituales, las nociones de territorialidad provienen de la tradición civilizatoria mesoamericana (Barabas, 2008). El territorio local o comunal define fronteras como “hitos geográficos simbólicos que marcan centros; sitios que comportan significados sagrados para los usuarios porque en ellos se han producido la irrupción de los ya mencionadas entidades anímicas territoriales de algún santo aparecido” (Barabas, 2008:130). Los lugares sagrados tienen gran poder de convocatoria y son socialmente emblemáticos.

Para Alicia Barabas, la relación entre los pueblos originarios y la naturaleza se inicia desde los ritos de pedimiento de fecundidad que se establecen entre los padres y los futuros compadres en santuarios naturales y devocionales. Los etno territorios son lugares poseídos por los dueños o señores. Se trata de los dueños del monte, de la tierra, de los animales, del agua, del viento, del rayo. Cada lugar le “pertenece” a una entidad anímica territorial frente a la cual deben realizarse rituales, ofrendas y sacrificios para evitar su enojo y propiciar su ayuda, lo que se traduce en abundancia y salud. Por ejemplo, los rituales para pedir permiso para cultivar la tierra y solicitar una buena cosecha. Los dueños adquieren, en ocasiones, la forma de nahuales o espíritu del pasado. Dichas entidades se enojan si los humanos no realizan ofrendas o sacrificios. En estos casos envían enfermedades, calamidades, privación del agua o infertilidad. Así el bienestar se encuentra vinculado con la forma de habitar, cuidar o de hablar de la naturaleza (Barabas, 2008).

La milpa es considerada como territorio de negociación que cada ciclo agrícola debe ser solicitado y “pagado” con ofrendas o dones al dueño de la tierra. Mientras que el monte es el territorio propio de los dueños de lugar. Ello explica la veneración anual, por ejemplo, al señor del cerrito en Jiquipilco. Las cuevas de los cerros se interpretan como la entrada y salida del plano terrestre al inframundo donde viven los dueños. Un ejemplo de esto lo representan las Grutas de Cacahuamilpa, en Morelos. Los lugares sagrados trazan mapas de territorialidad entre grupos étnicos; los cerros marcan fronteras naturales entre subregiones; las capillas marcan fronteras entre los pueblos, los oratorios familiares marcan fronteras entre barrios o familias. Los santuarios permiten la articulación social, intraétnica e interétnica.

El etnoterritorio evoca al origen y filiación del grupo con un lugar que marca centros. Los centros son el lugar de densificación significativa referida a un “centro cósmico” que es relevante para el grupo que mantiene un imaginario social el cual proporciona sentido y poderes: terapéuticos, mágicos y afectivos (Barabas, 2008). Los lugares sagrados configuran el espacio étnico creando una geografía simbólica que genera mapas de territorialidad para cada grupo étnico y para cada familia. Como veremos más adelante, los santuarios pueden ser naturales (árbol, cerros, cuevas, formaciones rocosas) o también, contruidos (capillas, templos y oratorios) (Barabas, 2008).

Las capillas y oratorios marcan los límites internos del pueblo y de sus lugares sagrados. Dichos espacios son renovados periódicamente legitimando la posesión de ese espacio por ese pueblo al tiempo que recuerda nemotécnicamente las fronteras de los pueblos vecinos y entre barrios y familias (Baez-Jorge, 2011). En la comundiad, los límites de la casa y el solar se enmarcan con cruces o con oratorios familiares mediante ofrendas enterradas en las cuatro esquinas y en el centro. “En el territorio del barrio y de pueblos los límites son señalados con cruces, mojoneras y oratorios, y refiriendolos durante las procesiones. Que recuerdan centros, márgenes, límtes interiores (domésticas, binacionales, militares o comunitarios)” (Barabas, 2008:134). Las procesiones barriales refrendan no únicamente al oratorio o capilla, en tanto centro, sino que, además marcan la existencia y los límites de las viviendas y los solares familiares (Barabas, 2008).

Una de las principales funciones de las procesiones consiste en honrar al santo patrón. Además, se trata de rituales comunitarios en reconstrucción que reafirman las relaciones sociales y parentales. Sin embargo, Barabas insiste en que las procesiones conforman ritos de “cerramiento” de las fronteras del pueblo o del municipio. En las creencias prehipánicas significa que se impide la “entrada” de fuerzas adversas (Barabas, 2008). El cuidado adecuado de las capillas y oratorios familiares evita el enojo de los señores o entidades anímicas bajo la modalidad de meteoros, rayos, truenos, ventarrones, heladas, o granizadas. Este tipo de catástrofes operan como recordatorio para cuidar los recursos del territorio y vigilar que no se violen los límites de los pueblos a los que protegen. En cambio, el buen cuidado de los oratorios trae beneficios pues los señores protegen ante extraños, enfermedades o naguales de otros pueblos (Barabas, 2008). Cabe señalar que la zona maizera de San José del Rincón es muy vulnerable al rigor del medio ambiente.⁶

⁶ En la zona de estudio de Pueblo Nuevo, durante el trabajo de campo, podemos destacar que en agosto de 2015 cayó una intensa helada que provocó que algunas familias perdieran el 80% de

Los centros y fronteras simbólicas se encuentran comunicados con redes mediante las procesiones al interior de las comunidades y, en el nivel extracomunitario, por la peregrinación. La función de las peregrinaciones es marcar territorios étnicos, históricos o cultivos mediante la conformación de circuitos con visitas sagradas hacia los santuarios en las regiones devocionales (Baez-Jorge, 2011). Las peregrinaciones son “ritos de paso” como la separación, en el caso de los migrantes. En otros casos actúan como preparación para lo sagrado que el peregrino adquiere al llegar al santuario y se impregna de sacralidad y reagregación al regresar y ser recibido por la comunidad. Las peregrinaciones lejanas o extraterritoriales constituyen “redes de itinerancia ritual” que conforman caminos sagrados en los que se transita cada año mediante las mismas pautas, prácticas y marcas rituales. La realización de procesiones y fiestas suponen un intrincado tejido de obligaciones éticas recíprocas, así como un denso capital social que brinda ayuda mutua. Por ejemplo, las peregrinaciones al Señor de Chalma o Chalmita; las procesiones al Señor del Cerrito en Jiquipilco (Rodríguez, 2000; Barrientos, 2002; Farfán, 2012).

Al interior de la jerarquía católica existe un desacuerdo respecto a la tolerancia o prohibición de los oratorios familiares ya que, para unos, es una forma de incrementar la fe católica; para otros, es una manera de fomentar ritos paganos⁷. En síntesis, actualmente en las zonas mazahuas no observamos que los oratorios obedezcan a un criterio de veneración por linaje. Consideramos relevante marcar una distancia con respecto a dicha interpretación debido a que en el sistema de herencia mazahua se siguen otros criterios. Para fines de comprender la manera en que las familias mazahuas vinculan sus prácticas sociales y religiosas hablaremos del patrón familiar mesoamericano.

2.1 El patrón familiar mesoamericano

El trabajo que aquí presentamos toma en cuenta los planteamientos sobre los aspectos culturales de la reproducción social de base indígena, y en particular, sobre los rasgos característicos del sistema familiar mesoamericano, identificado

su cosecha. Nuevamente, en abril de 2016, una fuerte granizada destruyó una gran cantidad de cultivos ocasionando la reducción de la producción y del tamaño de las mazorcas. Por ejemplo, en lugar de cosechar 20 costales de maíz, muchas familias entrevistadas obtuvieron únicamente dos costales.

⁷ Alicia Barabas señala que la iglesia católica conservadora ve con malos ojos la existencia de veneración de capillas y oratorios. Por ejemplo, en Chiontepec Veracruz la diócesis de Tuxpan ejerce una fuerte represión a las tradiciones no católicas. Envía a sus catequistas a destruir los altares de casas y oratorios, destruyendo también las imágenes de papael y sus ofrendas. El resultado, en 1990, muchas comunidades ya no tenían ningún santo patrón (Barabas, 2008).

por los antropólogos (Robichaux, 2001; 2002; González Montes, 1989; Cancian, 1965). En conjunto, el enfoque da pie para hacer observaciones sobre ciertos aspectos del cambio sociocultural que se vinculan con los procesos migratorios, y que parecen estar afectando gravemente las formas de reproducción social tradicional de las familias rurales (Léonard, Quesnel y del Rey, 2004; Quesnel y del Rey, 2005; del Rey y Quesnel, 2007; Arias, 2013).

En el análisis de genealogías, sugerido por David Robichaux, se pone el acento en considerar al grupo familiar como el conjunto de integrantes de la familia que pueden vivir en la misma área o en lugares diferentes (Robichaux 2001, 2002). Por una parte, los integrantes del hogar que viven en la comunidad donde viven los papás y alguno de los hijos que va a heredar la tierra al fallecer sus padres; por otra parte, se encuentran los integrantes de la familia que son obligados por las circunstancias a hacer su vida fuera de la comunidad. Éstos últimos no heredan tierra, pueden ser hombres o mujeres, y migran temporalmente siguiendo algún patrón de migración por “relevos”, “pendular”; o bien, de manera más permanente como en el caso de la migración internacional.

En una primera aproximación, definimos a la familia como un conjunto de personas emparentadas, es decir, relacionadas por lazos de afinidad y de consanguinidad, y al hogar como el subconjunto de miembros de una familia que viven en una misma casa (Cuéllar y Muñiz, 1988). Nótese que el concepto de hogar así definido incluye un espacio residencial y admite la presencia de personas no unidas por lazos de consanguinidad o afinidad junto con los demás residentes⁸, mientras que el concepto de familia no presenta exigencias de residencia compartida. Dados los objetivos de este trabajo, aquí hablaremos de familia para referirnos al conjunto compuesto por los miembros del hogar y por los hijos emigrados de la pareja central.

Es importante tener presente que usar este modelo exige adecuarlo a las condiciones socio-culturales locales, en particular, a las normas relativas a la formación de hogares, a la residencia de sus miembros y a la herencia de la tierra, ya que ellas determinan cambios típicos en la composición de parentesco de las familias y de los hogares a lo largo del tiempo. En el caso mexicano resulta fundamental recordar los rasgos básicos de lo que Robichaux (2001, 2002), ha llamado “el sistema familiar mesoamericano”⁹, vigente sobre todo

⁸ En caso de que en el hogar haya personas no emparentadas con las demás, típicamente esperaríamos encontrar empleados o sirvientes; pero también una familia puede haber admitido a un varón como hijo cuando los padres sólo tuvieron hijas.

⁹ Aunque David Robichaux ha sido quien más insistente y ampliamente ha difundido los rasgos característicos de esta pauta cultural, ésta ya había sido claramente identificada por Francesca M.

en las culturas indígenas (o de origen indígena) mexicanas, que se diferencia radicalmente de las pautas de formación de uniones que en su momento A. V. Chayánov (1974) dio por sentadas en su modelo.

Se puede describir el sistema familiar mesoamericano de la siguiente manera: (1) residencia patri o virilocal al casarse: es decir, al unirse, la pareja suele irse a vivir a casa de los papás de él; (2) la residencia en casa de los padres de él tiende a ser prolongada, y suele significar un cierto dominio de la suegra sobre la nuera; (3) la separación de la joven pareja del hogar de los padres de él no suele darse de una vez y rápidamente, sino que supone un proceso en que primero se establece el fogón propio (cocina aparte) y luego, las habitaciones propias, aunque todavía en muchos casos dentro del solar familiar paterno. (4) Transcurrido un tiempo, la pareja se establece de manera independiente, eventualmente en algún lugar cercano. (5) No hay información absolutamente cierta sobre la manera cómo se da la residencia cuando hay otros hijos que se unen además del primero (o cuando sólo hay hijas); aunque la tendencia parece ser que varios hijos casados coexistan en el solar paterno. (6) El hijo menor repite la pauta al casarse, con la diferencia de que acompaña a los padres en su vejez, heredando la casa y el solar paterno a la muerte de los progenitores (“ultimogenitura”)¹⁰. A lo anterior hay que agregar (7) la tendencia a distribuir por igual la tierra del padre entre los hijos varones, aunque en muchos lugares las hijas mujeres también pueden heredar algo (Robichaux, 2002).

Ahora bien, nótese que el modelo expuesto por Robichaux supone que hay tierra suficiente –si no para todos-, al menos para una gran cantidad

Cancian (1965) en su estudio sobre interacciones familiares en hogares nucleares de Zinacantán. También Soledad González (1989), en su trabajo sobre los hogares de Xalatlaco, Estado de México, precisó claramente su estructura, usándola en su notable análisis de los cambios familiares -económicos y ocupacionales- ocurridos entre 1933 y 1974 en esa localidad.

¹⁰ Una pauta cultural similar existe (o existía todavía en los años 80 del siglo pasado) en las comunidades rurales de Tailandia, con la diferencia de que en lugar de irse a residir a casa de los papás de él, la pareja allá se va a vivir a casa de los padres de ella. Además, al casarse la hija que sigue, la primera debe abandonar el hogar paterno y establecerse con su marido en casa separada (en este punto parece haber una diferencia con la pauta mesoamericana, que tendería a aglomerar a los hijos casados en el solar familiar paterno). En el caso tailandés, la norma de la “ultimogenitura” significa que la hija menor (o la última en casarse), junto con su marido, acompaña a los padres de ella en su vejez, heredando la casa al fallecer éstos (Foster, 1982). En este caso, el sistema de residencia no conforma lo que en México suele conocerse como “hogar extenso” o extendido, sino una variante de “hogar troncal”. Lo que estamos tomando como criterio diferenciador es el hecho de que en el caso tailandés, primero, se trata de las hijas; segundo, las hijas que se casan van residiendo sucesivamente en el hogar paterno, mientras que en el caso mesoamericano –mexicano- los hijos que se casan al parecer van aglomerándose, si no en el hogar paterno, al menos en el solar paterno. Y tercero, que en el caso tailandés, la ultimogenitura corresponde a la hija menor en lugar de al hijo menor, siendo ella quien hereda la propiedad familiar.

(indeterminada) de gente. Cabe pues preguntarse qué puede suceder si no hay tierra suficiente para todos. En este punto, la reforma agraria y el crecimiento poblacional (en buena parte, derivado de ella), adquieren plena relevancia. Si el resultado inmediato –y de hecho, mantenido a lo largo del tiempo- de la reforma agraria y del aumento de la tasa de sobrevivencia de los hijos, y con ello, el número de hijos que podrían heredar, dadas las normas de herencia mencionadas, a medida que transcurra el tiempo, en principio necesariamente a partir de un cierto momento, tiene que disminuir la cantidad de tierra que en promedio recibirá cada heredero. Y si a mediano plazo no operan otros mecanismos que puedan llevar a una disminución de la fecundidad entre los beneficiarios o sus descendientes, el proceso de disminución de la cantidad de tierra que cada hijo puede heredar tenderá a acelerarse. En estas condiciones, el resultado a largo plazo será la expulsión continua de una cantidad considerable de población del campo y, en el extremo, la tendencia a la desaparición del sistema familiar mesoamericano al que nos hemos referido¹¹. En este contexto, en el largo plazo la cláusula de igualdad en el reparto de tierra unida a una alta fecundidad atenta contra la reproducción de la familia campesina.

De hecho, la Reforma Constitucional de 1992, que declaró terminada la Reforma Agraria y que estableció la obligación de los ejidatarios de nombrar a un solo heredero de los derechos a la tierra, en regiones de alta fecundidad y declinante mortalidad infantil parece haber tenido el efecto de aumentar el número de jóvenes sin tierra, y como resultado de ello –y de factores contextuales-, también el monto y el tipo de emigraciones fuera de las zonas rurales (Quesnel y del Rey, 2004; Quesnel, Léonard y del Rey, 2005; del Rey y Quesnel, 2007). Estudiando la región de Los Tuxtlas, en el sur del estado de Veracruz, a partir de una encuesta aplicada por Quesnel en 1999 y replicada a comienzos de este siglo a una submuestra de la original, estos autores observaron un aumento de las emigraciones, con una clara tendencia a dirigirse, primero, a regiones próximas al lugar de origen -en el mismo estado o a otros circundantes- y más recientemente y de manera más bien masiva, a las regiones fronterizas e industriales del norte del país y a los Estados Unidos.

En este fenómeno, estos autores ven un proceso de dispersión y reubicación geográfica de las familias –es decir, en especial, de los hijos y de los hermanos sin tierra de los jefes de los hogares entrevistados- que, al no poder regresar a la comunidad de origen debido a la falta de tierras, se establecen en otros

¹¹ Sin embargo, durante una fase del proceso, una acelerada migración a las ciudades puede haber atenuado las presiones sobre la tierra, facilitando la supervivencia del sistema familiar mesoamericano.

lugares del país (o, incluso, del extranjero). Quesnel y sus coautores hablan de la configuración de “archipiélagos familiares”, que conformarían la base material de redes de apoyos que pueden facilitar el desplazamiento de otros familiares a nuevos puntos de destino. Esto plantea una cuestión crucial —que se encuentra por completo ausente en los estudios sobre migraciones que se centran en los individuos—, a saber: en qué medida el proceso de emigración masiva con establecimiento en lugares distintos de la región de origen, descrito por Quesnel y sus colegas, se podría estar repitiendo en otros casos. Pero también lleva a preguntarse si este tipo de procesos tiene siempre las características “positivas” (conformación de redes de apoyo y capital social para la migración) que estos investigadores tienden a destacar. Si se toma en cuenta el argumento sobre la relación población—tierra, expuesto antes, podría uno preguntarse si no estaremos frente a la destrucción de la reproducción social campesina tal como la conocimos durante el siglo XX. Lo que hemos visto, muestra el efecto de la crisis del patrón familiar mesoamericano cuyos efectos son amortiguados por la veneración a los santos patrones en los oratorios familiares.

Conclusiones

Los oratorios forman parte de una compleja práctica religiosa entrelazada por el sincretismo religioso que forma parte de la cosmogonía indígena mazahua integrando un complejo sistema que vincula el culto a los santos patrones a la par que se vincula estrechamente con el ciclo agrícola. En el proceso incluye marcas territoriales que delimitan el etnoterritorio local, regional, estatal y nacional en virtud de las peregrinaciones y visitas a cerros, cuevas o manantiales vinculados con el ciclo agrícola; así mismo se compagina con las peregrinaciones a los santos patrones. Dichas prácticas religiosas forman parte del sistema de mayordomías y la existencia de padrinos de los oratorios mediante compromisos recíprocos de lealtad.

En las comunidades indígenas mazahuas de Pueblo Nuevo, San José del Rincón, Estado de México, sigue vigente la tradición de los oratorios pues cumplen una función de vínculo o pivote entre los integrantes de la familia que se queda en la comunidad, con los hijos y familiares que trabajan y viven fuera de la misma.

Observamos un cambio en la veneración principal en los oratorios. Así, en lugar de venerar a San Antonio de Padua, la principal imagen venerada en Pueblo Nuevo, la veneración más importante es la Virgen de Guadalupe. Lo

anterior revela la influencia de los integrantes de la familia que se encuentran fuera y que han adoptado a la virgen de Guadalupe como su principal devoción. Pero también, es en diciembre cuando todos los migrantes pueden regresar a sus pueblos a visitar a sus familiar, por ejemplo, con el pretexto de asistir a la misa del 12 de diciembre en el oratorio familiar.

A diferencia de lo que sucede en la zona otomí, en la zona mazahua no se sigue un criterio de linaje en la tradición de los oratorios debido a que el sistema de herencia, determinado histórica, social y culturalmente estipula que únicamente los hijos pueden heredar; en contraste con la zona étnica otomí en la que heredan tanto hombres como mujeres. En el caso del sistema religioso en el culto de oratorios familiares en la comunidad indígena mazahua de Pueblo Nuevo no opera con un criterio de linaje debido a la combinación de las siguientes razones:

Primero, en Pueblo Nuevo y sus Barrios la cantidad de tierras a heredar es por una superficie muy reducida, de menos de dos hectáreas, lo cual significa que es evidentemente insuficiente, por ejemplo, para mantener a una familia de seis integrantes. Si el hijo que recibe el dominio pleno no tiene suficiente arraigo por la tierra ahora está en la posibilidad de vender la tierra que hereda.

Segundo, existe un viejo proceso de migraciones interna a la Ciudad de México, desde los años cuarenta que se ha incrementado en los últimos veinte años, pero ahora también a los Estados Unidos. Ello ha impactado en el debilitamiento de las tradiciones y, sobre todo, en limitar el margen de maniobra del patrón familiar mesoamericano.

Tercero, en Pueblo Nuevo y sus barrios se observa la crisis del patrón familiar mesoamericano lo que ha provocado dificultades para que las familias puedan seguir manteniendo al grupo doméstico.

Los oratorios mazahuas desempeñan una función cada día más relevante para los integrantes de las familias debido a que permiten, simbólicamente hablando, el vínculo del pasado sociocultural con el incierto presente, pero también, con la esperanza de un futuro mejor.

Bibliografía

- Arias, Patricia (2013). "Migración, economía campesina y ciclo de desarrollo doméstico. Discusiones y estudios recientes". *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 28, núm. 1, enero-abril, 93-121.
- Arizpe, Lourdes (1975). *Indígenas en la Ciudad de México: el caso de las Marias*. México: Secretaría de Educación Pública.

- Báez-Jorge, Félix (1994). *La parentela de María. Sincretismo, cultos marianos e identidades nacionales en Latinoamérica*. México: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, Félix (2000). *Santos patrones y religiosidad popular en Mesoamérica: Contribuciones y limitaciones analíticas*. México: Editorial INAH-UV.
- Báez-Jorge, Félix (2011). *Debates en torno a lo sagrado: religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Xalapa: Editorial UV.
- Barabas, Alicia M. (2008). “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca”. En *Antípoda*. Revista de Antropología y Arqueología, núm. 7, julio-diciembre (pp.119-139). Bogotá, Colombia: Universidad de Los Andes.
- Barrientos, Guadalupe (2002). *Otomíes del Estado de México*. México: CNI.
- Cancian, Francesca M. (1965), “The Effect of Patrilocal Households on Nuclear Family Interaction in Zinacantan”. *Estudios de Cultura Maya*, vol. V, 299-315.
- Carrasco, P. (1952). *Tarascan Folk Religion. Analisis of Economic, Social and Religious Interaction*. Mead American Resarch Institute, t. 17, New Orleans, E.U.: Tulane University.
- Carrasco, P. (1976). *El catolicismo popular de los tarascos*. México: SEP-Setentas.
- Chayánov, A. V. (1974). *La organización de la unidad económica campesina*. B. Aires: Nueva Visión.
- Cuéllar, O. y Patricia Muñoz (1988). “Ciclo de desarrollo, composición de parentesco y carga demográfica familiar. Un estudio de caso”, Universidad Iberoamericana. Serie Documentos, Programa de Investigación y Capacitación en Población y Desarrollo, convenio UIA y Fondo de Población de las Naciones Unidas (MEX/87/PO1).
- Crespo, Ana María y Beatriz Cervantes (1996). “Oratorios familiares. La huella de la presencia otomí en Querétaro”, ponencia presentada en la Primera reunión sobre arqueología colonial, Oaxaca, México.
- Delgado Rivera, Efraín y Jaime Miguel González Chávez (2014). “Redes de comunicación comunitaria y su relación con las dinámicas culturales de la región Otomí de San Miguel de Allende, México: la experiencia del trabajo multidisciplinario y su articulación con la comunicación”. En *Memorias del XXVI Encuentro Nacional de la AMIC* (pp. 1172-1182). San Luis Potosí: UASLP.

- Del Rey, Alberto y André Quesnel (2007). “Las implicaciones intrafamiliares, intergeneracionales y migratorias de la política agraria en México. El caso del sur del estado de Veracruz”. *Revista ULUA* /9, enero-junio, 59-86.
- Farfán, Miguel (2012). “La peregrinación a Chalma en Milpa Alta”. *Nueva Gaceta Bibliográfica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Bibliográficas, año 15, núm. 58, abr.-jun, 20-44.
- Foster, Brian L. (1982). “Microdemographic Variaton and Family Composition in Four Thai Villages”. *Human Ecology*, vol. 10, núm. 4, 439-449.
- Galinier, Jacques (1990). “El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas”. *Anales de Antropología*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, vol. 27, 251-267.
- Galinier, Jacques (1996). “La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes”. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Instituto Nacional Indigenista.
- Gibson, Charles (1967). *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México: Siglo XXI.
- Geertz, Clifford (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, Gilberto (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- Gómez Montero, Raúl (1979). *Las mayordomías hereditarias entre los mazahuas de los barrios de la villa de San Felipe del Progreso, Estado de México*. Tesis de Maestría, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- González Ortiz, Felipe (2005). “Cargos y familias entre los mazahuas y otomíes del Estado de México”. *Revista Cuicuilco*, vol. 12, núm. 34, mayo-agosto, 12-28.
- González Montes, Soledad (1989). “El ciclo doméstico campesino y los cambios ocupacionales: Xalatlaco, 1933-1974”. En *Memorias de la Tercera Reunión Nacional sobre la Investigación Demográfica en México*. T. I, México: UNAM y SOMEDE.
- Léonard, Eric, André Quesnel y Alberto del Rey (2004). “De la comunidad territorial al archipiélago familiar. Movilidad, contractualización de las relaciones intergeneracionales y desarrollo local en el sur del

- estado de Veracruz”. *Estudios Sociológicos*. El Colegio de México, septiembre-diciembre, vol. XXII, núm. 003, 557-589.
- Lupo, Alejandro (1995). *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INI.
- Oehmichen, Cristina (2001). “Espacio urbano y segregación étnica en la Ciudad de México”. *Revista Papeles de Población*, abril-junio, núm., 28, Universidad del Estado de México, México.
- Quesnel, André y Alberto del Rey (2005). “La construcción de una economía familiar de archipiélago. Movilidad y recomposición de las relaciones intergeneracionales en el medio rural mexicano”. *Estudios Demográficos y Urbanos*. El Colegio de México, vol. 20, núm. 2 (59), 197-228.
- Ricard, Robert (2004). *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Robichaux, David (2001). “Uso del método de reconstrucción de familias en las poblaciones indígenas”. *Papeles de Población*, núm. 28, abril-junio, 99-129.
- Robichaux, David (2002). “El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas”. *Papeles de Población*, vol. 8, núm. 32, abril-junio, 59-94.
- Rodríguez, María (2000) *El pueblo del señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*. Toluca: UAEM.
- Soustelle, Georgette (1958). *Tequila: un Village Nahuatl du Mexique Oriental*. Paris: Université de Paris, Institut D’Etnologie.
- Soustelle, Georgette (1993). *La familia otomí-pame del México central*. México: Instituto Mexiquense de Cultura/UAEM.
- Yhmoff, Jesús. (1979). *El municipio de San Felipe del Progreso a través de la Historia*. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Segunda Sección

Identities and Resistances

Identidad y procesos de construcción sociopolítica en el ámbito rural: El caso de los Tohono O'otham de Sonora

MIGUEL ANGEL PAZ FRAYRE¹

Resumen

En el presente trabajo analizo algunos de los procesos sociopolíticos que se encuentran influyendo de manera directa la construcción de la identidad étnica de los tohono o'otham en Sonora. De este modo, tomaré como punto de partida la construcción del espacio rural (en dos dimensiones, tanto a nivel local como regional) y sus dinámicas sociales, económicas y geopolíticas para comprender las relaciones que se establecen entre los elementos aludidos para la construcción y reproducción de la identidad étnica. Una de las particularidades del grupo es la relación que ha tenido en diferentes momentos históricos con las reservaciones O'tham de Arizona y su concepción de una denominada nación indígena, aspecto que ha generado dinámicas particulares para la formación de complejas estructuras sociales que repercuten en la formación y reconfiguración de procesos identitarios que tienen una gran relevancia para la actualidad del grupo. Desde esta perspectiva, una de mis premisas es referir a la identidad étnica no como un proceso autónomo, sino que surge a partir de la interacción entre un conjunto de elementos sociales, por ejemplo, las formas de organización del grupo en la actualidad, sus estructuras de gobierno y, las estrategias sociopolíticas que han generado en función de su historia. Así, la

¹ Profesor Investigador, Centro Universitario del Norte / Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: pazfrayre@gmail.com

configuración de la identidad étnica de los tohono o'otham en la actualidad, se fundamenta en una compleja interacción de diversos elementos que tienen como escenario el ámbito rural del norte de México que se caracteriza por un gran dinamismo y constante transformación.

Introducción

Los Tohono O'otham² del Estado de Sonora se encuentran ubicados en los municipios de Caborca, Altar, Gral. Plutarco Elías Calles y Puerto Peñasco. Su territorio, se ha visto drásticamente reducido, en la actualidad sólo conservan algunas de sus comunidades: El Cubabi, El Cumarito, El Bajío, El Pozo Verde, San Francisquito, Las Norias, Quitovac, El Pozo Prieto. Han sido encasillados entre los denominados grupos “minoritarios” o en “proceso acelerado de extinción”. Esto, debido a que muestran una transformación de los marcadores étnicos “tradicionales”, que desde la antropología los definirían como tal. Hago referencia a que el grupo ha atravesado por procesos históricos, sociales y políticos concretos que han impactado de manera directa los mecanismos de producción y de reproducción de sentido que les son propios. Entre estos complejos procesos se encuentra la migración que se ha dado desde mediados del siglo pasado, dejando en un parcial abandono sus comunidades de origen, modificándose con esto radicalmente sus instituciones, dado que, por ejemplo, los hablantes de lengua se han reducido considerablemente. La lengua, ha sido el marcador que se ha privilegiado por diferentes instituciones gubernamentales como el elemento que define la adscripción étnica, llegando con esto a una riesgosa racialización de la misma. En este sentido, entre los Tohono O'otham se encuentran operando diversos procesos de autoadscripción tomando como referencia elementos tales como el lugar de nacimiento de los abuelos y/o los padres. Es decir, si algún miembro nació en una comunidad reconocida como “tradicional”, esto le lleva a tomar este hecho como un punto de referencia para en la actualidad denominarse Tohono O'otham.

Como grupo denominado minoritario, esta categoría les lleva a enfrentar las políticas que desde esta consideración se han estructurado para una comunidad étnica que se encuentra en extinción. Es decir, se han configurado a su alrededor un conjunto de programas tendientes a “rescatar” la cultura

² Para el presente trabajo, usaré de manera indistinta tanto Tohono O'otham como pápago para referirme al grupo. Esto, debido a que algunos de los miembros de la comunidad prefieren ser llamados Tohono O'otham (Los Hombres del Desierto), algunos otros, prefieren seguir siendo llamados pápagos como fueron designados por los jesuitas.

y tradiciones del grupo. En este sentido, el grupo se asume en “extinción”. Sabedores de esta realidad, consideran que es en el pasado en donde deben de buscar el sentido que dé continuidad a las prácticas culturales que en la actualidad les caracterizan. Para la comunidad Tohono O’otham, el pasado es el espacio en donde habrán de encontrar su esencia como grupo. Ante esto, los ancianos han cobrado una importancia simbólica, dado que son ellos los depositarios de ese conjunto de saberes “tradicionales” que les caracterizan. El pasado, es el artifice que les permitiría y les permite resignificar procesos identitarios en el presente. La identidad entonces, cobra un matiz particular, se trata, desde las posturas oficiales, de una identidad minoritaria; una identidad que no ha alcanzado a cobrar la magnitud y fortaleza de otros grupos de la zona. Desde esta perspectiva, el grupo busca los asideros simbólicos y materiales que les lleven a demostrar y validar eso que son, es decir, a fortalecer un proceso identitario que como corolario, termine por definir y marcar el ser Tohono O’otham.

Entiendo identidad a partir de las consideraciones de Lisón Tolosana:

La identidad ha pretendido ser el significante de la diferencia específica, de aquello que subsiste y singulariza, el signo de lo particular pero permanente. En esta acepción inseparable de la cultura y de la política va acompañada de factores ideológico-morales, se materializan en símbolos, rituales y ceremonias. Desde esta perspectiva, los mecanismos de producción de sentido elaboran de manera constante la poética de la identidad regional, fusionando lo fáctico con lo ideal y lo mudable con lo permanente; opone, esencializa, tergiversa, selecciona, objetiva e idealiza, mitifica y sacraliza. Los hombres concretos nacen, viven y pasan rápidamente por el escenario local; el pueblo, la comunidad, el grupo étnico, la región o la nación. Es el conjunto y no la minúscula parte el que refleja y perpetúa el pasado, a la vez que se proyecta en el futuro (1997: 11).

Desde esta perspectiva, se hace referencia a una identidad relación en constante construcción y significación. Los intercambios sociales e históricos que definen a la identidad le permiten proyectarse temporalmente, dando pie a la configuración de ideales como referentes concretos. El mito de creación es un claro ejemplo de lo anterior, se trata de un espacio dentro del cual entran en relación los tiempos que constituyen a la historia, siendo el pasado inmemorial la materia prima de los mismos, el presente ofrece su concreción, pero el futuro será siempre la posibilidad de proyectar *lo que se es* como un modelo a seguir. Desde esta perspectiva, la identidad no es inmanencia, no se trata de un elemento ontológico, sino que se se reconstruye como parte de la vida cotidiana.

Mi pregunta ahora sería si hay identidades fuertes y por consiguiente, débiles. O, en todo caso, si existen identidades minoritarias y, en contra parte, mayoritarias. Se trata de un dualismo sospechoso, cierto es que este nos plantea serios interrogantes a la antropología. Desde qué lugar se está definiendo la identidad fuerte y como contraparte la identidad débil, desde dónde se articula el marcador que define a un grupo como mayoritario y a otro como minoritario; si se toma el número de integrantes como el elemento que lo definiría, se puede llegar a tal conclusión. Sin embargo, la antropología no podría contentarse con una conclusión a todas luces simplista. Considero que a la antropología le toca sentar las bases para la comprensión de este tipo de hechos sociales. Ciertamente es, que la antropología desde sus inicios se ha encontrado con la diferencia como el objeto de su comprensión, esta había sido radical y contundente. Ahora, esto también se ha transformado, muchos de los grupos originarios en México han tenido que salir de sus comunidades en la búsqueda de mejores condiciones de vida, en este proceso, se encuentran en relación directa con las prácticas culturales del nuevo lugar en el que se asientan. Desde esta realidad, definir una identidad como fuerte y otra como débil toma matices que no podemos perder de vista.

Los Toho O'otham se encuentran ante esta obligación, dar cuenta de su identidad, justificar ante las instituciones de los diferentes órdenes de gobierno que les atienden, su indianidad. Para los O'otham es necesario explicitar desde su consideración como "grupo minoritario" las prácticas que les definen, los usos que les son propios y la identidad que se encuentra en un estatus de "debilidad". Cómo se mide la fortaleza o debilidad de una identidad, cómo se logra establecer parámetros de cuantificación que nos lleven a tales consideraciones, qué indicadores se están usando para tales mediciones. La pregunta sería, qué políticas están operando dentro del orden institucional/académico para establecer clasificaciones de esta naturaleza. La identidad, se mide ahora desde parámetros de la utilidad política que de esta pueda derivarse. Hace falta un acercamiento puntual a partir de la antropología a la problemática, de la misma manera, es necesario comprender los procesos y los elementos que subyacen a tales consideraciones para descifrar los códigos y las políticas que subyacen a tales mediciones. Es importante develar las consideraciones que desde estas posturas políticas están impactando al grupo y que lo han llevado a definirse a partir de nuevos marcadores étnicos, muchos de los cuales son incompatibles con sus formas de organización social, pero que en aras de buscar la aprobación institucional han superpuesto a sus estructuras, estableciendo con esto, nuevas formas y nuevos procesos para regular su

vida social y política. Pero que ahora, las instituciones no les reconocen, y paradójicamente, son elementos que demuestran claramente la culpable minoría que se supone, les caracteriza.

1. Identidad, memoria y política

De este modo, la identidad entre los Tohono O'otham se encuentra vinculada a un conjunto de instituciones que han estado presentes por ciertos momentos, ausentes en algunos otros. Las consideraciones que de aquí se desprenden están relacionadas con las características propias de la identidad, los elementos que le dan sentido y que a la vez, han facilitado su permanencia y resignificación dentro del grupo. Sabemos, la identidad no es un ente estático, no se trata de un aspecto que esté dado de una vez y para siempre. La identidad es un proceso en constante cambio, está en clara relación con los elementos que caracterizan al grupo, desde el territorio y el ecosistema que les es propio, hasta el conjunto de memorias que se articulan en torno a este territorio, así como las tradiciones y costumbres que en éste se han desarrollado. La identidad entonces, es relación, no sólo entre los integrantes del grupo, sino con el conjunto de prácticas y de símbolos asociados a esas prácticas. La identidad es signo y símbolo a la vez, signo que permanece, que da un eje desde el cual las prácticas inherentes a la identidad cobran sentido. Símbolo que se resignifica, se transforma, integra para sí nuevos elementos, oculta algunos, desecha otros.

Al respecto, Pérez Taylor comenta:

La identidad sirve para encontrar las semejanzas y mantenerlas en vigor, para proporcionar a la sociedad las condiciones de representación de lo mismo. Esto nos ubica en un espacio social del proceso histórico en el que el desarrollo de las fuerzas del mercado impone un solo modelo de consumo. La identidad es la marca de referencia de lo mismo, es lo que posibilita que una sociedad tenga un sentido común en la vida pública y en la vida privada. Pero, igualmente, es el signo marcador de lo que fue el pasado y es el presente; por ello la identidad atraviesa todos los ámbitos sociales, todos los sectores de la vida cotidiana, para establecer las pautas de comportamiento y la mentalidad regional. El cruce de la identidad con el proceso social se materializa en las prácticas, entendidas estas como las manifestaciones reales de un proceso simbólico con lo cual se mantiene vigente en el mundo (2002:56).

Sin embargo, la identidad es un proceso político desde el momento en que facilita una práctica que tiene sentido en un momento dado. No podemos

quedarnos con el concepto restringido de concebir la identidad como algo inmanente, como si se tratara de un conjunto de ideas. Es necesario trascender este concepto, y comprender la identidad desde el conjunto de prácticas que la constituyen. El conjunto de prácticas que subyacen a la identidad, poseen en sí mismas una carga política, desde el momento en el que como práctica revela en un primer movimiento un para sí, es decir, se definen las fronteras de lo que soy, ante lo que no soy. En un segundo momento, se marcan los límites de acción de la mismidad frente a la diferencia a través de un conjunto de prácticas que se reconocen como propias. Así, la identidad establece los parámetros de acción de lo que se sabe propio ante lo que se desconoce por ser ajeno, define el espacio para la puesta en marcha de ese repertorio de marcadores que definen a lo mismo, ante los espacios que le están negados a esa mismidad, por encontrarse más allá de donde dicho conjunto de acciones cobra efectividad y pertinencia. La identidad en tanto política, posibilita que el conjunto de acciones que la definen se materialicen, se resignifiquen y se fortalezcan. Esta resignificación va acompañada de la integración de nuevos elementos y la posibilidad de desechar los que son considerados inoperantes, o los que han perdido/modificado la carga simbólica que les daba un sentido y una dirección³.

La identidad se juega al nivel de las prácticas, y como tal, algunas de ellas han cobrado una especie de aparente repetición mecanicista, se materializan como elementos que dan sentido y un orden a la vida cotidiana. Este orden es parte de la estructura que define la vida en sociedad, la identidad influye y se retroalimenta de la organización social de la que forma parte. La organización social es el sustrato a partir del cual las prácticas que de la identidad se derivan cobran sentido, el proceso simbólico que de esto se deriva, es decir, el conjunto de símbolos y signos que aquí surgen están a la vez determinando la producción de sentidos que cada grupo humano posee.

De acuerdo con Lluís Duch:

El mundo de la vida cotidiana es el mundo social en el que nace el hombre y en cuyo interior ha de encontrar sus relaciones; este mundo es

³ Azurmendi considera que “toda identidad es imaginada desde algún artificio simbólico; un artificio que nos fabrica siempre como un yo, separado pero aceptable a los demás, como si yo fuese igual, el mismo y permanente en mi ser; y esa aceptabilidad por parte de los demás se compensa con que ese yo acepte paquetes de nosotros, como compartiendo a la vez con muchos yoes determinadas propiedades. Pero, aun teniendo que ser imaginada, la identidad personal y la colectiva son siempre necesarias, ya que ningún humano sería nada fuera de algún colectivo humano que le enseñe a hablar y a creerse que somos algo. De ahí que debamos crear y crear imperiosamente en determinado yo y en específicos nosotros” (2001:19).

experimentado por él como una red estrechamente cerrada de relaciones sociales, de sistemas de signos y símbolos con su particular estructura significativa, de formas institucionalizadas de organización social, se sistemas de status y de prestigio. El mundo de la vida cotidiana es la escena y también el objeto de nuestras acciones e interacciones (2002:109).

La vida cotidiana entonces, es el contexto dentro de la cual las identidades cobran sentido a través del conjunto de prácticas asociadas a esta y, en función de las cuales cada grupo humano logra configurarse. La vida cotidiana es producto de la relación entre espacio y tiempo, anclada a un conjunto de procesos simbólicos. Esta brinda la posibilidad para la concreción de instituciones, de organización social y de diversos procesos de memoria colectiva. La memoria como proceso social, toma forma a través de los cauces que la vida cotidiana ofrece. La memoria colectiva brinda las bases para la configuración de la identidad dado que le brinda un conjunto de elementos del pasado que definen el presente.

En este sentido, la vida cotidiana se encuentra configurada por remembranzas, por aquello que es necesario recordar, traer del pasado al presente, como los mitos; pero también, requiere de procesos puntuales de olvido. De esta manera se configura la tradición, entendida como esa línea sucesoria de hechos que conectan al pasado con la actualidad del tiempo vivido. Desde esta perspectiva se puede entender la cultura como la concreción de un complejo conjunto de prácticas que se manifiestan a partir de la relación entre el presente y el pasado. La vida cotidiana es el depósito de las tradiciones que cada grupo humano ha configurado como elementos que definen sus procesos identitarios. El nosotros que surge como corolario de la identidad se configura como realidad asequible y concreta.

El nosotros se constituye en un espacio y tiempo que se vincula a un conjunto de prácticas. El nosotros incluye y excluye, es un proceso que busca afianzarse a partir de los mecanismos de producción de sentido de una comunidad. El nosotros es uno de los elementos básicos que constituyen el sentido de comunidad, desde este proceso se articulan el mundo, la vida, las memorias. Esto implica una clara confrontación, se trata de la posibilidad de hacer asequible una identidad, de pensarse a partir de momentos históricos concretos y con marcadores simbólicos específicos. Cada narrativa que surge del nosotros, lo hace desde tiempos específicos. El pasado desde esta perspectiva es un recurso, posibilita la tradición y articula procesos identitarios al brindarles un espacio desde el cual generan los sentidos que le son propios.

El nosotros claramente divide el tiempo en un antes y un después, alude desde el presente a un tiempo primordial, el tiempo del origen en el que la vida cobra sentido. Se trata de una distinción que consolida una memoria colectiva que va más lejos de la memoria individual⁴. Se trata de una distinción maleable, sujeta a manipulaciones o las necesidades que el presente le plantea. Sin embargo, este proceso es importante para comprender la relación entre memoria e identidad, dado que la identidad desde esta perspectiva, se encuentra en clara relación con el pasado, pero a partir del presente y sus múltiples requerimientos. Estamos haciendo alusión a una identidad que dialoga con el pasado, pero, a partir de necesidades y justificaciones actuales, de resignificaciones que sólo cobran sentido en el presente vivido. Este diálogo entre presente y pasado a partir de la identidad, se logra en función de la memoria dado que es el eje a través del cual formas concretas de vivir se materializan. La identidad es una *reconstrucción generativa* como diría Le Goff⁵. Se trata de la posibilidad de actualización y reactualización constante, cierto, con elementos como la memoria colectiva, que permiten nuevas articulaciones y nuevas formas de expresión encaminadas a lograr una estructura coherente como parte de la vida cotidiana.

El pasado brinda elementos a la identidad étnica que le permiten renegociarse en el presente, y proyectarse al futuro. El nosotros de los Tohono O'otham surge del pasado como un elemento intangible pero, susceptible de ser enunciado para legitimar una forma de ser y de pensar. De este modo, el pasado no es sólo recuerdo, vive en el presente a partir de la identidad étnica que se recrea a partir de los elementos que el pasado le brinda y que al ser rememorados son al mismo tiempo resignificados.

Desde esta perspectiva, el momento original, la causa primera, es siempre un desafío para la memoria y la identidad. Razón por la cual, la referencia al origen es una constante cultural. Esto no impedirá que grupos e individuos

⁴ De acuerdo con Cassirer, para que pueda haber memoria en el sentido humano de la palabra no basta con que quede un residuo latente de la acción anterior de un estímulo, la mera presencia, la suma total de estos residuos no puede explicar el fenómeno de la memoria. La memoria en el hombre no se puede describir como un simple retorno de un suceso anterior, como una imagen pálida o copia de impresiones habidas; no es tanto una repetición cuanto una resurrección del pasado e implica un proceso creativo y constructivo. La memoria simbólica es aquel proceso en el cual el hombre no sólo repite su experiencia pasada sino que la reconstruye; la imaginación se convierte en un elemento necesario del genuino recordar.

⁵ Le Goff, habla de la capacidad de reconstrucción generativa de la memoria, es decir, se trata de la posibilidad de integrar nuevos elementos a los existentes, no se trata de una sumatoria lineal, sino de un diálogo siempre nuevo entre lo existente y lo novedoso. Esta articulación constante siempre se dará dentro de un marco histórico y social determinado. La identidad no escapa a esta premisa, al contrario, le da sentido.

crean posible abolir la continuidad del orden temporal con la finalidad de instaurar un nuevo momento original que vendrá a fundar su identidad presente. Cuando la determinación de ese momento de origen pueda prescindir de una historización de los acontecimientos fundadores, estos serán entonces arraigados en una antigüedad indeterminada, con el propósito de naturalizar la comunidad que, a partir de entonces, no tendrá necesidad de otra definición que su autoproclamación.

2. Procesos identitarios dentro de la historia

Los Tohono O'otham han apuntalado su estructura simbólica en función de diferentes ejes. Históricamente han sido considerados como cazadores recolectores. A la llegada de los jesuitas a la zona, fueron etiquetados como un grupo pacífico y “poco industrial”⁶. La caza y la recolección les llevaba a una movilización constante por el gran desierto de Altar, desde lo que hoy se conoce como Casas Grandes, cerca de Phoenix, Arizona; hasta Caborca, Sonora. Un territorio extenso, más por sus características, necesaria la extensión para representar una fuente segura de recursos para el grupo. Se movían en función de la temporada del año en la que se encontraban, en temporada de lluvias, se iban hasta los diferentes bajíos o planicies para practicar agricultura. En temporada de invierno, se movían hasta otros espacios en los cuales se abastecían de lo que la caza y la recolección podían brindarles. Las escasas fuentes de agua por ellos conocidas, representaban y representan un recurso que les permite la subsistencia en este ecosistema. El agua, el recurso por excelencia, fue parte de diferentes ceremonias y rituales a partir de los cuales se simbolizaba la importancia vital del recurso⁷.

En este sentido, la identidad del grupo se fue construyendo en función de un Otro, en primera instancia los grupos étnicos vecinos, los cuales representaron fronteras para el territorio que habitan. A partir de la llegada de

⁶ Esta consideración cambia mucho en función del misionero que la hace, por ejemplo Pfefferkorn nos dice: “Imagínese una persona que llena todas las condiciones para hacerse despreciable, baja y repugnante, una persona que en todos sus actos procede ciegamente sin ningún razonamiento ni reflexión; una persona insensible a toda bondad, que nada le merece simpatía, ni le avergüenza su deshonra, ni le preocupa ser apreciado; una persona que no ama la verdad ni la fe y que nunca muestra una voluntad firme; alguien a quien no le halaga ser honrado, ni le alegra la suerte, ni le duelen las penas; finalmente una persona que vive y muere indiferentemente. Esa persona, es el retrato de un indio de Sonora” (1983:27).

⁷ Al respecto, puede consultarse mi trabajo sobre la danza del Buro, se trataba de una ceremonia cuya finalidad era asegurar la presencia regular de la lluvia para la comunidad. Se celebraba la noche del 23 de junio para amanecer el 24.

misioneros jesuitas en el siglo XVII, se pudo construir de manera categórica la imagen de los Tohono O'otham como ese Otro que la evangelización requería para sus afanes. La constante movilidad del grupo y las características de su supervivencia, es decir, el ecosistema en el que se encuentran, les impedía generar excedentes, dado que estos, frenarían la movilidad que les aseguraba su pervivencia en el medio. Organizados por grupos de parentesco, se extendían a lo largo del territorio, buscándose para llevar a cabo la vida ritual y festiva que les caracteriza.⁸

Ante esto, la cruzada evangelizadora tuvo como objetivo principal instaurar un tipo de gobierno central, nombrando autoridades civiles y militares⁹. Dada la movilidad que seguía caracterizando al grupo, esto no siempre brindó los resultados esperados. La instauración de las Reformas Borbónicas en la zona no significó un cambio radical en la vida cotidiana de estas comunidades, pese a que en todo momento se buscó la sujeción de los integrantes al territorio vía la asignación de tierra. A la expulsión de los jesuitas y la llegada de los franciscanos, la situación no cambió, antes bien, el grupo conservó sus prácticas cotidianas y su estilo de vida, siendo la movilidad una constante determinada por las características del entorno ecológico. Los esfuerzos por poblar la zona de manera definitiva, se vieron confrontados por las prácticas de los grupos originarios de la zona.

Sin embargo, durante el siglo XIX, el grupo enfrentó situaciones ajenas a su organización, pero que les impactaron de manera definitiva. Los tratados de Guadalupe Hidalgo en 1848 y, la venta de la Mesilla en 1853, sentaron las bases que transformaron de manera definitiva la movilidad estacional del grupo. El trazo de la frontera entre México y Estados Unidos, dividió el territorio ancestral de los Tohono O'otham, quedando parte de este en lo que hoy conocemos con el Estado de Arizona, Estados Unidos; y otra parte en el

⁸ Al respecto, pueden consultarse las etnografías hechas en el siglo pasado, y que nos dejan evidencia de la vida festiva y ritual de los Tohono O'otham.

⁹ "Habría que pacificar, evangelizar y congregar a los indígenas sino que también hay que darles una nueva forma de vida, que les permitiese no sólo vivir congregados, sino que también prosperar. Para el gobierno eclesiástico ayudan al padre ministro un fiscal mayor (que se llama comúnmente mador) y uno o dos fiscales, según es crecido o corto el pueblo. El mador hace también el oficio de notario eclesiástico en las amonestaciones de los que se han de casar, y con los fiscales, juntamente el de sepulturero. Los temastianes, que son los que apuntan la doctrina y tienen el oficio de enseñarla a los demás, hacen así mismo el de sacristanes; el maestro, que en las misiones sabe leer y escribir, es quien cuida y dirige la música a los cantores y cantoras, a los que tocan instrumentos en orden a oficiar las misas y demás funciones que se hacen de canto llano y figurado. El gobierno civil de los pueblos indios consiste en un gobernador, alcalde, alguacil, topile y capitán de la guerra, definen los pleitos y cuestiones que ocurren, castigan a los delincuentes, mayormente si es cosa pública, con la pena de una a dos docenas de azotes, conforme es el delito" (Nentvig, 1977:103).

Estado de Sonora, México. Posterior a este tratado, el grupo continuaba con sus prácticas de movilidad por la extensión territorial que sentían como propia. Conforme va consolidándose el Estado Nación en ambos lados de la frontera, este hecho se ve radicalmente transformado, a tal grado que el día de hoy, los Tohono O'otham de México, requieren de visa expedida por el gobierno de Estados Unidos para poder cruzar la frontera. Un hecho geopolítico que ha impactado todos los ámbitos de la vida cotidiana del grupo.

Como sabemos, el gobierno de Estados Unidos inició con un programa de reducción indígena. A partir de este, los grupos indígenas son llevados y confinados a un espacio territorial denominado Reservación. En 1876 se construyó la primer reservación Tohono O'otham en San Xavier, Az., en 1916 se fundó la Papago Indian Reservation, actualmente conocida como Sells (MacMillan Booth, 2005). En las reservaciones se constituyó la Tohono O'otham Nation, se trata de la organización de un tipo de gobierno al interior de las reservaciones, formado por un Poder Ejecutivo, un Poder Legislativo y un Poder Judicial, asentado en el distrito de Sells. En México, pese a que la Tohono O'otham Nation ha buscado incidir en la estructura de las comunidades, las cosas han sido un tanto diferentes dado que no se hace referencia a una reservación sino que el grupo se asienta en el territorio que reconoce como propio. De este modo, nos enfrentamos a una dinámica particular, dado que el grupo se encuentra dividido por una frontera geopolítica que los lleva a interactuar con dos dinámicas sociales, económicas y políticas, muy diferentes.

Evidentemente, la creación de las reservaciones en Estados Unidos tuvo y tiene un impacto importante sobre los O'otham en México. En 1891 fue abierta la Phoenix Indian School con el programa denominado Outing System, como objetivo tenía el buscar empleo para los O'otham que a ella asistían (Ericsson, 2003). En relación a la dinámica de las reservaciones, Mager Hoise apunta:

Para Estados Unidos, las reservaciones significan cierto control sobre las tribus, sobre todo, les ha interesado “civilizar a los salvajes” para asimilarlos a la sociedad norteamericana. Esta política comenzó desde el *Civilization Fund Act* de 1819 y se concretó en la administración de las reservaciones, donde los agentes del *Bureau of Indian Affairs* tenían toda la facultad para elegir la corte y en concilio en las reservaciones. La corte federal, disponía sobre la jurisdicción de las reservaciones cuando se trataba de delitos de mayor gravedad. Esta política de reservaciones era dirigida por el gobierno federal y, en especial, por el *Bureau of Indian Affairs*, que es una institución federal que pasaba del Departamento de Guerra al Departamento del Interior. En realidad, las reservaciones eran [un] laboratorio para civilizar a los indios y diluirlos después en la sociedad norteamericana.

El Bureau of Indian Affairs, aplicaba en el pasado la política de exterminio de las tribus norteamericanas, sobre todo cuando todavía pertenecía al Departamento de Guerra. Durante la política de los tratados y del confinamiento de los indígenas en las reservas entre 1850 y 1890, el área vital de los indígenas fue drásticamente reducida. En la parcelación de su territorio (de los años de 1880 a 1930), la tierra sobrante era propiedad federal y podía ser vendida a los colonos blancos. Por lo tanto, la asimilación estructural e ideológica fue fácil para el gobierno federal al tener a las tribus en un territorio limitado (2008: 56).

A partir del confinamiento de los indígenas a las reservas, se crea para las reservas O'otham un gobierno central que tiene su asiento en el distrito de Sells, en la que se llamó la Pápago Indian Reservation. La Nation, será la institución encargada de velar por los intereses de sus miembros, dado que es la mediadora entre los miembros que la integran y las diferentes instituciones de gobierno. Para esto, como mencionaba, se extiende una credencial que identifica al portador como miembro de la nación. Y he aquí la particularidad que nos ocupa, qué sentido tiene ser miembro de la Nation. A partir de las narrativas generadas por la misma institución, se trata de “reunir a los hermanos de sangre”, “de buscar la unidad de todos los O'otham”, “de trascender las fronteras para reunirse con los familiares, con los hermanos, como si fueran una gran familia”. Sin embargo no todos son hermanos, algunos de ellos pueden llegar a ser considerados como no deseables, sobre todo cuando se debe demostrar a través de un marcador de consanguinidad la pertenencia al grupo:

Para la identificación de los indígenas, el gobierno federal [de los Estados Unidos] aplica la política de sangre, que consiste en medir la cantidad de sangre: entre menos sangre indígena tiene un individuo, entre más ha perdido su cultura aborígen, menos derecho tiene a los fondos federales. En este sentido, se mezcla el concepto de raza con el de cultura, la cultura se ha reducido a una simple composición de sangre. En general, se acepta $\frac{1}{4}$ de sangre indígena para tener derecho a vivir en una reserva, reglamento que varía de tribu a tribu. Anteriormente el gobierno federal decidía sobre las tribus en ese sentido, pero en la actualidad se deja la decisión a cargo de los gobiernos tribales, aunque bajo la supervisión del gobierno federal... Esta simplificación para identificar a los indígenas por la cantidad de sangre india, sirve a los intereses económicos de Estados Unidos porque, con un alto porcentaje de mezcla racial, los indígenas pierden el derecho a su territorio y el apoyo federal; por lo tanto, la población indígena se podría reducir teóricamente, y con el tiempo, las tribus se extinguirían automáticamente. Las tribus norteamericanas no tenían el poder de decidir quién pertenece a la tribu; sólo el gobierno

federal definía los criterios para ser indígena o no. Desde la *Power Doctrine* (Doctrina del Poder) y la *Trust Doctrine* (Doctrina basada en la confianza); los actores federales tenían el derecho para decidir quién es indígena y quién no.

Por otro lado, con el tiempo, las tribus lograron ciertos criterios propios con respecto a la definición de indígenas, sea según el criterio de la sangre, descendencia o estrategia étnica. Así, en agosto del 2000, el *Bureau of Indian Affairs*, publicó las condiciones para conseguir el “*certificate of degree of Indian Blood*” (Certificado sobre el grado de sangre india), donde el gobierno federal determina quiénes pueden ser elegidos para ser beneficiados con ciertos programas federales y con servicios, destinados exclusivamente para indios americanos (*Ibidem*, p. 86”).

La pureza de sangre desde esta perspectiva, es un elemento muy importante en la actualidad. De alguna manera, se trata de un marcador relativamente reciente entre los O’otham en México. Esto comenzó a ser evidente cuando la Nation a partir de las reservaciones comenzaron a “enrolar” O’otham de México como miembros. Sin embargo, ha de tomarse en consideración la movilidad del grupo, la cual, ha sido una constante, el ir y venir dentro de todo el territorio ha obedecido a motivos diversos. Por un lado y, en un primer momento, a la búsqueda de satisfactores estacionales, como puede ser básicamente el agua, algunos alimentos que se obtenían por medio de la recolección, la cacería principalmente del buro y del cochi jabalí. En otro momento histórico, esta movilidad ha obedecido al hecho de que en Arizona se encuentran grandes campos agrícolas, éstos han sido un atractor de mano de obra barata, por tanto, los O’otham de México iban y venían en las temporadas de la pizca del algodón a los diferentes campos cercanos a las reservaciones en Arizona, como puede ser Maricopa. Eloy, Casas Grandes; en otros casos iban a buscar trabajo en algunas minas como las de Ajo, en palabras de Armando Lizárraga:

A la reserva se fueron muchos a trabajar, unos aquí, en el Ajo, otros allá para Casas Grandes, otros pa’ Maricopa, otros para Gila Bend, se fueron con todo y familia, y otros sin familia. Como por ejemplo, la familia Salcido cuando se fue de aquí, se fue primero la mamá, y el marido se quedó aquí, ella se fue a vivir pa’l otro lado, cada domingo venía. Esos así se iban y venían, iban y venían. Ya después que se jubilaron, la mamá se vino para acá, era nacida allá, nomás que aquí vivieron toda la vida, se iban allá.

Está como los abuelos míos, el abuelo por parte de mi mamá y, mi abuela se iban pa’l otro lado con todo y familia. Pero se iban a estar una temporada nomás allá y luego se venían a seguir sembrando, luego se volvían a ir en el mes de noviembre. Llevaban calabazas secas grandes,

llevaban sacos de trigo, llevaban maíz, jalea de pitaya, cestas. Todo eso llevaban a vender allá, luego que se les acababa todo se regresaban, pero se estaban un tiempo con los parientes del abuelo, se estaban un tiempo, se llegaba marzo y se venían a sembrar, porque era la temporada en la que el río tenía agua (Castillo Ramírez y Paz Frayre, 2008).

Hago la distinción de pápagos de México, dado que quienes a partir del trabajo se quedaron a residir en Arizona venían únicamente a las fiestas más importantes. Es un hecho que como grupo quedaron divididos por una frontera, esta división política trazó una línea imaginaria entre lazos de parentesco, todos los O'otham en México tienen algún pariente cercano que vive en alguna de las reservaciones. Como parte de esta movilidad, la constante fue el ir a visitar parientes, por ejemplo, los que migraron a Arizona, regresaban a los funerales cuando algún pariente cercano moría, incluso algunos de ellos pedían ser sepultados en territorio mexicano.

Entre los pápagos de México, se tiene muy claro, quiénes se fueron, cuándo se fueron y a dónde se fueron. En esta búsqueda constante de trabajo, quienes se iban a Arizona se fueron estableciendo en alguna de las reservaciones, dado que eran hablantes de lengua, no tuvieron problemas para quedarse en la reservación, fueron enrolados, el proceso de migración más fuerte se dio entre 1930 y 1960. La Nation, estableció diferentes programas de “enrolamiento”, en principio, era necesario demostrar que se tenía una relación directa de parentesco con algún miembro ya reconocido. Sin embargo, esto ha tenido sus implicaciones, son muchos los intereses que se han movido en este sentido. La forma de demostrar lo anterior fue a través de las actas de nacimiento, sin embargo, en las comunidades más cercanas a la línea fronteriza, muchas personas mayores no contaban con acta de nacimiento, en estos casos, bastaba el testimonio de algún miembro enrolado y que tuviera cierto reconocimiento dentro de la comunidad.

¿En qué momento la Nation se convirtió en el garante de la legitimidad de lo pápago? Más allá de demostrar el parentesco directo a través de un acta de nacimiento, ¿qué implica la legitimidad dictada desde la Nation?, ¿Qué parámetros son usados para determinar lo legítimo?, ¿Cuáles son las narrativas, los discursos y los sentidos que cobra la legitimidad-identidad impuesta desde la Nation?, Considero que las respuestas a estas interrogantes se encuentran en la idea de “Nation” que manejan las reservaciones y que da sentido a sus formas de actuación.

Ahora bien, la idea de nación parte del hecho de definirse a partir de elementos comunes, la lengua, el pasado compartido, un territorio, la idea de pureza, la posibilidad de tener prácticas o tradiciones comunes. Se considera

que la representación (territorial, lingüística, cultural, etc.) que se tiene sobre la nación no necesariamente corresponde a los límites geográficos impuestos por el Estado del cual forma parte. Sin embargo, es importante considerar que una nación es un todo homogéneo que se encuentra compartiendo características comunes y, son estas características las que le dotan de una personalidad propia, Balibar lo menciona de la siguiente manera:

Toda comunidad social, reproducida mediante el funcionamiento de instituciones, es imaginaria, es decir, reposa sobre la proyección de la existencia individual en la trama de un relato colectivo, en el reconocimiento de un nombre común y en las tradiciones vividas como restos de un pasado inmemorial (aunque se haya fabricado e inculcado en circunstancias recientes). Esto viene a significar que sólo las comunidades imaginarias son reales cuando se dan determinadas condiciones (1991: 78).

Cuando las reservaciones O'otham en Arizona se definen como Nation, están aludiendo a un conjunto de prácticas a partir de las cuales buscan legitimarse ante los "otros". Esta legitimidad, parte del hecho de que como grupo, puede definirse en términos que logren diferenciarlos de manera clara y tácita de los demás. Aluden para esto, a un conjunto de prácticas desde las cuales buscan esta diferencia, el hablar una lengua específica diferente a la que se habla en el estado al cual pertenecen, les lleva a considerarla el elemento desde el cual su diferencia se va materializando. El aludir a estas categorías, implica necesariamente la creación de un espacio propio, en contraposición al espacio que pueden estar compartiendo con otros grupos. Esta diferencia cruza la vida privada y la vida pública, se trata de un conjunto de signos desde los cuales se nombra el mundo, este se simboliza desde la particularidad de la lengua.

La idea de nación y de pureza son indisolubles, uno de sus puntos de convergencia puede ser la identidad étnica que ha de conservarse como el reducto de lo puro. La nación, desde esta perspectiva, construye los cauces a través de los cuales da vida a la pureza que esgrime, sus instituciones legitimarán a la vez que marcan las pautas para la vida privada y para la vida pública, se definen las prácticas a través de las cuales la pureza va tomando forma. La idea de nación es sí misma, genera sentido, pertenencia, unidad.

3. Identidades y políticas

Desde esta perspectiva, la idea de nación se encuentra estructurada a partir de políticas que se concretan en torno al "enrolamiento", es decir, a la integración

de nuevos miembros. Quienes buscan ser reconocidos, han de “demostrar” su relación de parentesco y, “participar” sin saberlo, en un proceso de limpieza de sangre, encubierto por una representación que toma como base la “hermandad de sangre”. Esto es una paradoja, dado que en ambos extremos de la frontera, tanto en las reservaciones de Arizona, como entre los O’otham en México tienen muy claras las relaciones de parentesco entre ellos. En México se sabe de manera clara quiénes se fueron, no requieren de un “árbol genealógico” para poder actualizar sus lazos de parentesco. Lo importante en esto, es que en algunas ocasiones, cuando un miembro ha sido reconocido, puede llegar a desconocer a “parientes” que se encuentran en México y que buscan ser enrolados, esta ha sido ya una constante en este proceso de limpieza de sangre. Ante un testimonio que niegue la relación de parentesco, es poco lo que el solicitante puede hacer para su reconocimiento, en todo caso, se encuentra operando un “purismo” que busca resguardar a la Nation de un peligroso “mestizaje”.

A partir de los elementos anteriores, la Tohono O’otham Nation se ha constituido como el garante de la legitimidad de lo O’otham, ha establecido los mecanismos a través de los cuales esa legitimidad puede ser preservada. La Nación se encuentra operando como una estructura simbólica a través de la que se constituye y se fortalece una identidad étnica a partir de marcadores culturales muy concretos. Sin embargo, ha de cuidarse que la Nación, no sea corrompida, contaminada, mezclada. La legitimidad, es pureza, por tanto, todo aquello que vaya en contra ha de ser cuidadosamente examinado. La genealogía es un auxiliar para lo anterior, los censos han servido como un referente importante para esto, dado que brindan los elementos para establecer relaciones claras de parentesco que faciliten el “enrolamiento”. Por tanto, se trata de mecanismos ampliamente difundidos y naturalizados que determinan la limpieza de sangre.

La Tohono O’otham Nation ha configurado un conjunto de instituciones a través de las cuales se han puesto en práctica políticas tendientes a reforzar la legitimidad que le da sentido. Estas tienen como objetivo, por un lado, definir lo verdaderamente O’otham y por el otro, preservarlo. Sin embargo, como hemos visto, se trata de un pleno ejercicio de poder y de una relación de fuerzas que se encuentran girando en torno a la memoria-genealogía-legitimidad. Hemos visto, cómo se construye esta relación y cómo la recurrencia al pasado a través de la memoria es una estrategia de justificación y legitimación de saberes, de narrativas, de discursos y, por tanto, de políticas. Hemos visto la relación que esto tiene con la identidad étnica y cómo esta se traduce en prácticas de la vida cotidiana.

Ahora bien, estamos ante una institución que genera legitimidad. Se trata de un conjunto de relaciones de poder, dentro de las cuales la identidad cobra sentido. Las narrativas de legitimidad producidas a la vez producen y reproducen las relaciones de poder de las cuales forman parte. Es un complejo entramado de relaciones, narrativas, memorias y tradiciones, desde las cuales, se estructuran dispositivos que se instauran como los mecanismos de producción de sentido sobre los cuales se asienta la idea de Nación. Los sentidos que de esta idea se desprenden, configuran la identidad étnica en la actualidad, desde aquí, es difícil apreciar las diferencias y las rupturas al interior, se trata de un único sentido que busca abarcarlo todo a la vez que niega las posibilidades para disentir. La Nación se encuentra así, produciendo y reproduciendo la forma concreta de ser y de pensar.

Desde esta perspectiva, la Nación aglutina a tres grupos en su interior, los Tohono O'otham (Los Hombres del Desierto), los Hiaced O'otham (Los Areneñospincanteños) y, los Akimel O'otham (Los Rivereños); quienes gravitan en torno a una única categoría Tohono O'otham y ante una única institución la Tohono O'otham Nation. Es posible hablar de tres grupos con ciertas diferencias entre ellos, sin embargo, a partir de la idea de Nación se busca opacar la diferencia para, en su lugar, hacer surgir la identidad étnica como un proceso homogenizante, por momentos a partir de una violenta imposición.

En este sentido, no hay ejercicio de poder sin una cierta economía de los discursos de legitimidad (Foucault, 1996). De ahí, la constante necesidad de la Nación por reafirmar la legitimidad de la que es portadora, no se trata solamente de hacer una selección de quién puede ser O'otham y quién no lo es, sino que, a partir de este ejercicio de legitimación, se hace necesario producir y reproducir el discurso que le da sentido a partir de los fundamentos de la identidad. El narrarse en términos de los elementos que considera propios de su historia, el producir y reproducir discursos, el operar a través de políticas generadas por sus instituciones le permite definirse en términos de su operatividad histórica. Los discursos sobre la legitimidad permiten un claro ejercicio de poder, los discursos sobre su historia le facilitan aglutinar ante sí a todo un conjunto de memorias que buscan ser reconocidas e integradas.

La Nación no es necesariamente el instrumento a través del cual los pápagos “legítimos”, van contra los “ilegítimos”. Se trata, en todo caso, del garante, de la defensa y de la preservación de la legitimidad, a través del ejercicio de poder que ha construido en torno suyo. Sugiero ver el poder y el ejercicio del mismo en los términos de Foucault nos propone:

No considerar el poder como un fenómeno de dominación -compacto y homogéneo- de un individuo sobre otros. Al contrario, tener bien presente que el poder, si se lo mira de cerca no es algo que se divide entre los que lo detentan como propiedad exclusiva y los que no lo tienen y lo sufren. El poder es, y debe ser analizado, como algo que circula y funciona –por así decirlo- en cadena. Nunca está localizado aquí o allí, nunca está en las manos de alguien, nunca es apropiado como una riqueza o un bien. El poder funciona y se ejerce a través de una organización reticular. Y en sus mallas los individuos no sólo circulan, sino que están puestos en la condición de sufrirlo y ejercerlo; nunca son el blanco inerte o cómplice del poder, son siempre sus elementos de recomposición. En otras palabras, el poder no se aplica a los individuos, sino que transita a través de los individuos. No se trata de concebir al individuo como una suerte de núcleo elemental o de átomo primitivo, como una materia múltiple e inerte sobre la cual vendría a aplicarse el poder o contra la cual vendría a golpear el poder. Es decir, no se trata de concebir el poder como algo que dobliga a los individuos y los despedaza. De hecho, lo que hace que un cuerpo (junto con sus con sus gestos, discursos y deseos) sea identificado como individuo, es ya uno de los primeros efectos del poder. El individuo no es el *vis-à-vis* (enfrentado) del poder. El individuo es un efecto del poder y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto suyo, es el elemento de composición del poder. El poder pasa a través del individuo que ha constituido (1996: 33-35).

La Nación tiene como objetivo reafirmarse a partir de estos parámetros, en sus miembros encuentra las formas a través de las cuales la legitimidad que ostenta es reconocida. Estamos frente a una legitimidad legitimadora. Esta idea ampliamente difundida y constantemente renovada está operando “como una retícula”, a través de la cual, los miembros se relacionan entre sí al interior. Se trata de un mecanismo que permite un movimiento circular, repetitivo. La Nación, gravita alrededor de la ideología que produce y reproduce, generada a través de sus discursos más ampliamente difundidos que encuentran un amplio eco entre las instituciones del gobierno federal en Estados Unidos, básicamente en el *Bureau Of Indian Affairs*, desde el cual se han articulado una serie de marcadores de sangre que tienen como objetivo dar legitimidad a sus miembros. A partir de esta instancia gubernamental se han implementado mecanismos de limpieza de sangre que se concretan en el Certificate of degree of indian blood, como ese marcador tangible que sostiene a la identidad étnica y que asegura de manera tajante y violenta la pertenencia de un individuo a determinado grupo.

La Nación asumió estos lineamientos que desde los criterios establecidos por el gobierno federal buscan la certeza y legitimidad de que todo miembro

de un grupo indígena verdaderamente lo sea. No se trata sólo de un proceso de autoadscripción, sino que ha de demostrarse de manera tajante y dentro de los lineamientos impuestos a partir de un marco legal, la filiación a partir de la pureza de sangre a determinado grupo. El Bureau of Indian Affairs, a partir de sus discursos, se encuentra promoviendo un orden de verdad que no basta con ser referido, sino que ha de ser demostrado. Se trata de una verdad requerida desde la legitimidad que la ley impone.

A manera de conclusión

La identidad es parte de un proceso constante de negociación, de actualización y, de resignificación. Esto implica concebir a la identidad siendo parte de un proceso histórico, del cual depende y al cual se dirige. La identidad es práctica social, como tal se da dentro de la historia, por tanto, reclama para sí, una constante configuración. Al respecto, Azurmendi anota:

Toda identidad es imaginada desde algún artificio simbólico; un artificio que nos fabrica siempre como un yo, separado pero aceptable de los demás, como si yo fuese igual, el mismo y permanente en mi ser; y esa aceptabilidad por parte de los demás compensa con que ese yo acepte paquetes de nosotros, como compartiendo a la vez con muchos otros yoes determinadas propiedades. Pero, aun teniendo que ser imaginada, la identidad personal y colectiva son siempre necesarias, ya que ningún humano sería nada fuera de algún colectivo humano que le enseñe a hablar y a creerse que uno es algo, alguien capaz de mucho y a veces de todo. De ahí que debamos crear y creer imperiosamente en determinado yo y en específicos nosotros para que realmente proyectemos objetivos y tengamos experiencias propias y comunes a las de los otros; curiosamente, esa es la realidad de la identidad, de cualquier identidad (2001: 19).

En este sentido, el cauce que ha seguido la resignificación del ser pápago en Sonora, está vinculada con la forma de asumir una identidad étnica. La cual no se restringe a los marcadores étnicos presentes en la etnografía. La identidad étnica no es necesariamente producto de marcadores étnicos, es más un claro producto de coyunturas históricas y de las demandas que estas hacen a los grupos y a los sujetos. En este sentido, una identidad inmanente es más un producto de narrativas y discursos académicos, que un hecho concreto en un contexto histórico y social determinado. Por ende, la identidad es negociación, resignificación, que tiene como base un sustrato simbólico e ideológico que le permite su desarrollo en el tiempo, en la historia.

De este modo, de acuerdo con Pérez Taylor:

La distinción producida da a la identidad la movilidad necesaria para convertirse, por un lado, en incluyente, pero por el otro en excluyente, generando así un cúmulo de representaciones discursivas y pragmáticas que entablan diálogos en las fronteras del conocimiento. Esto nos llevaría a producir, en la experiencia colectiva, los elementos vividos en el aquí y ahora, para dar a la identidad un lugar de resguardo que produzca seguridad al interior del grupo (2006:53).

A partir de lo que la identidad O'otham nos revela, podemos darnos cuenta de la estrecha relación que se establece entre esta y los procesos sociopolíticos propios de la región. La identidad O'otham en Sonora, a pesar de la constante negociación y resignificación de la que es parte, se encuentra operando desde formas concretas de vivir y de vivirse, se trata de un cotidiano que se desprende de la relación que el proceso identitario establece con el pasado, con el presente y, la proyección que puede hacerse de esta al futuro. A pesar, de que parte del sustrato identitario puede configurarse desde una serie de narrativas, no se limita a estas.

Desde esta perspectiva, la pregunta a la que me refería al inicio, ha de poner de relieve los elementos que se encuentran operando en los procesos identitarios en la actualidad, los marcadores étnicos son parte de ese proceso, la forma más evidente del mismo, sin embargo, la identidad no se agota en ellos¹⁰.

Bibliografía

- Azurmendi, M. (2001). *Y se limpie aquella tierra. Limpieza étnica y de sangre en el país Vasco (siglos XVI- XVIII)*. España: Taurus.
- Balibar, E. (1991). La forma nación: historia e ideología. En: Wallerstein, I. y Balibar, E. *Raza, nación, clase*. España: IEPALA.
- Bogdan, D. (1995). *Nacionalismo y etnicidad. La trágica muerte de Yugoslavia*. México: UNAM, Siglo XXI.
- Cassirer, E. (2006). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castillo Ramírez, G. y Paz Frayre, M. A. (2008). Entrevista de tradición oral con el señor Armando Lizárraga Neblina. Sonoyta, Plutarco Elías Calles, Sonora.

¹⁰ En este sentido nos dice Bogdan Denitch: “la única identidad políticamente relevante es la subjetiva, la gente es lo que cree que es”.

- Duch, LL. (2002). *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. España: Trotta.
- Ericsson, W. (2003). *Sharing the desert. The Tohono O'odham in history*. Arizona: University of Arizona Press, U.S.A.
- Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo*. Argentina: Caronte Ensayos.
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. España: Paidós.
- Lisón Tolosana, C. (1997). *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*. España: Ariel Antropología.
- MacMillan Booth, P. (2005). *Creation of a nation: The development of the Tohono O'otham political culture 1900-1937*. Tesis de doctorado en filosofía. Documento inédito, Arizona, University of Arizona.
- Mager Hois, E. A. (2008). *Relaciones de poder en la Kickappoo Traditional Tribe of Texas: El caso del casino Lucky Eagle*. Tesis de doctorado en antropología, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México.
- Nentvig, J. (1977). *El rudo ensayo. Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora. 1764*. México: SEP – INAH.
- Ortíz Garay, A. (1994). “Los pápagos“. En: *Etnografía de los Pueblos Indígenas de México*. México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social.
- Paz Frayre, M. A. (2010). *Memoria colectiva y cotidiano: Los Tohono O'otham ante la resignificación y la política*. Tesis de doctorado en Antropología, documento inédito. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Pérez Taylor, R. (2002). *Entre la tradición y la modernidad. Antropología de la memoria colectiva*. México: Instituto de Investigaciones antropológicas, UNAM / Plaza y Valdés Editores.
- Pérez Taylor, R. (2006). *Anthropologías. Avances en la complejidad humana*. Argentina: Ediciones sb.
- Pfefferkorn, I. (1983). *Descripción de la provincia de Sonora*. Libro Segundo. México: Gobierno del Estado de Sonora.
- Renan, E. (2006). *¿Qué es una nación?* España: Ediciones Sequitur.
- Underhill, R. (1975). *Biografía de una mujer pápago*. México: SEP setentas.

Relación entre territorio e identidad étnica en los kikapú de Kansas/Coah./Tex. y en los Mohawk de Quebec

ELISABETH A. MAGER HOIS¹

Resumen

Un factor importante de la desaparición de varias culturas indígenas y de sus identidades es la pérdida o reducción de su territorio que forma la base de cohesión de grupo y de identidad étnica.

Este artículo tiene como objetivo analizar la relación entre territorio e identidad étnica en general, y de los kikapú de Kansas y Coahuila/Texas, así como de los mohawk de Quebec en especial, debido a su importancia para la supervivencia económica y cultural de los grupos étnicos. En este contexto, se debe tomar en cuenta que el territorio tiene otro significado para las etnias, que para el mundo occidental porque el territorio y la vida cultural son inseparables a raíz de penetración espiritual en la naturaleza. Por lo tanto, el peligro de perder el territorio afecta la identidad de un pueblo, sobre todo, cuando se trata de reservaciones indígenas, en donde el control cultural del Estado es evidente. Por esta razón, surgen emigraciones, reclamos territoriales y luchas armadas.

La aportación del trabajo consiste en un análisis comparativo de concepción territorial indígena y occidental, donde la diferencia en la cosmovisión era una

¹ Profesora-Investigadora, Titular C; Adscripción a la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM; Investigador Nacional – SNI. Correo electrónico: emagerh@yahoo.com.mx

de las causas principales de expulsión de los nativos de su territorio; el peligro de pérdida de la identidad étnica y la defensa territorial son las consecuencias. Mientras unos (kikapú de Coah./Texas) emigran en búsqueda de un nuevo territorio, otros corren el peligro de asimilación cultural, permaneciendo en la reservación asignada, como es el caso de los kikapú de Kansas. En cambio, los mohawk de Quebec, defendieron su territorio con las armas de su ejército (*Warrior-Society*) como último recurso para salvar su territorio e identidad.

Introducción

A la llegada de los colonos europeos al continente americano, dos concepciones sobre el territorio se enfrentaron: los europeos arrebataron la tierra a las tribus norteamericanas con la bandera de la propiedad privada; mientras que los indígenas consideraban esa tierra un regalo del Gran Espíritu, y, por lo tanto, no podía ser propiedad de alguien.

La mayoría de estos pueblos fue expulsada de su territorio y confinada en reservaciones, en donde su actividad principal era muy limitada; por esta razón, los indígenas dependían casi por completo de la ayuda otorgada por el Estado, lo que provocaba la inclinación al alcoholismo, la destrucción personal y pérdida de su identidad. Esta situación deplorable generó una serie de luchas territoriales por parte de los indígenas a lo largo de su historia porque el territorio es su base económica y el fundamento de su vida ceremonial y cotidiana. Sin el territorio, los pueblos se hacen dependientes de la sociedad dominante y los exponen como pueblo subordinado a la asimilación cultural de dicha nación con el peligro de perder su identidad. Por tal motivo, analizo la situación territorial en relación a la identidad de los kikapú de Kansas y Coahuila/Texas y de los mohawk de Quebec. Para un mayor entendimiento de la relación entre territorio e identidad divido el trabajo en cuatro apartados: “Reflexiones teóricas acerca de la relación entre territorio e identidad étnica”, “Breve historia de la invasión euro-americana en los territorios de las tribus norteamericanas y su lucha por la identidad étnica”, “Expulsión de los kikapú de su tierra natal y el peligro de pérdida de identidad étnica” y la “Defensa territorial, un punto clave para salvar la identidad mohawk”.

1. Reflexiones teóricas acerca de la relación entre territorio e identidad étnica

1.1. Relación entre territorio e identidad étnica

1.1.1. El territorio como base de identidad

Entre el territorio y la identidad étnica existe una relación muy estrecha, porque el territorio es la base espacial sobre la cual descansa el ejercicio de la identidad de un pueblo; es el nivel físico-material del grupo (Mager, 2008b: 22-23), porque cada pueblo o nación necesita para realizar sus actividades culturales un espacio o territorio (Gamio citado por Beltrán, 1976: 150). “Por lo tanto, la expropiación territorial y el desplazamiento forzado significarán, efectivamente, una pérdida de control cultural y una reducción consecuente del ámbito de cultura autónoma” (Bonfil, 1995: 353). Es decir, cuando un pueblo ya no dispone de su territorio, pierde el control cultural y se reduce la autonomía. En otras palabras, si faltase esta base físico-material, difícilmente podría formarse la identidad étnica y garantizar su continuidad y enriquecimiento a lo largo del tiempo.

Guillermo Bonfil Batalla diferencia entre dos grandes bloques que permiten perdurar a los grupos étnicos y su identidad: la comprensión del mundo y el modo de consumo que se desarrolla en las prácticas de la vida cotidiana por medio del ciclo de producción-distribución-consumo, así como en la vida ceremonial, ritual y festiva. La visión del mundo comprende especialmente el lenguaje. “[...] el lenguaje común es el pensamiento mismo y constituye un código compartido, un campo semántico elaborado históricamente, según el cual se organiza la comprensión del mundo” (Bonfil, 1981: 24). No obstante, la red de comprensión del mundo no existe solamente en el lenguaje, sino también en la religión y el arte, elementos que tejen una red simbólica para tener acceso a la realidad a través de una interposición de medios artificiales (Cassirer, 1953 [1923]). Sobre todo, la religión nos presta una imagen específica de la visión del mundo; en cambio, sus prácticas se expresan emocional y socialmente incluyendo las relaciones de parentesco; de esta manera, el nivel emocional liga el campo pragmático con el ideológico (Mager, 2008b: 23-24). Empero, esta relación emocional no se puede realizar sin el territorio que permite al grupo la reunión e interrelación entre los diferentes integrantes *en*

una forma adherente por medio de una simpatía mutua, mediante una actividad compartida y de un interés común. La simpatía condiciona esta interrelación grupal y posibilita una conducta cooperativa en todos los aspectos, excluyendo el conflicto y la competencia (Fuchs, 1978: 427). Esta interrelación entre los integrantes del grupo es indispensable para su cohesión y su identidad porque fortalece la red interna del parentesco, debido a su contacto continuo. Lo que brinda apoyo al grupo en esta interrelación adherente, son los intereses comunes de sus integrantes que se expresan en un idioma compartido, diferenciándolos de otros grupos (Mager, 2008b: 23-24).

1.1.2. Migración e identidad en un mundo global

Como hemos visto, la cohesión de grupo fomenta la identidad étnica facilitando la autoadcripción de sus integrantes con toda su herencia cultural, diferenciada de los otros, en lo que consiste, en última instancia, la identidad étnica. Frederic Barth habla en este contexto de un fenómeno con “la característica de autoadcripción y adcripción por otros” (Barth, 1976: 15). Empero, mediante esta autoadcripción a un grupo específico surgen las “fronteras étnicas” que se basan, según este autor, en una identidad diferenciada y contrastante que marcan los límites entre los miembros de diferentes grupos (Barth, 1976: 36). En otras palabras, en la relación interétnica se nos presenta una otredad, la que Miguel Alberto Bartolomé designa como una otredad intersocietal que surge por el contraste (Bartolomé, 1979: 314).

En la actualidad, se borran estas fronteras étnicas por la integración de los pueblos a un mundo global a través de la migración y de su relación intercultural. En realidad, sólo se trata de una interculturalidad condicionada porque no se lleva a cabo entre culturas igualitarias, basándose en una asimetría socioeconómica y política. Según Bustamante, esta situación asimétrica consiste en una interacción social en condiciones de un poder desigual o asimétrico entre dos partes, siempre y cuando esta asimetría no rebase ciertos límites (1989: 11), como es el caso de la guerra. Alicia M. Barabas, define la interculturalidad como una praxis del *pluralismo cultural* que “debe transformarse, ampliarse, para dar explicaciones a las realidades sociales desiguales y estigmatizadoras que persisten en el contexto de la globalización y del pluralismo desigual (2015: 27).²

² Según Alicia M. Barabas, el multiculturalismo se debe considerar como “la ideología sociopolítica de la globalización y de la masificación de la migración internacional”, “la coexistencia de grupos culturales diferentes en un mismo Estado nacional”, situación que para muchos autores generó una “segregación entre culturas, marginación y constitución de ghettos” (2015: 20, 22, 27).

Esta situación desigual favorece la asimilación a la sociedad dominante, en donde el pueblo subordinado se encuentra en una situación dependiente, sea en los aspectos políticos, socio-económicos y culturales. Incluso existe el peligro de perder valores originales y calidades de una dimensión social porque dicha asimilación consiste en una entrega personal a la cultura ajena y se expresa en una interiorización de la cultura dominante. Eisenstadt llama inicialmente a este fenómeno *proceso de asimilación* (1951); posteriormente, lo cambió por el término de *absorción* que se basa en un proceso de dispersión y fusión con la sociedad de destino, en donde, muchas veces, se pierde la identidad de grupo (Eisenstadt, 1954).

Sin embargo, algunos grupos todavía mantienen estas diferencias étnicas, gracias a su conciencia étnica y resistencia al mundo global que, muchas veces, surgen de una convicción religiosa, basada en prácticas diarias y ceremoniales de la comunidad. Los líderes espirituales juegan en este contexto un papel importante porque forman la cúspide personalizada y el prototipo mítico imaginario de la cultura ancestral de un grupo con sus normas de orientación, valores y moral (Hernegger, 1978: 4-75); las etnias afirman la identidad mediante las ceremonias tradicionales que se llevan a cabo en su territorio y resisten a las influencias ajenas. De esta manera, no se debe subestimar el territorio en relación a la identidad.

1.2. Concepción territorial

1.2.1. Concepción territorial en el aspecto de limitaciones geográficas y étnicas

El significado del término del territorio cambió en el transcurso de la historia, sobre todo con el surgimiento de los Estado-naciones, al significado de una línea divisoria geográfica y política, una:

línea demarcatoria trazada en la superficie de la Tierra para señalar los linderos entre los territorios de dos Estados o entre ellos y el alta mar; el segundo aspecto es el ámbito espacial o el área territorial que comprende la línea demarcatoria y su zona contigua, es decir, la faja territorial próxima a ella y situada a sus dos lados (Borja, 2002: 634).

Anteriormente, las limitaciones geográficas consistían en fronteras naturales: ríos, montañas, entre otras, y para los pueblos cazadoras y recolectoras, estas fronteras no estaban bien definidas, debido a su continua migración.

Cabe mencionar que existen diferentes tipos de frontera: entre naciones, estados y grupos étnicos o minorías. Esta designación de frontera se usa en

el sentido de limitación étnico/cultural o en forma abstracta. Según Karl G. Izikowitz,

los límites que separan a los diferentes grupos étnicos vecinos se manifiestan en las diferencias sociales y culturales existentes entre ellos [...] técnicas de expresión, ya sea en lenguaje, actos rituales, gestos, etiqueta o costumbre [...] sistemas de valores [y...] autoidentificación (Izikowitz, 1976: 186).

Con respecto a la frontera cultural y étnica, se observan muchos cambios en el tiempo de la globalización, porque la migración y los medios de comunicación sacaron a los pueblos de su aislamiento y abrieron sus fronteras étnicas. Francisco de la Peña Martínez habla de culturas abiertas y “viajeras”, sin fronteras precisas, desarraigadas y frágiles, en las cuales la proliferación de las interconexiones, sea por vías de comunicación o por los medios de transporte, disuelven las distancias (2007: 43). Se nota un cierto intercambio de las diferentes culturas, una interculturalidad desde una red de relaciones entre fragmentos culturales de lo vivido, según Eugeni Porrás Carrillo (2007: 54). Por lo tanto, es de suma importancia que los diferentes pueblos tengan su propio territorio, sobre todo, para reforzar su identidad frente a las influencias ajenas y buscar su propio camino.

1.2.2. Concepción territorial acerca del espacio social

El concepto del territorio implica también el aspecto social, el espacio apropiado por un grupo. Según Maryvonne Le Berre, “El territorio se define como la porción de la superficie terrestre apropiada por un grupo social con el objetivo de asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades (citado por Mazurek, 2006: 41). Nelson Antequera Durán continúa esta tesis en el sentido de la identidad del grupo, cuando dice que “el grupo social se define y se configura en gran medida desde su accionar sobre el espacio. No se trata de un grupo social determinado de antemano o definido institucionalmente. La identidad grupal se define precisamente desde el proceso de construcción del territorio. En este sentido, un mismo espacio puede ser territorializado por distintos grupos sociales y los territorios pueden yuxtaponerse” (Antequera, 2007: 15), como sucedió en el confinamiento de diferentes grupos indígenas en una reservación después de la expulsión de su territorio originario. Este fenómeno se observa también mediante la migración, por ejemplo, desde el siglo XVIII hasta la actualidad a Estados Unidos y, en forma masiva, a los países europeos. En este caso, la identidad de los inmigrantes sufre un cambio significativo, empezando desde la aculturación hacia la asimilación cultural

u absorción por la sociedad dominante, lo que tiene como consecuencia la pérdida de identidad étnica (véase Eisenstadt, 1951).

1.2.3. Concepción territorial acerca del poder

Cuando nos referimos a un territorio, se nos presenta el espacio que domina un cierto grupo o Estado-nación con el poder y control sobre la población inherente al territorio. Empero, según Antequera, la apropiación del territorio no debe confundirse con la “posesión” (2007: 15), más que nada significa “la aptitud del actor, su poder, para disponer de un espacio y manejarlo” (Mazurek, 2006: 48). Este poder del actor se expresa en la gobernabilidad que

[...]no es más que los parámetros que permiten un grado de cohesión de una sociedad nacional; y la gobernanza [son] las condiciones de transformación de un espacio en un territorio, alrededor de la confirmación de las tres funciones principales del territorio: apropiar, administrar e intercambiar. Fortalecer la gobernanza sería fortalecer la cohesión territorial y en este caso, las dinámicas de aptitudes necesarias al desarrollo (Mazurek, 2009: 58).

Según Antequera, era Raffestin “quien introdujo esta noción del territorio como ‘una producción a partir del espacio’ en la que se ponen en juego las relaciones de poder” (Antequera, 2007, p.14). En este espacio de poder, pueden surgir conflictos de poder, si el territorio de grupos dominados está en peligro, porque el territorio es la base económica y cultural de un pueblo; si peligra esta entidad, la supervivencia de su habitantes no está garantizada (véase Mager, 2008b: 23).

Este fenómeno de conflictos se presenta frecuentemente en territorios autónomos y reservas indígenas de tipo *trustland* (tierra en *trust* o en base de confianza hacia el gobierno federal); es decir, el gobierno federal puede retirar o reducir esta tierra a la población indígena mediante una orden ejecutiva. Por tal motivo, Francis Paul Prucha habla de una anomalía en los tratados con Estados Unidos porque desde el principio se muestra un desequilibrio en el manejo de poder a favor de Estados Unidos (1997: xiii).

1.2.4. Concepción territorial de las tribus norteamericanas

Para las tribus norteamericanas, la concepción del territorio se diferencia de la definición política de territorio en los Estado-Naciones, determinado en forma geográfica por fronteras del Estado (Humphrey 2004: 418); desconocían las

fronteras estatales porque, en la mayoría, eran tribus cazadoras y recolectoras que mudaban continuamente de lugar. Sólo la actividad cinegética y de recolección definía su territorio. Empero,

el espacio no siempre es continuo; pueden existir territorios con espacios discontinuos, como el caso de los nómadas, o el caso de los ayllus que antiguamente dominaban un territorio que abarcaba espacios en distintos nichos ecológicos muy distantes entre sí. La apropiación es por tanto *'el proceso de concientización de la dominación de un espacio determinado'* (Mazurek, 2006: 48).

Los espacios utilizados para la cacería y recolección eran un regalo del Gran Espíritu, como el aire que respiramos o el agua que nos mantiene vivos. Por lo tanto, la extensión territorial formaba parte de su cosmovisión. Black Elk, un oglala lakota, comenta en este contexto:

Nosotros deberíamos entender bien que todas las cosas son la obra del Gran Espíritu. Nosotros deberíamos saber que Él está en todas las cosas: los árboles, las hierbas, los ríos, las montañas y en todos los animales de cuatro patas, así como en las aves; y lo más importante, nosotros deberíamos entender que Él es sobre todas las cosas y pueblos (Fitzgerald, 2003: 63, trad. Mager).

Esta interrelación entre el territorio y la cosmovisión hace comprensible que la pérdida de territorio significa también el peligro de una pérdida de identidad. Es menester saber, para estos pueblos el carácter de la posesión de tierra era incomprensible, por lo cual el contacto con los invasores europeos y su anhelo territorial significaba un choque cultural y la pérdida de su espacio. La expulsión de su territorio y el confinamiento en reservaciones generó una destrucción personal y étnica que explicaré en el siguiente apartado.

2. Breve historia de la invasión euro-americana en los territorios de las tribus norteamericanas y su lucha por la identidad étnica y su resistencia

2.1. La invasión europea y el Destino Manifiesto

Los colonos europeos justificaron la expansión territorial basándose en la tesis del Destino Manifiesto: se autodefinían predestinados y elegidos para promulgar el evangelio cristiano a los “pueblos salvajes”. Es decir, el expansionismo cultural de carácter religioso servía al expansionismo territorial como pretexto

de expropiación territorial. En especial, los protestantes aplicaron esta modalidad de la colonización con el argumento de que merecían el éxito y la riqueza de las nuevas tierras porque las cultivaban, en comparación con los indios, quienes las tenían ociosas. Este argumento servía también a los inversionistas aventureros que ambicionaban estas tierras para sacar su riqueza y dar a cambio el evangelio a los indios (véase Ortega y Medina 1971: 415-418). Según el gobernador John Winthrop de la colonia de Massachusetts Bay, América se puede considerar como *vacuum domicilium*, porque los indígenas no sabían cultivar la tierra, de tal manera que sólo tenían un derecho “natural”, pero no de carácter “civil” (Jennings, 1975). Por tal razón, las cortes afirmaban que los indígenas sólo eran considerados como ocupantes de estas tierras que deben ser protegidos en tiempos de paz, pero eran incapaces de transferir el título de las tierras a otros (véase Prucha, 2000).

2.2. Expulsión territorial y asimilación cultural

Así, las tribus del noreste fueron expulsadas sistemáticamente de su territorio, en algunos casos primero por los franceses, luego por los ingleses; posteriormente, por los norteamericanos que iban colonizando. En los diferentes conflictos, los indígenas sólo servían como ayudantes, y ninguno de los invasores tuvo algún interés en respetar la tierra indígena, por la cual lucharon las diferentes tribus. Por consiguiente, este expansionismo operaba principalmente sobre el territorio de este continente y utilizaba todos los medios para lograr este fin, fuese en forma violenta, con las armas o con la política de “civilización” o asimilación de los indígenas a la civilización euro-americana. Para lograr este propósito era necesario expulsar a los indígenas de sus tierras natales y confinarlos en reservaciones de extensiones limitadas para tener un mayor control sobre ellos. De esta manera, se les podría inculcar valores de los “blancos”, es decir, su religión, cultura y disciplina mediante los *American Indian boarding schools* y el *Indian residential school system* de Canadá;³ la apreciación de la propiedad privada podría facilitar la futura parcelación de las reservaciones, un método eficaz para obtener sistemáticamente tierra indígena, según Stephen Cornell (1988: 41). Así, mediante la parcelación, las tribus perdieron una gran parte de su territorio porque la tierra restante se convirtió en *public domain* (dominio público), apropiada posteriormente por los colonos y ferrocarrileros.

³ Escuelas estatales para formación indígena, ubicadas fuera de las reservaciones, las cuales servían para alejar a los alumnos de su cultura y assimilarlos a la cultura occidental.

3. Expulsión de los kikapú de su tierra natal y el peligro de pérdida de identidad étnica

3.1. Expulsión de los kikapú de su tierra natal

La tribu kikapú, procedente de los Grandes Lagos y perteneciente a la familia lingüística algonquina, se dedicaba a la cacería y recolección. Frente a las amenazas expansionistas de los euro-americanos, primero por los franceses (1610-1763) y después por los ingleses (1763-1771), la tribu se dividió en diferentes bandas durante el transcurso de sus desplazamientos: la banda de las praderas en Illinois, la banda de Vermillon por el río Wabash en Indiana y la banda menor, bajo el mando de Serena, a un lado del Mississippi (Wright y Gesick 1996: 7; Sultzman, 2000: 7). Los Wabash-kikapú, conocidos como la banda de Vermillon, al principio estaban ligados a los ingleses (*véase* Gibson, 1963: 33-39) y, posteriormente, fueron los más fieles al gobierno federal de Estados Unidos para disfrutar de sus beneficios. Según Joseph Herring (1988), los Wabash-kikapú lograron este mérito gracias a la influencia del profeta Kennekuk con su enseñanza de paz; este profeta evitó mayores conflictos, pero en realidad era una política de resignación ante la ocupación norteamericana. En comparación, la banda de las praderas o los Illinois-kikapú, buscaba siempre la independencia con respecto a la nación norteamericana. No querían copiar los procedimientos agrícolas de los blancos, ni sus costumbres ni su ideología. Siempre se consideraron cazadores y recolectores libres.

3.2. Confinamiento en reservaciones

Después de la derrota de las tribus norteamericanas en Fallen Timbers (1794) y en base a la firma de las Condiciones de Paz en Greenville (1795), los Illinois-kikapú no podían evitar la expulsión de su territorio, así como los Wabash-kikapú que siempre fueron fieles a los norteamericanos. Por lo tanto, el 30 de julio de 1819, en el Tratado de Edwardsville, los Illinois-kikapú fueron forzados a salir de su tierra, y el 30 de agosto los Wabash-kikapú. El traslado -conocido como “el camino de las lágrimas”- se llevó a cabo en una forma muy violenta, “fueron empujados a través del Sur de Wisconsin, hasta el río Misissippi [sic] y allí, hombres, mujeres y niños fueron despiadadamente asesinados, mientras trataban de cruzar” (Nevins y Steele, 1994: 185). También las cinco tribus civilizadas, es decir, los creek, choctaw, chickasaw, cherokee y seminolas, que se aferraron a sus tierras, fueron sacados por la fuerza para

llegar a la reservación que les fue adjudicada en el nuevo ‘territorio indio’, el futuro Oklahoma” (Nevins y Steele, 1994, p.185; Marienstras, 1982: 106-107).

Estados Unidos prometió a los kikapú una ocupación pacífica en su nuevo lugar por el Osage River en Missouri, especialmente para la caza (Gibson, 1963: 80-81). Pero en realidad, todo había sido un fraude, porque estos lugares ya estaban ocupados por otras tribus, como los osage. Así, el cambio de Illinois a Missouri no fue un cambio equivalente, sino que significó una disminución drástica de su tierra original de aproximadamente 13,000,000 de acres (5,260,913 hectáreas) a 2,048,000 (828,796 hectáreas) (Nielsen, 1975: 34-35).⁴ Una reducción mayor de su territorio sucedió por el Tratado de Castor Hill, ratificado por el Congreso en octubre de 1832, cuando los kikapú tuvieron que cambiarse de Missouri a la reservación de Kansas, cerca de Fort Leavenworth que sólo contaba con una extensión de 768,000 acres (310,799 hectáreas) (Nielsen 1975: 35; Kappler, 1963: 365-67). Por tanto, no lograron obtener suficiente lugar para cazar ni para guardar distancia con los blancos.

Además, por la entrada del ferrocarril, debido al Northern Treaty, el territorio kikapú todavía fue más restringido, cuando cedieron 618,000 acres (250,096 hectáreas) a cambio de 150,000 acres (60,703 hectáreas) por el Grasshopper River (Gibson, 1963: 119). Finalmente, después de la construcción de un puente para la carretera, los kikapú se vieron forzados a dividir su terreno en lotes para los comerciantes y especuladores de tierra, sin recibir el pago de las anualidades (*véase* Mager 2008a: 232-233). Después de esta parcelación de tierra, en defensa de los kikapú, el general de Kansas, W.W. Guthrie, declaró fraudulento el tratado de 1854, porque no había sido firmado por los jefes de la tribu, sino por personas sin autorización; incluso, el agente Keith amenazaba a los kikapú con traer tropas a su territorio, si no firmaban el tratado (Gibson, 1963: 130-133).

3.3. Peligro de pérdida de identidad étnica

Así, los Wabash-kikapú se asimilaron a la sociedad norteamericana, dedicándose a la agricultura porque Kennekuk, el profeta kikapú, esperaba una consideración de los norteamericanos que nunca sucedió.⁵ En aquel tiempo, una parte de

⁴ Los Illinois-kikapú, descontentos con esta situación, se integraron a la rebelión indígena, encabezada por Black Hawk, un jefe sac, para resistir a la política estadounidense, pero sin éxito porque en 1832, después de la captura de Black Hawk, el movimiento fue derrotado (Gibson, 1963: 88).

⁵ Entrevista con el jefe de la guerra, George White Water, en El Nacimiento, Coah., 10 de julio de 2000.

los potawatomi se unió con los kikapú de Kansas bajo el profeta Kennekuk (1851), quien aceptó la agricultura en su reservación, así como el cristianismo (Gibson, 1963: 118). Por lo cual, los kikapú y los potawatomi se dedicaron a la agricultura y aceptaron la religión cristiana mezclada con la religión kikapú, con la iglesia de Kennekuk o la *Kennekuk Church*. Desde aquel tiempo se nota un cambio en la cosmovisión kikapú de Kansas porque tenían que mandar a sus hijos a las *boarding schools*, en donde recibieron instrucción de la cultura occidental, bajo la prohibición de hablar su idioma natal. Además, los castigos eran crueles, según los comentarios de George White Water, jefe de la guerra de la tribu kikapú.⁶ Por esta razón, en la actualidad sólo unos tres kikapú hablan su idioma. La mayoría de la población de esta área es estadounidense, lo cual refleja que los kikapú se adaptaron a la forma de vida de la cultura dominante. Obviamente, las tradiciones van en descenso, a tal grado que los integrantes de la tribu no saben construir casas tradicionales, indispensables para las misas kikapú, Sólo existen ceremonias de tambor, promovidas por la *Kennekuk Church*.⁷

En la actualidad, se festejan anualmente los *powwows* en el Parque Kikapú, cerca de Horton, y el proceso de asimilación cultural va en acenso por la instalación del *Golden Eagle Casino* en su reservación, el cual es indispensable ahora para los ingresos de la tribu. A saber, la reducción y parcelación de su territorio los hizo dependientes de donativos del gobierno federal de Estados Unidos. Así, la tribu, federalmente reconocida como *Kickapoo Tribe of Indians of the Kickapoo Reservation of Kansas* (con la constitución del 28 de enero de 1937), en 1996, contaba con un área total de 4,879 acres (1,974 hectáreas); de esta superficie sólo 1,672 acres (677 hectáreas) son de la tribu (326 kikapú) (Velarde y Tiller, 1996: 344); es decir, no queda suficiente tierra para la cacería y la agricultura.

3.4. Emigración y resistencia étnica

Los Illinois-kikapú, por su parte, rechazaron el confinamiento en una reservación; por consiguiente, emigraron hacia Texas y México. Debido a esta actitud bélica se les llamó también “los kikapú del sur” o *war-makers*, en comparación con “los kikapú del norte” o *peace-makers* que permanecían bajo el mando de Kennekuk en Kansas (Herring, 1988). En 1859, el presidente mexicano, Benito Juárez les dotó a los kikapú del sur 3,510 hectáreas en El

⁶ Entrevista con George White Water, jefe de la guerra, en El Nacimiento, Coah., 1° de enero de 1998.

⁷ Según varios informantes kikapú de la reservación de la Tribu Kikapú de Kansas.

Nacimiento, Coah., a cambio de defender la frontera México-Estados Unidos contra los “grupos bárbaros”, como los apaches y comanches. Este territorio aumentó en tiempo de Lázaro Cárdenas a 3,510 hectáreas de tierra ejidal para el ganado (Gesick, 1994: 171; Embriz y Saldaña, 1993: 12). Así, los kikapú del sur podían vivir en plena libertad: cazar y celebrar sus ceremonias. Empero, debido a una sequía prolongada en la década de los años cuarenta del siglo XX, los kikapú tuvieron que emigrar temporalmente a Estados Unidos para trabajar como jornaleros agrícolas en esa nación, hecho que los acercó al alcoholismo y a la drogadicción.

Finalmente, en 1983, los kikapú de Coahuila lograron ser federalmente reconocidos como *Kickapoo Tradititonal Tribe of Texas* (KTTT) y adquirir la doble nacionalidad que les permitía obtener una reservación en Texas de 113 acres (46 hectáreas) y la instalación del *Kickapoo Lucky Eagle Casino* en este *trust land* (1996); los ingresos de este casino permitieron a la tribu adquirir más terrenos en Texas y Coahuila. Empero, con la integración al sistema capitalista existe el peligro de que los kikapú se conviertan en una tribu empresarial. Sin embargo, la mayoría de sus integrantes hablan su idioma y continúan todavía con las tradiciones kikapú en El Nacimiento, Coahuila: allí entierran a sus muertos, construyen las casas tradicionales del invierno (*apakuenikane*) y de verano (*utenikana*), ejercen la cacería, celebran las misas kikapú, llevan a cabo las danzas y los juegos kikapú en unión con toda la tribu.⁸ Además, los jóvenes kikapú pueden practicar su idioma con los abuelos, lo que es necesario para reforzar su identidad.⁹

Viendo las diferencias de territorios e identidad étnica entre los kikapú de Kansas y de Coahuila, en ambos casos se trata de diferentes tipos de tenencia de tierras. En el caso de los kikapú de Kansas, tenemos un territorio en forma de *trust land*, es decir, la tierra de esta reservación se encuentra “en los manos” del gobierno federal de Estados Unidos o en confianza con esta nación; por tal motivo, la tribu kikapú de Kansas depende del gobierno federal, a pesar de la supuesta soberanía; además, su territorio fue drásticamente reducido, de aproximadamente 13,000,000 acres (5,260,913 hectáreas) (Barrientos, 1985) a 1,672 acres (677 hectáreas), lo que tenía consecuencias drásticas para su identidad: pérdida de su idioma, religión y costumbres, lo que mencionamos en el capítulo anterior.

⁸ La necesidad de un territorio extenso se explica porque la carne de venado es indispensable para las misas kikapú. También se debe mencionar que El Nacimiento no es sólo un centro cultural, sino también es importante para la agricultura y la ganadería, bajo el cuidado de los mascogos. Observación participante en El Nacimiento y la reservación de la KTTT, desde 1995 hasta 2015.

⁹ Los jóvenes kikapú están en peligro de perder su idioma porque se forman en las escuelas estadounidenses.

En cambio, los kikapú de Coahuila lograron mediante la emigración a México conservar su idioma y religión porque el territorio autónomo de 7,010 hectáreas les permitió ejercer sus costumbres en plena libertad, y el cambio estructural sólo se llevó a cabo parcialmente; es decir, a parte de la agricultura y ganadería se ejerce todavía la cacería que en último tiempo va en aumento, debido a la adquisición territorial (en El Nacimiento) por los ingresos del *Kickapoo Lucky Eagle Casino* de la reservación en Texas.

4. Defensa territorial, un punto clave para salvar la identidad mohawk

4.1. Antecedentes del territorio mohawk

Los mohawk pertenecen a la familia lingüística *iroquoian* y son parte de la Confederación de la *Great Law of Peace* (gran ley de paz) de las cinco naciones iroquesas (mohawk, oneida, onondaga, cayuga y seneca) de *Middle Woodland*. En el siglo XVIII, los tuscarora se juntaron a esta Confederación (Kane y Kanataкта, 1991: 5), formando seis naciones iroquesas. El territorio de los Kanien'kehaka o Kaniienkeh (nombre original) (mohawk) abarcaba originalmente un área de aproximadamente 9 millones de acres (3,642,171 hectáreas). Las fronteras naturales eran en el norte el valle del río de San Lorenzo, en el este el río Richilieu, el lago Champlain y el río Hudson; en el sur la frontera natural se encontraba el valle del río Mohawk, y en el oeste, colindaba con el territorio de los oneida. Los iroqueses fueron horticultores, cazadores y pescadores, y su concepción de territorio consistía en el usufructo de la tierra y no en la propiedad, por lo cual no se puede comprar, vender o transferir. Los recursos de la tierra se controlaban por grupos corporativos, como familias, linajes, clanes y tribus, y no por un Estado (Vecsey y Starna, 1988: 39-40).

Esta concepción territorial se diferenciaba de los europeos. Por esta razón, los iroqueses no estaban preparados para la invasión europea. Desde 1608 a 1667, los mohawk sufrieron invasiones por diferentes pueblos, los franceses, pero también por los algonquinos, hurones y montagnais, aliados de los franceses, (Kane y Kanataкта, 1991: 17); a partir de 1660, se distinguían como socios comerciales con los holandeses. Teniendo a los ingleses como amigos frente a los franceses, dejaron entrar a colonos ingleses a su territorio quienes, al final, se apoderaron de sus tierras; así, en 1763 perdieron 127,000 acres (51,395 hectáreas) en el valle superior de los mohawk (Taylor, 2006: 42).

El contacto con los europeos tenía también un impacto cultural, por una parte por sus mercancías y por otra por la introducción del catolicismo mediante los jesuitas en sus comunidades, lo que generó una división entre los mohawk (Reid, 2004: 4-5). La desintegración de las comunidades tenía también su origen en el faccionalismo de indígenas, y de los blancos y mestizos, porque a partir de los 1870s y 1880s, canadienses se casaron con mujeres mohawk de Kahnawake, y sus hijos permanecieron en la reservación y heredaron sus tierras; a saber, en 1884, la mayoría de los 12,328 acres (4,988.965 hectáreas) de la reservación estaban en manos privadas, es decir, 89 % (10,936 acres o 4,425.642 hectáreas); sólo 6 % o 729 acres (295.016 hectáreas) eran de áreas comunes del pueblo, y 5 % (581 acres o 235.122 hectáreas) quedaron para la reservación. Además, la distribución de la tierra fue bastante desigual: así, hubo propietarios con 261 acres (105.623 hectáreas), mientras otros solamente tenían menos que un acre (o 0.405) o ninguno. Debido a estas desigualdades surgieron muchos descontentos y problemas (Reid, 2004: 23-24).

Posteriormente, los mohawk experimentaron expropiaciones por los canadienses. En este contexto, la pérdida de territorio era significativa, por lo cual surgieron diferentes reclamos territoriales por los iroqueses a mitad del siglo pasado. Uno de estos se refiere al proyecto de St. Lawrence Seaway, por el cual, en 1950, se expropiaron aproximadamente 1,300 acres (526.091 hectáreas) de la tierra mohawk de Kahnawake, ubicada cerca de Montreal, así como 130 acres (52.609 hectáreas) de los mohawk de St. Regis (Akwasasne), cerca de Massena. La pérdida de estas tierras debilitaba la economía de auto-suficiencia. Además, se destruyeron la pesca india y la ganadería a lo largo del río San Lorenzo por el aumento de la industria y la contaminación del aire y del agua (Vecsey, 1988: 69).

4.2. Conflicto bélico en Oka

En los años 90 del siglo pasado surgió la amenaza de una nueva reducción territorial Kanehsatake/Oka¹⁰ por un Club de Golf y la construcción de 60 viviendas residenciales en territorio mohawk, ubicado en el municipio de Oka, Quebec. Lo peor era que se trataba de tierras sagradas con tumbas de sus ancestros en el Bosque Tradicional de Pinos o “*The Pines*” (Canada History, 2013; *The Canadian Encyclopedia*, 2016). También es un lugar espiritual y

¹⁰ Kanehsatake (gente de pedernal) se ubica 53 km al oeste de Montreal, Quebec, y, según Harry Swain (2010:65) por el lago *Lac des Deux-Montagnes*, en el municipio de Oka, pero fuera de la jurisdicción municipal porque su tierra es considerada como tierra federal.

de identidad, donde los mohawk practican su forma de vida (Pertusati, 1997: 85). Su líder espiritual de *Longhouse*, John Cree, comentaba al respecto:

“The Pines” es un lugar sagrado para mí y para todos los mohawk. Es parecido a una iglesia. “The Pines” es nuestro sagrado lugar de entierro. Lo llamamos Obeb’to:kon, que significa “debajo de los pinos”. Estábamos en esta área hace tanto tiempo que podemos acordarnos. Siempre hubo mohawk aquí. Es la parte de nuestra tradición. Es nuestro lugar sagrado. Aquí hay todo tipo de hierbas medicinales, y los árboles son muy antiguos. Es nuestra tierra sagrada. Nos hace orgullosos, los pinos nos brindan este orgullo. Esta tierra ... es, lo que somos. Sin esta no seríamos mohawk (John Cree, citado por Pertusati, 1997: 86, trad. Mager).

Por eso, cuando la compañía de Club de Golf quiso empezar a talar sus árboles sagrados, los mohawk lo sintieron como un ataque a su cultura ancestral, así como el robo de sus tierras. La acción se expresó como una agresión doble en el sentido cultural y territorial, y las reacciones de los mohawk no eran solamente a nivel local, sino también a nivel de la nación mohawk, a pesar de sus conflictos interiores; así, las dos confederaciones: la tradicional hereditaria del *Longhouse*¹¹ y la democrática electoral del *Band Council*¹² se pusieron de acuerdo para luchar contra un enemigo común de suma peligrosidad; de tal modo que se acordó la unificación interna para garantizar su sobrevivencia física y cultural (*Warrior Publikations*, 1990).

En marzo de 1989, en una reunión municipal, el alcalde de Oca y representante del Oka Golf Club anunció planes para una expansión de territorio privado hasta el otoño de 1991. Así, la ciudad de Oka compró 45 acres (18 hectáreas, 2 % del territorio restante) del Bosque Tradicional de Pinos o “*The Pines*”, ubicado en Kanehsatake, condado de Oka (con una extensión de de 3.6 millas cuadradas o 932 hectáreas) por un valor de \$ 70,000 dólares canadienses de los propietarios franceses Maxime-Maurice Rousseau y de su hermano Jean-Michel (*Oka City Council*, 1989) (Pertusati, 1997: 84); a saber, estos promotores privados de tierras tenían el título de 75 acres del Bosque Tradicional de Pinos de los mohawk con una extensión de 100 acres. En realidad, el territorio mohawk era más grande, pero fue reducido durante los años a 932 hectáreas (3.6 millas cuadradas).¹³

¹¹ Casa original (en forma rectangular y de madera) del pueblo Ho-Dé-No-Sau-Nee o Iroquois, según Morgan, en donde se junta el concilio tradicional, basada en la Gran Ley de la Paz.

¹² Según Kenneth Deer, hay una división en la tribu porque el concilio tradicional de *Longhouse* se opone a la política de Band Council debido a la sumisión al *Indian Affairs*; entrevista con Kenneth Deer en Kahnawake, 3 de enero de 2012.

¹³ Los mohawk reclaman 154 millas cuadradas o 39,885.8 hectáreas que estaban expropiadas por colonos religiosos de St. Sulpice, según Pertusati (1997: 84).

Los mohawk se pusieron en estado de alerta, y, el 1° de abril de 1989, más de 300 Kanehsatake mohawk marcharon pacíficamente por las calles de Oka en oposición a lo planeado (Pertusati, 1997: 86), invitando a todos, también a los no-indígenas, que estaban en su favor y contra el Club de Golf. Pero cuando estas medidas no tuvieron muchos resultados y las negociaciones entre los mohawk y el municipio no llegaron a un acuerdo, la nación mohawk decidió utilizar a sus guerreros armados, poniendo barricadas en las carreteras y puentes que se encuentran dentro de su territorio. Cuando el municipio de Montreal, Quebec, pidió a los mohawk quitar las barricadas, ellos se resistieron porque no aceptaron la reducción de su territorio (*The Canadian Encyclopedia*, 2016). Ellen Gabriel, una vocera de los mohawk y quien participaba en la ocupación, comenta:

[...] nosotros queríamos buscar una solución pacífica. Por eso participamos en una marcha de protesta. Intentamos que ellos escucharan nuestros mensajes pacíficos. Pero ellos no querían la paz. Hubiéramos organizado diez marchas pacíficas, nada hubiera cambiado. Lo único que entienden, es el puño (Ellen Gabriel citado por Pertusati, 1997: 86, trad. Mager).

Entraron la Comisión Royal, la administración de justicia del gobierno federal y la policía para llegar a un acuerdo con los iroqueses, pero sin resultado; a saber, para los mohawk, la tierra de sus ancestros no se puede vender porque es un lugar sagrado. A pesar de la respuesta negativa, el 20 de agosto, 800 miembros del regimiento Royal 22 (“Van Doos”) fueron enviados a las barricadas de Kahnawake y Kanehsatake, a unos metros de los guerreros mohawk (*The Canadian Encyclopedia*, 2016).

El 11 de julio de 1990, el conflicto se agravó y se extendió a nivel nacional cuando en un intento de desalojo, un policía murió (el corporal Lemay) a consecuencia de heridas de bala disparada por el arma de un mohawk. A causa de este incidente, Quebec movilizó 2000 policías quienes más tarde, el 20 de agosto, fueron reemplazados por 4500 soldados (*Warrior Publikations*, 1990); es decir, el gobierno provincial solicitó las fuerzas armadas de Canadá para que intervinieran en este conflicto. Desde entonces, empezó una lucha a gran escala entre los indígenas iroqueses y el gobierno canadiense, cuando el ejército de Canadá entró con tanques y otros tipos de armas (*Warrior Publikations*, 1990).

Los mohawk de Kanehsatake únicamente contaban con armas ligeras. Además, no estaban solos, sino que contaron con el apoyo de sus hermanos de Kahnawake¹⁴ que hicieron un bloqueo en el puente de Mercier -que conecta

¹⁴ Kahnawake se ubica sólo a 15 km al oeste de Montreal, en la orilla del río San Lorenzo, y 63.6 km al este de Kanehsatake.

Montreal con Kahnawake- provocando un cierre de camino de Chateauguay¹⁵ a Montreal. Entre otras desventajas, los guerreros mohawk no contaban con entrenamiento militar; así, los veteranos mohawk de guerra tenían que instruirlos. Sin embargo, lucharon también con piedras y agredieron con otros instrumentos básicos a los soldados canadienses. En Kanehsatake, los guerreros mohawk emboscaron -desde sus bosques de pino- a los soldados canadienses, y las mujeres abastecieron a la población de Kanehsatake con alimentos, pero también lucharon junto con los hombres. En realidad, se trataba de una organización comunitaria que incluía medios de comunicación, distribución de comida, apoyo médico y abastecimiento con gasolina (Warrior Publikations, 1990).

4.2. Defensa territorial a través de negociaciones

Al terminar del combate, el 26 de septiembre de 1990, hubo varios encuentros entre el gobierno y la Confederación iroquesa del *Longhouse* y el *Band Council*, también con el ministro federal de *Indian Affairs* (Asuntos Indígenas) quien, en 8 de febrero 1992, viajó a Oka para tranquilizar la situación. Kenneth Deer, el representante de la nación mohawk en la ONU, participó como embajador o comunicador en el conflicto Oka; viajó más de 20 veces a Ginebra para buscar apoyo en la ONU; pero esta organización no quiso hacerse partícipe en el conflicto para no tener problemas con el gobierno de Canadá.¹⁶

En presencia de *Clan Mothers* (madres de clan), políticos, consejeros legales y un equipo internacional de observadores, los mohawk pedían ciertas condiciones de negociación con el gobierno canadiense para asegurar una mayor seguridad, garantizar alimentos, ropa, servicio médico y el acceso de líderes espirituales. Además, solicitaron dos intermediarios en estas negociaciones. Así, los jefes de la Confederación iroquesa viajaron a Ottawa para negociar con el Primer Ministro y los ministros de *Indian Affairs* (Warrior Publikations, 1990).

El resultado de las negociaciones fue la anexión de 0.99 millas cuadradas (256 hectáreas) por el gobierno federal de Canadá y la integración al terreno de “*The Pines*” con el objetivo de extender el cementerio mohawk; por lo cual, el territorio mohawk llegó a una superficie de 4.59 millas cuadradas o 1188 hectáreas en el año 2011, en comparación con las 3.6 millas cuadradas o 932 hectáreas de 1989 (*Statistics Canada*, Censo 2011; *Indigenous and Northern Affairs Canada*, 2015).

¹⁵ Poblado que colinda con Kahnawake.

¹⁶ Entrevista con Kenneth Deer en Kahnawake, 4 de enero de 2012.

Según el criterio de Thomas Deer, las negociaciones diplomáticas con el gobierno serán indispensables para defender sus derechos y los lineamientos del grupo. Hasta el año 1992 surgió una concertación bilateral entre las seis naciones iroquesas y el gobierno federal, en donde se solicitó respetar las estructuras e instituciones de los mohawk. Por otra parte, se reconocieron algunas áreas de jurisdicción. Todavía siguen las políticas de reconocimiento del gobierno mohawk, su justicia, control y manejo de su tierra y ambiente, asuntos del servicio social, de la salud, educación y patrones culturales. La *Warrior Society*, por su parte, defiende y protege a su gente, pero no sólo con armas, sino también mediante negociaciones internacionales (Hall, 1998: 84).

4.3. Rescate del territorio y de la identidad mohawk

Lo importante de esta defensa territorial es que los mohawk lograron salvar su territorio y su identidad. Por una parte, pudieron recuperar sus tumbas ancestrales, lo que en última instancia, significa salvar la tierra sagrada con la huella de los antepasados porque según la expresión del jefe Seattle de la tribu d(u)wamish,¹⁷

Cada parte de esta tierra es sagrada en la estimación de mi gente. Cada colina, cada valle, cada llanura y arboleda fue sagrada por un evento triste o feliz en tiempos pasados. El polvo que se formó arriba y en donde tú estás parado, responde con más cariño a sus huellas que a los tuyos porque es enriquecido por la sangre de nuestros antepasados y sinceramente estamos conscientes de este toque compasivo (Fitzgerald, 2003: 59, trad. Mager).

Por otra parte, la nación mohawk tiene un lugar para reunirse en el Longhouse de los iroqueses, en donde se juntan los tres clanes: el clan de *wolf* (lobo), *turtle* (tortuga) y *bear* (oso)¹⁸ para tomar decisiones bajo la observación de las *Clan Mothers*, que también eligen y observan a los jefes de los clanes, según Kenneth Deer.¹⁹ La reunión entre los diferentes Longhouses sucede en la ciudad de Siracusa de los onondaga, sede de la Confederación iroquesa de la *Great Law of Peace* (Fadden, 1971) que logra una cohesión extraordinaria y un poder étnico-político.

¹⁷ Esta tribu también era gente de *Longhouse* por la ciudad de Seattle, WA, cazadores, recolectores y pescadores; nombre original es Dkh^wDuw'Absh (gente del interior), (véase Dkh^wDuw'Absh, 2008).

¹⁸ Los clanes de *wolf* y de *turtle* se encuentran en el lado izquierdo del Longhouse, mientras el clan del *bear*, al lado derecho, lo que nos muestra una división en dos *moieties*. Cada clan cuenta con tres jefes. El primer jefe del clan de *wolf* era el jefe de la guerra; hoy en día es el jefe del Warrior Society. Según Thomas Deer, el clan de *wolf* hace una propuesta, el clan de *turtle* busca las soluciones y el clan de *bear* expresa su acuerdo o rechazo en forma de veto.

¹⁹ Entrevista con Kenneth Deer en el *Longhouse* de Kahnawake, 3 de enero de 2012.

Su espíritu guerrero motivó a los mohawk a rechazar el idioma francés, que es la lengua oficial de Quebec, a favor del inglés para comunicarse entre las seis naciones iroquesas. También tomaron la iniciativa para la recuperación de su idioma en sus escuelas primarias y en la educación superior. Incluso favorecen a los adultos que están interesados en el aprendizaje del idioma mohawk, suspendiéndolos de sus trabajos para dedicarse tres años completos al estudio de esta lengua.²⁰ Para el aprendizaje, existen cursos y libros gramaticales y léxicos del idioma mohawk; además, cuentan con una amplia biblioteca y un museo iroqués en el centro de Kahnawake para favorecer su identidad. El gran logro de la Confederación de las seis naciones es el pasaporte que los identifica como iroqueses y les permite viajar al extranjero.²¹

Tampoco se debe subestimar el poder económico de los mohawk de Kahnawake. Esta localidad es una reservación, sin embargo, los mohawk la consideran como su territorio, en donde tienen su propio hospital y escuelas, negocios, como tiendas de tabaco, y un casino (aunque los mohawk del *Longhouse* no están de acuerdo con esta industria de los juegos de azar, debido a su conciencia étnica); tampoco les gusta ser dependientes de los fondos federales de Canadá, lo que limitaría su soberanía.²² Para su difusión, la comunidad mohawk Kahnawake cuenta con una radio independiente, con televisión y periódico privado, así como un *DATA-Center* y de producción de tabaco.²³

A pesar de esta tecnología moderna, los mohawk ejercen todavía sus actividades tradicionales de la cacería en tierras comunales y la pesca en el río San Lorenzo,²⁴ importantes para su identidad étnica; a saber, los mohawk eran originalmente cazadores, recolectores de frutos silvestres y pescadores (véase Morgan, 2012 [1904]). El territorio juega en este contexto un papel importante porque forma la base físico-material, sobre la cual descansa la

²⁰ Entrevista con Thomas Deer en Kahnawake, 3 de enero de 2012.

²¹ Resultado de las entrevistas con Kenneth Deer durante mi estancia en Kahnawake del 1 al 7 de enero de 2012.

²² Existen dos formas de gobierno: el gobierno tradicional del *Longhouse* y del *Band Council*, el último financiado por los fondos federales de Canadá, pero con una administración y con programas propios, según el *Grand Chief* (Gran Jefe). Mike Delisne en Kahnawake, 6 de enero de 2012. Para este jefe del *Band Council*, la nación mohawk es políticamente soberana, pero no económicamente porque recibe 45 millones de dólares al año del gobierno federal de Canadá para la construcción de calles, casas, servicio social, agua, electricidad, deportes, entre otros.

²³ Entrevista con el *Grand Chief*, Mike Delisne en Kahnawake, 6 de enero de 2012.

²⁴ Según el Encargado de Comunicación del *Band Council*, Neal McCombir, Kahnawake, 6 de enero de 2012.

vida tradicional y cotidiana que, en última instancia, fortalece la cohesión de grupo y la identidad étnica, gracias a la actividad defensora y protectora de la *Warrior-Society*, arraigada en la conciencia étnica y de nación.²⁵

Conclusiones

Comparando las dos etnias, se nos presentan diferentes tipos de pérdida territorial: en el caso de los Wabish-kikapú o kikapú de Kansas experimentamos un cambio estructural y una dependencia económica del gobierno federal, después de la expulsión de su territorio natal que va a la par con una asimilación cultural y pérdida de identidad, debido a su dependencia del gobierno federal de Estados Unidos; a saber, el territorio de los kikapú de Kansas es una reservación con una limitación territorial y un control cultural por la *boarding school*. Mientras que los Illinois-kikapú o los Kikapú de Coahuila/Texas lograron cierta resistencia cultural debido a su refugio en El Nacimiento, Coah., en donde practican sus ceremonias ancestrales y ejercen las actividades de agricultura, ganadería y cacería. Sin embargo, la identidad de esta tribu binacional está en peligro, debido a la integración al sistema capitalista mediante su casino en la reservación de la *Kickapoo Traditional Tribe of Texas*.

En cambio, los mohawk de Kahnésatake/Oka con el apoyo de los mohawk de Kahnawake y de la Confederación iroquesa defendieron su territorio con las armas de la actual *Warrior-Society*. También las intervenciones diplomáticas ayudaron para salvar las tumbas de sus ancestros y la cultura iroquesa, ya que el territorio es la base sobre la cual se lleva a cabo la vida tradicional que, en última instancia, garantiza la identidad étnica. Para este propósito, la unión de los pueblos es indispensable, como es el caso de la Confederación iroquesa, para lograr un mayor éxito en la defensa de su territorio y de su identidad. Las diferentes estrategias para contrarrestar a la amenaza territorial puede ser la defensa con armas y negociaciones. Otra forma de salvar la identidad consiste en la emigración del confinamiento de una reservación que es el caso de los kikapú de Coahuila. Lo que tiene mayor efectividad, depende de la situación del pueblo en cuestión. En ambos casos se requiere una gran concientización de la población para luchar por el territorio y la identidad étnica.

²⁵ Los mohawk rechazan la denominación tribal porque, según Kenneth Deer, son una nación con un gobierno propio, ejército y territorio.

Bibliografía

- Antequera Durán, N. (2007). Territorios urbanos. Diversidad cultural, dinámica socio económica y procesos de crecimiento urbano en la zona sur de Cochabamba. La Paz, Bolivia: CEDIB, Plural.
- Barabas, A. M. (2015). Notas sobre multiculturalismo e interculturalidad. En Barabas, A. M. (coord.). Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina (pp.19-28). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barrientos, F. (1985). The Texas Band of Traditional Kickapoo Indians. Eagle Pass, TX: News Release.
- Barth, F. (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. Trad. Lugo Rendón, S., México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, M. A. (1979). “Conciencia étnica y autogestión indígena”. En Documentos de la Segunda Reunión de Barbados. (1979). Indianidad y descolonización en América Latina (pp. 309-323). México: Nueva Imagen.
- Beltrán, A. (1976). Obra polémica, México: SEP-INAH y Casa Chata.
- Bonfil, G. (1981). “Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina”. En Bonfil Batalla, G. (comp.). Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina (pp. 11-53). México: Nueva Imagen.
- Bonfil, G. (1995). “Descolonización y cultura propia”. En Odena Güemes, L. (recop.). Obras escogidas de Guillermo Bonfil. T. 4, Obra inédita (pp. 351-367). México: INI.
- Borja, R. (2002 [1997]). Enciclopedia de la política. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bustamante, J.A. (1989). “Frontera México-Estados Unidos: Reflexiones para un marco teórico”. Frontera Norte 1, 1 (1-7), 7-24.
- “Canada History” (2013). (En línea), disponible en: <http://www.canadahistory.com/sections/eras/pcs%20in%20power/Oka.html> (Consultado el día 12 de agosto de 2016).
- Cassirer, E. (1953 [1923]). Philosophie der symbolischen Formen. T.1: die Sprache. 2a. ed., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- “Statistics Canada, Censo” (2011). (En línea), disponible en: <http://www.12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/dp pd/prof/details/page>.

- Cornell, S. (1988). *The Return of the Native: American Indian Political Resurgence*. New York: Oxford University Press.
- De la Peña Martínez, F. (2007). "Apuntes para una antropología de un mundo sin fronteras". En Olmos Aguilera, M. (coord.). *Antropología de las fronteras: alteridad, historia e identidad más allá de la línea* (pp. 39-48). México: Editorial Colegio de la Frontera Norte.
- DkhwDuw' Absh. (2008). "People of the Inside" (En línea), disponible en: www.duwamishtribe.org/culture.html (Consultado el 9 de marzo de 2017).
- Eisenstadt, S. (1951). "The Place of Elites and Primary Groups in the Absorption of New Immigrants in Israel". *American Journal of Sociology*, 57, (2), 222-231.
- Eisenstadt, S. (1954). *The Absorption of Immigrants. A comparative Study Based Mainly on the Jewish Community in Palestine and the State of Israel*. London: Routledge & Kegan Paul LTD.
- Embriz O., A., y Saldaña Fernández, M. C. (1993). *Kikapúes*. México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social.
- Fadden (Kahonnes), J. (1971). *The Great Law of Peace of the Longhouse People (Iroquois-League of Six Nations)*. Akwesasne, NY: White Roots of Peace.
- Fitzgerald, M. O. (2003). *Indian Spirit*. Bloomington, IN: World Wisdom.
- Fuchs, W. et al. (1978). *Lexikon zur Soziologie*. 2a. ed., Opladen, Alemania: Westdeutscher Verlag, GmbH.
- Gesick, E. J. (1994). *Texas-Mexican Kickapoos at a crossroads: where go from here?* En The Victoria College (ed.). *Conference on South Texas Studies 1994* (pp. 166-198). Victoria, TX: The Victoria College Press.
- Gibson, A.M. (1963). *The Kickapoos: Lords of the Middle Border*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Hall, L. Karoniaktajeh. (1998). *Rebuilding the Iroquois Confederacy, Kahnawake. Mohawk Territory: Mohawk Nation Kahnawake Branch*.
- Hernegger, R. (1978). *Der Mensch auf der Suche nach Identität*. Bonn: Rudolf Habelt.
- Herring, J. B. (1988). *Kenekuk the Kickapoo Prophet*. Lawrence, Kansas: University Press of Kansas.
- Humphrey, C. (2004). *Sovereignty*. En Nugent, D., y Joan Vincent, J. (eds.). *A Companion to the Anthropology of Politics* (pp. 418-436). Padstow Cornwall, United Kingdom: Blackwell.

- “Indigenous and Northern Affairs Canada. (2015). Government of Canada” (En línea), disponible en: <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1100100016305/1100100016306> (Consultado el día 1 de diciembre de 2017).
- Izikowitz, K. G. (1976). “Vecinos en Laos.” En Barth, F. Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales (pp. 177-196). Trad. Lugo Rendón, S., México: Fondo de Cultura Económica.
- Jennings, F. (1975). *Invasion of the Americans*. New York: Northern.
- Kane, L. y Kanataкта. (1991). *Tsi nitionkwén:non ne kanien'keha:ka, Kahnawake: Kanien'kehaka Raotitiohkwa Press*.
- Kappler, Ch. J. (ed.). (1963). *Indian Affairs: Laws y Treaties*. T. 2, OSU Library Electronic Publishing Center. (En línea), disponible en: <http://digital.library.okstate.edu/kappler/> (Consultado el día 25 de abril de 2010).
- Mager Hois, E. A. (2008a). *Relaciones de poder en la Kickapoo Traditional Tribe of Texas: el caso del casino Lucky Eagle*. Tesis de Doctorado en Antropología, México, Facultad de Filosofía y Letras, IIA, UNAM.
- Mager Hois, E.A. (2008b). *Lucha y resistencia de la tribu kikapú*. 2a. ed., México: FES Acatlán, UNAM.
- Mariénstras, É. (1982), *La resistencia india en Estados Unidos: del siglo XVI al siglo XX*. Trad. Doyhamboure, U., y Barahona, O., México: Editorial Siglo XXI.
- Mazurek, H. (2006). *Espacio y territorio. Instrumentos metodológicos de investigación social*. La Paz, Bolivia: PIEB, IRD.
- Mazurek, H. (2009). “Políticas públicas y dinámicas territoriales: la gobernabilidad en cuestión”. En Mazurek, H. (ed.). *Gobernabilidad y gobernanza de los territorios en América Latina* (pp. 57-75). Potosí, Bolivia: IRD, CESU-UMSS.
- Morgan, L. H. (2012 [1904]). *League of the Ho-Dé-No-Sau-Nee or Iroquois*. New York: Forgotten Books.
- Nevins, A., y Steele, H. (1994). *Breve historia de los Estados Unidos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nielsen, G. R. (1975). *The Kickapoo People*. Phoenix: Indian Tribal Series.
- Ortega y Medina, J. A. (1971). *Historia de un Resentimiento: Raíz y Razón de la Doctrina Histórico-teológica del “Manifest Destiny.”* México: El Colegio de México.

- Pertusati, L. (1997). In Defense of Mohawk Land: Ethnopolitical Conflict in Native North America. Albany: State University of New York Press.
- Porrás Carrillo, E. (2007). "Fronteras étnicas y procesos de simbolización". En Olmos Aguilera, M. (coord.). Antropología de las fronteras: alteridad, historia e identidad más allá de la línea (pp. 49-59). México: Colegio de la Frontera Norte.
- Prucha, F.P. (Ed.). (1997). American Indian Treaties: The History of a Political Anomaly. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Prucha, F.P. (2000). Documents of United States Indian Policy. 3ra. ed., Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.
- Reid, Gerald F. (2004). Kahnawà:ke: Factionalism, Traditionalism, and Nationalism in a mohawk community. Lincoln y London: University of Nebraska Press.
- Sultzman, L. (2000). Kickapoo History (En línea), disponible en: <http://www.dickshovel.com/kick.html> (Consultado el 7 de febrero de 2000).
- Swain, H. (2010). A Political Crisis and its Legacy. Vancouver, Canadá: Douglas & McIntyre.
- "The Canadian Encyclopedia" (2016). Oka Crisis. (En línea), disponible en: <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/oka-crisis> (Consultado el día 12 de agosto de 2016).
- Taylor, A. (2006). The Divided Ground: Indians, Settlers, and the Northern Borderland of the American Revolution. New York: Alfred A. Knopf.
- Vecsey, C., y Starna, W.A. (1988). Iroquois Land Claims, Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Velarde Tiller, V. E., y Tiller, E. M. (1996). American Indian Reservations and Trust Areas. Albuquerque, NM: Tiller Research, Inc, Economic Development Administration, US. Department of Commerce.
- Warrior Publications (1990). "Oka Crisis" (En línea), disponible en: <https://warriorpublications.wordpress.com/2014/06/11/oka-crisis-1990> (Consultado el día 14 de agosto de 2016).
- Wright, B., y Gesick, E. J. (1996). The Texas Kickapoo: Keepers of Tradition. El Paso, TX: Texas Western Press.

Resistencia y autonomía indígena. Viejos andares, nuevos caminos

VÍCTOR LEONEL JUAN-MARTÍNEZ¹

Resumen

En los últimos tres lustros el movimiento indígena se ha visto desarticulado. Tras la reforma constitucional de 2001, del retraimiento del EZLN y del Congreso Nacional Indígena, la resistencia tomó otros cursos; ya no como un frente aglutinador por una agenda nacional, sino en luchas locales contra proyectos extractivos o en defensa de su libre determinación. Por consiguiente, se han experimentado nuevos caminos: el uso del Derecho, la asunción de su autonomía; la reformulación de mecanismos de representación política; la defensa del territorio y los recursos naturales. Ejemplo de estos procesos lo constituyen las experiencias de municipios de Oaxaca, que desde 1995 reconoce en su legislación la elección por sus sistemas normativos; San Francisco Cherán, Michoacán, que en un contexto de lucha contra la tala ilegal y el crimen organizado, reivindicó su autonomía; la de Ayutla de Los Libres, Guerrero, que ante el hartazgo con los partidos políticos, logró transitar al régimen de sistemas normativos; los distintos ejercicios en Chiapas de municipios y comunidades que practican la autonomía de facto; hasta la reciente incursión en el proceso electoral federal de una candidata independiente y un Consejo de Gobierno emanados del Congreso Nacional Indígena y del EZLN. Estas experiencias

¹ Doctor en Desarrollo Rural por la UAM-Xochimilco. Investigador huésped del Centro de Investigaciones y Estudios Superior en Antropología Social (CIESAS). Unidad Pacífico Sur. Integrante del Programa Pluralismo Jurídico y Vigencia de Derechos (PLURAL).

muestran algunos de los caminos que han abierto para resistir los embates de la agenda neoliberal, reivindicar su autonomía, y generar nuevas formas de participación y representación política para enfrentar sus tensiones internas.

Introducción

La lucha por la autonomía: viejos andares

En 1982, tres organizaciones de la sierra norte de Oaxaca: la Organización para la Defensa de los Recursos Naturales de la Sierra Juárez (Odrenasij); el Comité Organizador y de Consulta para la Unión de los Pueblos de la Sierra Norte (Codeco) y, el Comité de Defensa y Desarrollo de los Recursos Naturales de la Región Mixe (Codremi), demandan:

Respeto absoluto a nuestra autodeterminación comunitaria sobre nuestras tierras, sobre todos los recursos naturales y las formas de organización que deseemos darnos de parte de cualquier grupo, clase o sector social, así como de cualquier régimen de gobierno, en tanto que por herencia tenemos derechos originales sobre ellos (Hernández, 1993).

La demanda no era aislada, durante esa y la siguiente década, se sucedieron en el país voces exigiendo “autonomía”, libre determinación. Es el caso del Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Chiapas (CEOIC) que el 31 de enero de 1994 exigía: “Modificar la constitución federal en sus artículos 4º y 115 para establecer constitucionalmente el reconocimiento de la autonomía a los pueblos indígenas” (Díaz-Polanco, 1996: 82). Díaz-Polanco, (1996: 79-99), hace una recopilación de distintos pronunciamientos que exigen el reconocimiento a la libre determinación y autonomía, en la etapa post levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Si bien en esa fase la exigencia es más recurrente, lo cierto es que venía de años atrás. En Oaxaca, en la década previa, el discurso se exigía ya la reivindicación de la autodeterminación que engloba “el respeto irrestricto a las leyes tradicionales que rigen el gobierno *comunitario*, el tequio y el gobierno municipal, que son instituciones básicas para que una población tenga carácter de comunidad indígena” (Aquino, 1990). Estaba claro que:

Sin ser la panacea que va a resolver de golpe todos los problemas de marginación y explotación que viven nuestros pueblos, el reconocimiento de los distintos niveles de autonomía constituirá un primer paso para posibilitar el fortalecimiento de nuestra cultura e instituciones sociales, políticas, económicas y jurídicas, que nos permitirá delinear nuestro futuro y que, al mismo tiempo, comprometerá al Estado a respetar nuestros derechos colectivos e individuales (Regino, 1996).

Un debate persistente en la época era el de los ámbitos de autonomía: las regiones pluriétnicas,² propuesta enarbolada particularmente por la Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía (ANIPA), que tuvo fuertes diferencias con la que provenía de la intelectualidad indígena de Oaxaca, que señalaba a la autonomía comunitaria como el ámbito que debiera reconocerse como cuarto nivel de gobierno.

En los últimos 25 años, se han sucedido avances importantes. En el 2001 se reconoció constitucionalmente un conjunto de derechos indígenas, entre ellos la libre determinación, expresado en la autonomía. Para acercarnos al proceso que ha seguido la autonomía indígena en México, lo abordamos siguiendo tres ejes:

- a) **La legislación:** sus avances, obstáculos y retrocesos, ligados a las posibilidades reales de ejercicio de la autonomía. Antes y después de la reforma al artículo 2º. constitucional del 2001, hay avances sustanciales, pero también retrocesos, olvidos y obstáculos normativos a su ejercicio. 26 entidades han reformado sus constituciones reconociendo derechos indígenas, pero hay un desfase en la legislación secundaria respecto a la forma de concretarlos. En ese sentido, la legislación oaxaqueña es la más avanzada al reconocer, desde 1995, el derecho de los municipios a elegir a sus gobiernos locales de acuerdo a sus sistemas normativos internos (popularizados como “usos y costumbres”). Un avance interesante, lo constituye la reforma constitucional en Morelos, que establece bases para una remunicipalización y contempla criterios de etnicidad y la posibilidad de crear “municipios indígenas”; así como la reciente Constitución de la Ciudad de México, que reconoce el derecho a la autonomía indígena.
- b) **Las resoluciones** en las que los órganos jurisdiccionales establecen criterios que permiten fortalecer o derruir la autonomía de los pueblos indígenas y sus mecanismos de representación política: desde la creación de partidos políticos “indígenas”; hasta la resolución de diferencias en las elecciones municipales por SNI. Hay que considerar dos situaciones que se presentan en torno a la autonomía indígena. Por un lado, la recurrencia al ámbito jurisdiccional en la lucha por el reconocimiento al ejercicio autonómico, como en Cherán y Ayutla de los Libres. Por otra parte, en distintas circunstancias, es la

² Díaz_Polanco (2006: 200-232) hace una argumentación sobre la pertinencia de la autonomía regional.

autonomía y su ejercicio las que se llevan a juicio; esto es, diferencias en el ejercicio de prácticas autonómicas, conducen a apelar a una instancia externa para que determine cuál es la correcta, lo que en muchos casos resulta en una injerencia estatal o incluso en la conculcación de la autonomía.

- c) **Los procesos de cambio social**, la reconfiguración política y modificación en los sistemas normativos en los espacios subnacionales —el municipio y la comunidad—, permite apreciar el fortalecimiento o atomización de las luchas autonómicas; el impacto de los nuevos contextos nacionales y regionales, las transformaciones de la dinámica comunitaria; el procesamiento de las diferencias y la conflictividad interna; así como los nuevos mecanismos de control estatal. En los casos analizados (Cherán, Ayutla de los Libres y comunidades de Oaxaca), se puede apreciar esta reconfiguración organizativa en contextos particulares, en los primeros; o partiendo de una larga tradición histórica en el caso oaxaqueño. Otras experiencias, lo constituyen las autonomías que devienen de la experiencia zapatista de los últimos 25 años, en Chiapas, y que, a diferencia de los otros casos abordados, se han gestado en oposición o al margen de las instituciones estatales.

Ciudadanía y derecho a la distintividad

La política del reconocimiento a los derechos de los pueblos indígenas en América Latina se ha caracterizado por su sentido declarativo. Esto es, se reconocen en el discurso y en el marco constitucional, pero no se establecen los mecanismos jurídicos e institucionales para su eficacia operativa; hay una brecha de implementación entre la ley y su aplicación (Stavenhagen, 2000). Además, el derecho a la autonomía se ha constreñido a espacios subnacionales: el municipio, la delegación, la comunidad, convirtiéndose en un espacio en disputa entre el Estado, que busca nuevas formas de control, y las comunidades, que pretenden ejercer su libre determinación (Leyva et al, 2008). Ello genera tensiones, las cuales además de tener una expresión sociopolítica, un buen número terminan dirimiéndose en el ámbito del Derecho.

En el ejercicio de la autonomía indígena, ante la multiplicidad y velocidad de cambios políticos, económicos y sociales, se presentan puntos de tensión entre los sistemas normativos de las comunidades y sus integrantes, que devienen en buena medida de la controversia entre la preeminencia entre

derechos individuales o los colectivos al momento de ejercer la autonomía y la representación política. Algunos ponen a prueba a las instituciones comunitarias; otras las rebasan y tienen que dirimirse en instancias externas. Eso se refleja en resoluciones de tribunales electorales y de organismos de derechos humanos; y en controversias internas en las comunidades, al ejercer, o pretender hacerlo, alguna acción que la colectividad no permite o la impone. Y es que, pese a que hay un reconocimiento a los derechos indígenas, el marco constitucional tiene una impronta individualista y, por su parte, los pueblos indígenas aun cuando reconocen los derechos particulares de sus miembros, los subordinan a los de la comunidad (Juan-Martínez, 2016).

En un importante número de municipios y comunidades en América Latina, los gobiernos locales se eligen de acuerdo a una organización política social construida con principios, normas, instituciones y procedimientos que tienen una concepción cultural y política diferente a la occidental: “usos y costumbres” (UyC), o “sistemas normativos internos o indígenas” (SNI). En México, un ejemplo de la concreción de este derecho se ha dado por vía de la legislación estatal en Oaxaca.

En las últimas décadas diversos procesos sociales y políticos inciden en los procesos de reconfiguración organizativa de los pueblos indígenas, que generan tensiones al entrar en choque concepciones culturales distintas. Procesos como la migración, el tránsito rural-urbano, el cambio en actividades productivas y económicas, la tensión intergeneracional, modificaciones en la tenencia de la tierra, la presencia de empresas trasnacionales para explotación de recursos naturales y la defensa del territorio, la descentralización de recursos gubernamentales, búsqueda de nuevas formas de representación política, la lucha por la igualdad de género, entre otros, generan tensiones que, en algunos casos, hacen crisis y modifican las formas de adquisición y ejercicio de la ciudadanía. En la realidad se aprecia una amplia gama de matices que adquiere este dilema. Un problema es que, si bien el marco constitucional reconoce el derecho a la diferencia, desde las instituciones se desconocen o estigmatizan las prácticas distintas que la hacen posible, se niega el derecho a la distintividad (Iturralde, 2006). Por el contrario, cuando, desde uno y otro lado, se establece un diálogo intercultural (De Sousa, 2009), permite comprender los contextos y situaciones en que se confrontan esos derechos y es posible entablar mejores soluciones y puntos de encuentro.

La incidencia de estos procesos, así como de las resoluciones jurisdiccionales y los instrumentos para el ejercicio de derechos, tienen una respuesta desde las comunidades, en la reconstitución o modificación de sus SNI, sus esquemas

de representación política, y en las formas de construcción, adquisición y ejercicio de la ciudadanía. En algunas comunidades estos cambios derivan en acuerdos inéditos que permiten superar exclusiones y situaciones críticas, sin romper con las bases del sistema y tejen nuevas formas de gobernanza. Las transformaciones que han tenido algunas instituciones tradicionales, como las mayordomías o las fiestas, han permitido resignificar otras, como la asamblea y la lengua, para reafirmar su identidad. El trabajo explora estos significados y sus cambios, a partir del ejercicio de las múltiples ciudadanías (individuales o colectivas) que asumen de acuerdo al espacio-tiempo en que se desarrollan. Se revisan los puntos de tensión y las formas en cómo se ha avanzado en la construcción de mecanismos interculturales y pluralismo jurídico, para encontrar un equilibrio y superar las controversias.

En razón de los procesos que se analizan, la categoría para su abordaje es el de la ciudadanía, en tanto que ésta no se refiere únicamente a la estructura formal de una sociedad; también indica el estado de la lucha por el reconocimiento de los otros como sujetos de intereses válidos, valores pertinentes y demandas legítimas (García. 1995). La ciudadanía, es fuente de identidad, integración y socialización. Pero también es ingrediente de exclusión, resistencia y de transformación (Tamayo, 2010). Es el ciudadano un sujeto de cambio social.

Los pueblos indígenas han desplegado una lucha histórica de resistencia, que han transformado en su demanda por el reconocimiento a la diversidad cultural, que sean considerados en la diferencia, como sujeto social y por una ciudadanía colectiva, que les reconozca derechos (Quijano, 2006). Los cambios que se han alcanzado en los instrumentos internacionales y las constituciones en América Latina, han abierto nuevas posibilidades. Es a partir del reconocimiento constitucional y el papel activo y transformador que despliega la ciudadanía, que se construye la posibilidad de hacer frente a los embates del neoliberalismo.

2. La lucha por la autonomía. Un nuevo comienzo

2.1. Cherán: respuesta al crimen organizado

“El nodo fáctico de este conflicto, radica en que Cherán ha sido reconocido como un municipio indígena, con el derecho de elegir a sus representantes conforme a sus usos y costumbres, lo que derivó en la elección del consejo municipal y lo cual no se reflejó en la reforma constitucional local”. Con estas consideraciones el pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), reconoció la

personalidad jurídica para interponer una controversia constitucional —reservada a los ayuntamientos— al Consejo Mayor de este municipio michoacano. Con base en ello, la SCJN determinó revocar la reforma constitucional en Michoacán, por no consultar a la comunidad para esta medida legislativa, requisito indispensable que mandatan los instrumentos internacionales. La respuesta jurisdiccional, es sin duda de amplio reconocimiento. Lejos de la ortodoxia formalista que caracteriza a la legislación y a las resoluciones jurisdiccionales respecto a los derechos indígenas, abre un panorama de posibilidad de su ejercicio real. Sin embargo, la sentencia de la Corte, como las que veremos de la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), no hacen sino reconocer una dinámica iniciada desde los pueblos.

En esta comunidad purépecha, entre 2010 y 2012, ante la inseguridad pública, el saqueo de sus bosques, la presencia del crimen organizado y la crisis del sistema de partidos, sus habitantes, lucharon por un cambio de régimen político y lograron se reconociera su derecho a elegir a su gobierno local por “usos y costumbres” (Vásquez, 2015). Tras una pérdida importante de bosque por la tala inmoderada, se desataron incursiones de grupos criminales en su territorio, se generó violencia y enfrentamientos en la defensa de sus recursos.³ Entre 2010 y 2011, los habitantes de Cherán, en asambleas de los cuatro barrios que conforman el municipio, y en ejercicio de su libre determinación, decidieron retomar su sistema de organización sociopolítica derivada de su condición de pueblo indígena. En este proceso, sus deliberaciones comunales se revaloraron como un mecanismo de defensa de sus recursos, sus familias y su comunidad. Un tema que revisaron fue la presencia de los partidos políticos, a los cuales se cuestionaba su nula eficacia en la atención y resolución de sus problemas, por tanto, no tenían legitimidad para la representación política. Además, las pugnas interpartidistas habían evidenciado su incapacidad para garantizar la gobernabilidad y la tranquilidad de sus pobladores. Estas reflexiones dieron pie a la recuperación de su sistema propio de organización política, participación ciudadana y construcción de la colectividad.

Tras una larga lucha ante instancias estatales, como el instituto electoral, que negara el derecho a elegir de acuerdo a sus “usos y costumbres” a su gobierno local —el argumento, que no estaba regulada esa figura en la legislación—, y posteriormente ante los tribunales electorales, estatal y federal, finalmente la Sala Superior del TEPJF señala en su resolución SUP-JDC-09167-2011:

³ *Ante la tala clandestina y la violencia, Cherán organiza su defensa*. Ojarasca No. 169, suplemento especial de *La Jornada*. 16 de mayo de 2011.

El derecho de autodeterminarse de los pueblos indígenas encuentra su razón de ser en la circunstancia de que tal derecho es indispensable para la preservación de sus culturas, las cuales constituyen un componente esencial de un Estado que como el Mexicano se declara e identifica a sí mismo y frente a la comunidad internacional como una Nación con una composición pluricultural sustentada originalmente en tales culturas.

[...] Por ello, cuando las comunidades indígenas reclaman el derecho a mantener su organización frente a la presión que ejerce la sociedad general, a retener y desarrollar sus propias instituciones, lo que piden en realidad es la preservación de su cultura y de su existencia en cuanto tales, pues la presencia de tales instituciones constituye un elemento central en la descripción de los pueblos indígenas (SUP-JDC-09167-2011).

En la recuperación de su gobierno local, la comunidad de Cherán expulsó a los partidos, desestimó la figura del ayuntamiento y basó a sus nuevas autoridades con el esquema organizativo, basado en los cuatro cuadrantes que se forman a partir de dos calles perpendiculares que dividen a Cherán, en cada uno se asienta un barrio: el Barrio Primero (*Jarukutini*), Barrio Segundo (*Ketsikua*), Barrio Tercero (*Karakua*) y Barrio Cuarto (*Parhikutini*). Esa figura fue cuestionada por la Legislatura local, pero refrendada por la Sala Superior del TEPJF, quien la equiparó con el Ayuntamiento. Junto con ella, se recuperaron la “ronda” como medida de seguridad. Con ello se recuperan formas distintas de hacer política.

2.2. Agotamiento del sistema de partidos

La democracia representativa, a través del sistema de partidos, se encuentra en una severa crisis (Olvera, 2012). Un dilema de la representación política es cómo generar nuevos canales que recuperen la legitimidad de la(s) ciudadanía(s) ante los órganos de toma de decisión. Una respuesta que se están generando, como vimos en Cherán y se aprecia con mayor amplitud en el caso oaxaqueño, es la revaloración y reivindicación de las reglas, valores, instituciones y prácticas de las comunidades indígenas para dotarse de sus formas propias de organización y gobierno. Ante ello en los últimos años se han presentado diversos procesos en municipios para transitar del régimen electoral de partidos políticos, al de SNI.

En el estado de Guerrero se han presentado dos casos: San Luis Acatlán, el cual, también por mandato del TEPJF, llegó a la consulta que determinó su permanencia en el sistema de partidos. Posteriormente, la Unión de Pueblos y Organizaciones Sociales del Estado de Guerrero (UPOEG), inicia un proceso

similar en Ayutla de los Libres. El camino es conocido: solicita al instituto electoral dicha acción, el cual la niega por no encontrarse normada en el marco jurídico estatal y se apela a los tribunales. El local reitera la negativa y el TEPJF ordena la consulta.

En Ayutla de Los Libres, conviven tres pueblos: mixteco, tlapaneco y náhuatl; distribuidos en un centenar de comunidades. Además, tiene presencia en la cabecera, si bien ésta tiene una fuerte presencia mestiza. Es un municipio que refleja la multiculturalidad presente, pero, al mismo tiempo, sus dilemas, complejidades y exclusiones. Hay fuerte presencia en ese territorio la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias–Policía Comunitaria (CRAC-PC). Para aumentar la complejidad, hay fuertes diferencias entre ambas organizaciones.

La simiente organizativa también pasa por cuestiones de seguridad pública que condujo a que las comunidades se organizaran e integraran la policía comunitaria: De 1992 a 1995 se vivió la más despiadada ola de violencia (...) Al ver la negligencia de las autoridades y la ineficiencia del sistema jurídico que se resistía a investigar y tras el pago de “mordidas” rápidamente dejaba libres a los delincuentes, en 1993 y 1994 los afectados de este problema de inseguridad y violación de sus derechos fundamentales, apoyados por las organizaciones sociales y la Iglesia local, empezaron a convocar a reuniones para discutir el asunto (...) (CRAC s/f).

Sin embargo, el hartazgo ante las políticas de exclusión, el abandono por el Ayuntamiento a sus comunidades y la crisis del sistema de partidos que ahí se aprecia con claridad, motivaron a que organizaciones indígenas buscaran, y obtuvieran, el cambio de régimen electoral: en 2018 elegirán por primera vez a sus autoridades municipales por “Usos y Costumbres”. En ambos casos la ruta seguida es la jurisdiccional, ante la ausencia de un marco normativo en ambas entidades federativas. Y es que la violencia estructural aunado a otros factores, pasa de la resistencia a la organización, como refiere Abel Barrera:

Hay un asedio histórico hacia esta región, porque siempre ha sido de algún modo rebelde, resistente, hay un desprecio hacia los indígenas, un trasfondo de abusos por parte de los caciques, de los grupos políticos, del Ejército, de la Policía Ministerial que ha sido cómplice de los delincuentes. Es un pueblo que históricamente ha sido lastimado y ha resistido, a la par.⁴

Así, de la organización comunitaria para la defensa y la seguridad pública, la lucha trascendió al ámbito de lo político y a la búsqueda de canales auténticos

⁴ Daniela Rea. Ayutla de los Libres, el lugar donde los civiles ejercen la justicia; en el periódico *Expansión*, 1 de febrero de 2013: <http://expansion.mx/nacional/2013/02/01/ayutla-de-los-libres-el-lugar-donde-los-civiles-ejercen-la-justicia>

de representación política. En un proceso en ciernes, el reto será establecer un esquema organizativo y de normatividad interna que por un lado atiendan las especificidades culturales y, al mismo tiempo, genere las vías legítimas de representación política superando la histórica exclusión. Y, de la mano, el reto es cómo enfrentar el contexto multicultural presente en la demarcación municipal.

Otros municipios han buscado el cambio de régimen electoral, como Chichiquila, en Puebla; si bien ahí el tribunal local ordenó la consulta, esta sistemáticamente ha sido obstaculizada por el órgano electoral estatal. Recientemente, demandas similares se presentan en los municipios de Oxchuc, Chilón y Sitalá, en Chiapas.

2.3. Comunidad y autogobierno

La base de la organización de los pueblos indígenas es la comunidad, no el municipio. Una situación que deviene de la construcción histórica del país, de la cual hay diversos estudios que muestran tal hecho (Bailón, 1999; Flores, 1998; Denohuve, Franco y Hémond, 2006; Hernández y Juan-Martínez, 2007 y 2011; Juan-Martínez, 2016). Si bien esta figura fue de algún modo subsumida en espacios subnacionales más amplios, como el municipio, mantuvo su importancia y desde ahí se han gestado distintas formas de resistencia y lucha por la autonomía.

En Sonora se tiene proyectada la construcción de la Presa Los Pilares o Bicentenario en San Bernardo, municipio de Álamos, en territorio del pueblo *Macurawe/ Guarijío*, que ve amenazados sus recursos naturales, además de que tendría que ser reubicado.⁵ Los guarijíos, no fueron consultados, ni informados sobre el proyecto. Parte de esta situación derivaba de la falta de reconocimiento a sus gobernadores tradicionales. Con esa representación, Fidencio Leyva Yoquivo y José Romero Enríquez, electos en asambleas de sus comunidades, conforme a su sistema normativo, solicitaron al TEPJF, la protección al derecho a la autonomía, por lo tanto, que sus autoridades tradicionales sean reconocidas por los gobiernos municipal, estatal y federal. Pese a que la Constitución Política y la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Sonora, reconocen expresamente el derecho a la autonomía de pueblos y comunidades, no existe mecanismo que permita

⁵ <https://chiltepines.wordpress.com/2014/04/25/la-tuburada-guarijia-y-el-proyecto-de-presa-denominado-los-pilares-o-bicentenario/> y <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2013/08/19/914331>

concretar ese derecho para que las autoridades tradicionales sean reconocidas por las instituciones de los tres niveles de gobierno.

La Sala Superior en la resolución de los juicios SUP-JDC-15/2014 y SUP-JDC-16/2014 ACUMULADOS, tras argumentar la obligatoriedad de garantizar la autonomía indígena, reconoció a los guarijíos Fidencio Leyva Yoquivo y José Romero Enríquez como “Gobernadores Tradicionales” de sus comunidades y ordenó a las autoridades estatales y municipales reconocer la autonomía y autogobierno del Ejido Guarijíos-Burapaco, Mesa Colorada y de la Colonia Makurawi, San Bernardo, del municipio de Álamos, Sonora. Sin embargo, el proyecto de la presa continúa y la resistencia sigue.⁶

Autodeterminación económica

Un grave problema en las últimas décadas deriva de la descentralización de recursos, obligaciones y facultades de la Federación hacia los estados y municipios, establecida en la reforma constitucional en materia municipal de 1983. El proceso se hizo de forma homogénea, sin considerar particularidades estatales y regionales y, menos aún, las especificidades culturales. Esta situación condujo a que el ayuntamiento manejara discrecionalmente la hacienda municipal, siendo que, en un buen número de municipios, no es el gobierno de toda la demarcación pues subsisten las autonomías comunitarias, que eligen y mantienen su gobierno propio. La desigualdad en la distribución de los recursos ha sido causa de múltiples enfrentamientos entre comunidades submunicipales, como sucede en Oaxaca. Una vía empleada para buscar solucionar esta problemática, sin renunciar a la autonomía comunitaria, es la gestación de acuerdos entre comunidades, que dan paso a inéditas formas de representación política.

La reafirmación autonómica comunitaria, se da en el caso de la comunidad purépecha de San Francisco Pichátaro, del municipio de Tingambato, Michoacán, la cual en 2015 solicita al Ayuntamiento, la entrega directa, es decir „sin que pasara por las arcas Municipales“, de la parte proporcional del presupuesto federal asignado al municipio, considerando la población de la comunidad y sus propias necesidades (TEPJF, 2016). Si bien su solicitud es bien recibida por el cabildo y establecen un acuerdo con ellos, éste es desconocido por la siguiente administración municipal, ante lo cual inician un camino por los tribunales. La Sala Superior del TEPJF en su resolución mandata una consulta para establecer las formas de garantizar ese derecho, al tiempo que establece:

⁶ Red. Kobueruma. Cronología del pueblo guarijío frente al proyecto de presa los pilares/bicentenario. <https://chiltepines.files.wordpress.com/2016/03/cronologia-guarijia-2016.pdf>

(...) los pueblos y comunidades indígenas que formen una unidad social, económica y cultural, que reconozcan autoridades propias de acuerdo a sus sistemas normativos, tienen reconocidos los derechos básicos a la autodeterminación, autonomía y autogobierno, y, por lo tanto, a determinar libremente su condición política y perseguir libremente su desarrollo económico, social y cultural y, específicamente, a administrar los recursos que les correspondan (...).

(...) Se **declara** que la comunidad actora tiene los derechos colectivos a la autodeterminación, autonomía y autogobierno, vinculados con su derecho a la participación política efectiva, para **determinar libremente su condición política**, frente a, o en sus relaciones, con la autoridad responsable y demás autoridades del Estado de Michoacán de Ocampo, para los efectos precisados en el apartado **5.2.4** de la presente ejecutoria.

Similar resolución se dio en el caso de la Agencia Municipal de San Marcos Zacatepec, del municipio de Santa Catarina Juquila, Oaxaca. Es una nueva vía para garantizar la concreción del derecho al autogobierno.

2.3. Chiapas: autonomías de facto

Tras el largo proceso organizativo que diera pie al levantamiento del EZLN en Chiapas, se reconfiguró la geografía política estatal. En la zona de mayor presencia del zapatismo, hubo una sacudida de las formas organizativas oficiales (municipios), para dar paso a nuevas figuras sociopolíticas con los municipios autónomos.

Como lo ha desarrollado ampliamente Mariana Mora (2010), los municipios autónomos se han construido en los márgenes de la institucionalidad estatal y como un ejemplo de resistencia, para la consolidación de un poder constitutivo de nuevas prácticas culturales y que produce conocimientos alternativos a las lógicas del capital. Este es un proceso altamente complejo, pues en un espacio territorial común cotidianamente coexisten zapatistas y priistas; prácticas culturales e instituciones en rebeldía, a la par que las acciones de los Ayuntamientos oficiales:

Los municipios autónomos, entonces existen sobre un terreno altamente politizado, con procesos desiguales, contradictorios, que operan en múltiples niveles.

Las autonomías zapatistas tienen por tanto una alta complejidad, pero destacan por ser un ejemplo de resistencia, como su característica esencial:

Es importante ver la lucha por la autonomía como un proceso que no termina. Su novedad política consiste en el rechazo a la competencia por

el poder y, en vez de ejercer la hegemonía, la fuerza del zapatismo se basa tanto en la participación comunitaria como en la solidaridad con muchas otras luchas (Harvey, 2011).

Respecto a las experiencias abordadas en este texto, las autonomías zapatistas difieren diametralmente porque se oponen a la oficialidad e institucionalidad estatal; a diferencia de los otros casos que apelan al marco jurídico mexicano y a sus tribunales para ejercer su autonomía. Sin embargo, las expresiones zapatistas son las que se han estudiado con mayor incidencia, desde miradas distintas, que van desde posiciones críticas, e incluso adversas, que cuestionan lo que suponen sus formas “antidemocráticas” en que se desarrolla su vida interna, su subordinación al EZLN, y refieren el debilitamiento del movimiento (Estrada y Viqueira, 2010); hasta otros que muestran aspectos de fortaleza de la democracia comunitaria en sus asambleas y la presencia de distintas formas de ejercicio autonómico (Baronnet, Mora y Stahler, 2011), por lo cual sólo destacamos esta característica de la expresión de la resistencia.

En ese contexto, es de llamar la atención nuevas movilizaciones en Chiapas que buscan, éstas sí, mediante procesos institucionales, ejercer su derecho a la autonomía. Es el caso de Oxchuc que, derivado de una historia de conflictividad y cacicazgos en los últimos 20 años, aunado a la falta de representación política de diversos sectores, han motivado la solicitud tanto al Congreso local, como al Tribunal electoral, su tránsito del régimen de partidos políticos al de Usos y Costumbres (Burguette, 2015; Sentencia TEECH/JDC/019/2017 y Acumulados) en tanto que autoridades tradicionales y comunitarias, determinan en asamblea que “no se permitirá el sistema de partidos políticos en el municipio porque el conflicto social y la lucha por el poder está centrado en cinco personajes que han ocasionado el descontrol social”.⁷ Actualmente se encuentran en ese proceso.

Por otra parte, habitantes de los municipios de Chilón y Sitalá, en el norte de Chiapas, también han solicitado su cambio al régimen de UyC.⁸ Son procesos nuevos en Chiapas, que podría generar una reconfiguración política en algunas zonas distintas a las zapatistas.

⁷ Oscar Gutiérrez. Piden que elecciones sean por usos y costumbres en Oxchuc. El Universal, 16 de enero de 2017.

⁸ <https://www.vanguardia.com.mx/articulo/piden-dos-municipios-de-chiapas-elecciones-por-usos-y-costumbres-rechazan-los-partido>

3. Oaxaca. Autonomías en recomposición

En el otro extremo de la búsqueda de nuevas formas de representación política, el 9 de mayo de 2012, una caravana de personas de tres comunidades del municipio de Santiago Choapam, que se dirigían a la cabecera municipal para instalar el Consejo Municipal Electoral, fue agredida violentamente. El saldo fue de diez muertos. En San Juan Cotzocón, tras las elecciones municipales de 2013, se vivió un virtual estado de sitio; los poderes municipales se trasladaron a una agencia municipal —María Lombardo—, un grupo de pobladores de la cabecera fueron cercados hasta la irrupción de la policía que, en un operativo mal planeado, tuvo como saldo varios muertos. Estos ejemplos nos hablan de la complejidad del ejercicio de la autonomía, de los dilemas de la representación política y de efectos diversos en la intervención de instituciones estatales y organismos jurisdiccionales cuando estos derechos se encuentran en juego.

3.1. La rebelión de las agencias. Disputas de las autonomías comunitarias

La tensión más visible, que ha generado movilización y una confrontación entre las autonomías comunitarias dentro de una demarcación municipal, se encuentra la disputa por los recursos de los ramos 28 y 33, (las participaciones federales que corresponden a los municipios). En el caso oaxaqueño el municipio es una figura administrativa que aglutinó lo que históricamente ha sido reconocido como el espacio de gobernabilidad, autonomía y sostén de la estructura estatal: la comunidad. En algunos casos ésta es constituida por varios núcleos de población; en otros, la mayoría, la comunidad es una sola población.

Hasta hace un par de décadas la relación de respeto a la autonomía de unas y otras comunidades era plena y sin problemas. La cabecera municipal, no se distinguía de las otras salvo por su tamaño o mejor posición geográfica; pero no tenían recursos ni la cabecera, ni las agencias municipales. En Oaxaca, en un importante número de municipios (alrededor de cien), el Ayuntamiento no es sino la autoridad de la comunidad que tiene la categoría de cabecera municipal, pues los ciudadanos de las agencias municipales no participan en su elección; como tampoco los de ésta en la designación de sus autoridades locales. Un arreglo histórico de respeto a las autonomías comunitarias (Hernández y Juan-Martínez, 2007 y 2010). En otros casos, como Santa Catarina Ixtepeji (con la cabecera y cuatro agencias); San Juan Lalana (57 localidades); Mazatlán

Villa de Flores (cuenta con 18 agencias y 34 congregaciones y rancherías), los habitantes de todos esos centros de población integran la comunidad y participan en las elecciones locales.

La conflictividad inicia con la política de descentralización del Estado mexicano, un hecho positivo que, al no considerar las particularidades estatales y locales, se convierte en motivo de disputa. Ésta se centra en la distribución intramunicipal de los ramos 28 y 33; dado que al corresponder al Ayuntamiento su ejercicio, éste centraliza la distribución de los recursos privilegiando a su comunidad. Por ello, parte importante de la movilización política en la última década, deriva de ciudadanos de las agencias que piden una distribución justa y equitativa de los recursos y que, al ver que ésta no se da, exigen su participación en la elección municipal, pues es la vía para acceder a ellos.

Santiago Matatlán y su agencia, San Pablo Güilá, ilustran esta situación. La segunda perdió la categoría de municipio a inicios del siglo XX, pasando a ser una comunidad subordinada a Matatlán. Sin embargo, son dos comunidades similares en número de pobladores e importancia sociopolítica. Existía una relación respetuosa de sus autonomías, hasta que llegaron los recursos municipales. Desde entonces Güilá exige una distribución equitativa de los mismos; al no obtenerla, busca participar en las elecciones del ayuntamiento (Bautista, et al, 2007). La exigencia y movilización de los ciudadanos de la agencia para participar en la elección municipal motivaron la desaparición de poderes y la invalidación de las elecciones entre 1998 y 2002; con el consabido nombramiento de un administrador municipal. Ante esta situación, en 2004 se llegó a un pragmático acuerdo. Los recursos por concepto de participaciones federales son distribuidos por mitad: 50 por ciento para la cabecera y 50 por ciento para la agencia municipal. Desactivado el factor de conflicto, bajó la pretensión de participar en los comicios por parte de Güilá y cada comunidad retomó su autonomía comunitaria.

Dado que el conflicto por estas causas se repite en un alto número de municipios, hay propuestas de establecer un cuarto nivel de gobierno: la comunidad. El desarrollo y resolución de estos conflictos ilustran sobre los mecanismos generados en un nuevo contexto: la demanda de participación y representación política no de ciudadanos en lo individual, tampoco de grupos unidos por esa demanda común, no frente al Estado-Nación —en todo caso, cuestionando sus instituciones—, sino entre comunidades autónomas. Las diferencias por los recursos en la mayoría de los casos, o por la representación política, los menos, enfrentan a colectividades entre sí. Es necesario ir a las

raíces del conflicto. Las diferencias entre agencias municipales contra la cabecera municipal constituyen un cuestionamiento al federalismo y a la homogeneización del municipio como célula básica de la nación.

En junio de 2017, la Sala Superior del TEPJF dictó tres sentencias en que, dando un viraje respecto a resoluciones anteriores, reconocía que la exigencia de “universalidad del voto” operaba concretamente en una misma comunidad política, siendo que, en muchos casos, como de Matatlán vs. San Pablo Güilá; Tataltepec de Valdés vs Tepenixtlahuaca; e Ixtlán y sus 13 agencias municipales; prevalecían las autonomías comunitarias, esto es, los municipios se integran por comunidades autónomas entre sí, por tanto cada una tiene su propio gobierno local y, en consecuencia, tienen los mismos derechos que la comunidad cabecera.

3.2. Nuevos pactos de ciudadanía

En Santiago Yaveo, en 2001, sus agencias municipales se movilizaron para exigir su participación en las elecciones del ayuntamiento, entonces prerrogativa de la cabecera. Tras años de inestabilidad los 11 pueblos que conforman el municipio llegaron en 2007 a un singular acuerdo, aprobado por sus respectivas asambleas y ratificado en 2012. En adelante, si bien la cabecera conservaría la presidencia municipal nombraría sólo tres concejales; dos más, los regidores de hacienda y de salud, serían electos por dos agencias municipales, en un sistema rotatorio. Ahí el periodo del gobierno municipal es de año y medio. Los pueblos que integran el municipio son: la cabecera municipal, Francisco Villa, Zapotitancillo de Juárez, San Juan Jaltepec, Campo Nuevo, Santa María, Nuevo Ocotlán, Dolores Hidalgo, Llano Grande, Bella Vista.

Pese al acuerdo, en 2010 y 2013 se suscitaron problemas por la intromisión de partidos políticos y porque la agencia de San Juan Jaltepec, una vez que cumplió el periodo en que designó a un concejal, lo desconoció. La defensa de las otras comunidades permitió que se mantuviera el acuerdo y fuese avalado por los tribunales.⁹ Ello muestra la capacidad de articulación entre las comunidades y las nuevas formas que adquiere el ejercicio de la ciudadanía: de la comunitaria a la supra comunitaria. En Yaveo, las comunidades adquieren una representación política, si bien en apariencia reducida a un periodo de gobierno, en realidad es un acotamiento a la cabecera en el tema de la distribución de recursos, pues se reúnen periódicamente con los agentes municipales y los regidores de las comunidades y plantean el rumbo que se toma en el cabildo.

⁹ Entrevistas con los representantes de Santiago Yaveo y San Juan Jaltepec. Octubre de 2013.

Un proceso que inicia en 2010 pone a Santa María Sola ante la demanda de votar y ser votados planteada por sus agencias municipales Matagallinas y Texcoco. Tras un proceso de mediación iniciado en 2011, que conlleva reuniones entre representantes de todas las comunidades, la realización de ejercicios de reflexión en asambleas, una consulta y distintas asambleas para discutir las nuevas reglas de su sistema normativo electoral, llegan en 2013 a esenciales acuerdos: la elección se realizará por planillas, pero deben estar integradas por personas de la cabecera municipal y las agencias; los requisitos para integrarse se homologan en cuanto al número de servicios y cargos prestados en cada comunidad.¹⁰ El procedimiento acordado permite continuar con su sistema organizativo, respecto a la prestación de servicios y obligaciones, pero se apropia también de mecanismos de la democracia representativa: urnas, boletas, casillas, etcétera. Situación que condujo a que los candidatos de las comunidades se eligieran en asambleas, que determinaron a qué planilla integrarse. El procedimiento permite que todas las comunidades tengan una representación política, que deriva, además, de un compromiso de los concejales con sus respectivas asambleas comunitarias.¹¹

Otros municipios resolvieron conflictos de naturaleza parecida. En San Pablo Etla, municipio conurbado a la capital estatal, después de un proceso de diálogo entre representantes comunitarios y constantes asambleas, la resolución se dio cuando las cuatro agencias —Hacienda Blanca, Poblado Morelos, Santa Cruz y San Sebastián Etla— reconocieron al cabildo electo en la cabecera municipal y ésta abrió espacios para un representante de cada comunidad para integrarse al ayuntamiento. Ahora el cabildo se integra por nueve concejales: cinco electos en la cabecera y cuatro que representan a las agencias, electos por las asambleas de cada comunidad. En la distribución de posiciones se cuidó garantizar la observancia y vigilancia de los recursos de la hacienda municipal.¹²

En Santa María Peñoles, ante una demanda similar, la solución llegó cuando se acordó que cada comunidad eligiera a un “candidato” (en los hechos representante comunitario para integrarse al ayuntamiento); la cabecera hizo su elección de autoridades. Al final unos y otros se integraron en una planilla única que fue ratificada por las asambleas de todas las comunidades del municipio.

¹⁰ Acta de acuerdos en la Comisión de Diálogo de Santa María Sola; 27 de julio de 2013.

¹¹ IEEPCO. **ACUERDO CG-IEEPCO-SNI-16/2013**.

¹² Entrevistas con los representantes comunitarios de San Pablo Etla, Hacienda Blanca, Poblado Morelos, Santa Cruz y San Sebastián Etla, noviembre de 2013; y, **ACUERDO CG-IEEPCO-SNI-112/2013**.

El proceso de determinación de sus nuevas reglas en los casos presentados, se convirtió en ocasión de la asunción gradual de una nueva ciudadana: la municipal. La ciudadanía de cada comunidad hubo de aprender que, a las tareas y responsabilidades inherentes a su vida local, tenían que sumar las de la toma de decisiones compartidas con otras colectividades. Que asumían nuevos derechos, pero al tiempo habían de construir salidas que les permitieran preservar los valores y principios de sus comunidades, edificar una identidad colectiva con las otras y compartir decisiones respecto a las vías para el devenir común.

Conclusiones

En los últimos tres lustros el movimiento indígena se ha visto con problemas para articularse como lo hiciera hace dos décadas. Tras la reforma constitucional de 2001, el retraimiento del EZLN, y con ello del Congreso Nacional Indígena, la resistencia indígena tomó otros cursos; ya no se presenta como un frente aglutinador de una agenda nacional, sino se expresa en luchas locales, comunitarias, contra proyectos extractivos; en defensa de su territorio; para enfrentar contextos de inseguridad, violencia y crimen organizado; o en la lucha para hacer efectiva su libre determinación y un conjunto de derechos que conlleva.

Si bien, en 2017, hay una decisión del Congreso Nacional Indígena y el EZLN de consultar a las comunidades para participar en el proceso electoral 2017-2018, e impulsar a una mujer, María de Jesús Aparicio (Mary Chuy) como aspirante a lograr una candidatura independiente a la presidencia de la República, constituyendo también el Consejo Indígena de Gobierno, quien la acompañaría en el periplo por el país para formalmente, buscar las firmas de apoyo necesarias para aparecer en la boleta electoral el 1 de julio de 2018. Sin embargo, el objetivo central del recorrido de Mary Chuy y el CIG fue precisamente tomar contacto con muchos movimientos y luchas esparcidas en el territorio nacional; organizarse y rearticular la lucha.

En estos añejos andares de la resistencia, en que persisten las añejas demandas del derecho al territorio, a la consulta, a la autonomía, al desarrollo propio, al tiempo que hay nuevos embates contra los pueblos, su territorio y sus recursos naturales; se han experimentado y construido nuevos caminos para continuar con la lucha: el uso de instrumentos del Derecho, la asunción de su autonomía para la elección de sus gobiernos; la reactivación y reformulación de mecanismos de representación política; la defensa del territorio y los recursos naturales.

Las experiencias observadas en este trabajo, se suman a los logros de comunidades que han aprovechado sus recursos forestales, como Ixtlán de Juárez, Capulalpam de Méndez o San Pedro El Alto en Oaxaca, que han construido posibilidades de autosuficiencia para sus necesidades básicas; las luchas exitosas de Magdalena Teitipac, Capulalpam de Méndez, en contra de empresas mineras; la de diversas comunidades que han avanzado en el derecho a la consulta; muestran algunos de los caminos que han abierto para resistir los embates de la agenda neoliberal, reivindicar su autonomía y generar formas de participación y representación política para enfrentar sus tensiones internas y construir alternativas de construcción de su desarrollo propio.

Bibliografía

- Aquino, Joel (1990). Entrevista con Joel Aquino Maldonado. “La autodeterminación yalalteca.” *México Indígena*, núm. 8, mayo.
- Baronnet, Bruno, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (coords.) (2011). *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México: CIESAS-UACH-UAM.
- Bailón Corres, Moisés Jaime (1999). *Pueblos indios, élites y territorio*. México: COLMEX.
- Bailón Corres, Jaime (s./f.). “Derechos de los pueblos indígenas y conflictos municipales en Oaxaca en el siglo XX. Las primeras siete décadas”. En Juan Carlos Martínez Martínez, Víctor Leonel Juan-Martínez y David Recondo. *De los “Usos y Costumbres” a los sistemas normativos. 20 años de su reconocimiento legal*, en prensa.
- Bautista, Juan Antonio, *et al.* (2007). “El sistema de usos y costumbres bajo el poder económico y político local en el municipio de Matatlán”. En J. Hernández-Díaz (coord.). *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural. Los usos y costumbres en Oaxaca* (pp. 131-150). México: Siglo XXI.
- Bartra, Roger (1998). “Sangre y tinta del kitsch tropical”. *Fractal*, vol. 3, no. 8, enero-marzo, año 2, 13-48.
- Bobbio, Norberto *et al.*, (2000). *Diccionario de Política*. México: Siglo XXI.
- Bonilla Maldonado, Daniel (2008). “Los derechos de las minorías culturales y las desigualdades de clase”. En Laura Giraudo, *Derechos, costumbres y jurisdicciones indígenas en la América Latina contemporánea* (pp. 17-36). Madrid, CEPC.

- Burguete Cal y Mayor, Araceli (2015) “¿Por qué es conveniente una elección de ‘usos y costumbres’ en Oxchuc?”. En *Chiapas Paralelo* (En línea), disponible en: <https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2016/02/por-que-es-conveniente-una-eleccion-de-usos-y-costumbres-en-oxchuc/> (Consultado el día 22 de mayo de 2018).
- Calveiro, Pilar (2014). “Repensar y ampliar la democracia. El caso del municipio autónomo de Cherán K’eri”. *Argumentos*, Año 27, no. 75, mayo-agosto, 193-212.
- Carbonell, Miguel (2002). *Problemas constitucionales del multiculturalismo*, México, FUNDAP.
- Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria. *Quiénes somos* (En línea), disponible en: http://www.childrenow.org/index.php/learn/educational_tv. (Consultado el día 22 de septiembre de 2017).
- De Sousa Santos, Boaventura (2005), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid-España, Trotta/ILSA.
- Díaz-Polanco, Héctor (1996). “Las voces de la autonomía regional”. En *La autonomía de los pueblos indios* (pp. 79-99). México: Poder Legislativo, Grupo Parlamentario del PRD.
- Díaz-Polanco, Héctor (2006a). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- Díaz-Polanco, Héctor (2006b). *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México, Siglo XXI Editores.
- Einstendadt, Todd y Jennifer Yale (2013). “El conflicto social y las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca, México. Algunas lecciones para el multiculturalismo latinoamericano”. En Gisela Zaramber y María Antonia Muñoz (coords.). *Redes y jerarquías. Participación, representación y conflicto local en América Latina* (pp. 69-98). México, FLACSO.
- Estrada Saavedra, Marco y Juan Pedro Viqueira (coords.) (2010). *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas*, México, El Colegio de México.
- Giraudó, Laura (ed.) (2008). *Derechos, costumbres y jurisdicciones indígenas en la América Latina contemporánea*, Madrid, España, CEPC.
- González, Miguel, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz-T (coords.) (2010), *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado*

- plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO/Ecuador-GTZ-IWGIA-CIESAS –UNICH.
- Harvey, Neil (2011). “Más allá de la hegemonía. El zapatismo y la otra política”. En Bruno Baronnet *et al* (coords.). *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas* (pp. 163-190). México: Editorial CIESAS-UACH-UAM.
- Hernández Díaz, Jorge, (1993). “Etnicidad y nacionalismo en México: una interpretación”. En Jorge Hernández, *et al Etnicidad, nacionalismo y poder* (pp. 7-64). México: UABJO.
- Hernández Díaz, Jorge y Víctor Leonel Juan-Martínez (2007). *Dilemas de la institución municipal. Una incursión en la experiencia oaxaqueña*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Hernández-Díaz, Jorge y Víctor Leonel Juan-Martínez (2011). “De la lucha por las autonomías a la disputa entre las autonomías: el municipio y la comunidad en Oaxaca”. En Verónica Vázquez García e Ivonne Vizcarra Bordi (coords). *De autonomías, patrimonios y ciudadanías. Etnia y género en el campo del siglo XXI* (pp. 23-49). México: AMER-Colegio de Posgraduados.
- Juan-Martínez, Víctor Leonel (2016). *Multiculturalidad, ciudadanía y derechos humanos. Tensiones en el ejercicio de la autonomía indígena*. México: CNDH.
- Leyva, Xóchitl, Araceli Burguette y Shannon Speed (2008). *Gobernar en la diversidad. Experiencias indígenas desde América Latina*. México: CIESAS-FLACSO.
- Martínez Martínez, Juan Carlos (2011). *La nueva justicia tradicional. Interlegalidad y ajustes en el campo jurídico de Santiago Ixtayutla y Santa María Tlahuoltotec*. México: UABJO-Fundación Konrad Adenauer-CSEIIO.
- Mendoza García, Édgar (2011). *Municipios, cofradías y tierras comunales. Los pueblos chocholtecos de Oaxaca en el siglo XIX*, México: UABJO-CIESAS-UAM.
- Mora, Mariana (2010). “Las experiencias de la autonomía indígena zapatista frente al Estado neoliberal mexicano”. En Miguel González, Araceli Burguette Cal y Mayor y Pablo Ortiz-T (coords.). *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (pp. 291-315). Quito: FLACSO/Ecuador-GTZ-IWGIA-CIESAS –UNICH.

- Ochman, Marta (2008). *La reconfiguración de la ciudadanía. Los retos del globalismo y la postmodernidad*. México: Miguel Ángel Porrúa-ITESM.
- Olvera, A. (2010). “Hacia un autoritarismo plural”. *La palabra y el hombre, Revista de la Universidad Veracruzana*, núm. 14, Cuarta época (En línea), disponible en: https://www.uv.mx/lapalabayelhombre/14/contenido/estado_sociedad/EyS1/articulo1.html (Consultado el día 18 de noviembre de 2018).
- Quijano, Anibal (2006). “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones pendientes en América Latina”. *Argumentos, estudios críticos de la sociedad*, México: Nueva Época, UAM, año 19, núm. 50, enero-abril, 51-77.
- Recondo, David (2007). *La política del gatopardo: Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. México: CEMCA-CIESAS.
- Regino Montes, Adolfo (1996). *Autonomía y derecho indígena*. Memoria del Coloquio sobre derechos indígenas. México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Gobierno del Estado de Oaxaca.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Sociología jurídica crítica para un nuevo sentido común en el derecho*. Bogotá: Colombia, ILSA.
- Sartori, Giovanni (2001). *La Sociedad Multiétnica*. Barcelona: Taurus.
- Stavenhagen, Rodolfo (2000). *Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas*. México: CNDH.
- Velásquez, Maria Cristina (2000). *El nombramiento. Las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca*. México: Instituto Estatal Electoral.
- Viqueira, Juan Pedro (2001). “Los usos y las costumbres en contra de la autonomía”. *Letras Libres*, año 3, núm. 27, marzo, 30-34.

La resistencia cotidiana de las mujeres en el Bingú

Relaciones de poder e inequidad de género

RODRIGO ISAÍAS PERALTA VÉLEZ¹
ANDREA GISELE TOUCEDA VACCARO²

Resumen

En la comunidad *Hñähñü* conocida como «El Bingú», la cual se ubica en el municipio del Cardonal, Hidalgo, podemos encontrar que cotidianamente se producen distintos tipos de desigualdad, discriminación y violencia entre géneros, los cuales afectan principalmente a las mujeres. Estas cuestiones tienen como centro la dominación masculina que se ha cimentado en la comunidad a lo largo de los años. Siguiendo a Foucault, lo anterior deviene gracias a las diversas relaciones de poder en tanto constructoras de verdad e impulsoras de las polimorfos relaciones de dominación que se tejen cotidianamente en la localidad, dando pauta, por un lado, a resistencias cotidianas de las mujeres desde los lugares que le son social e históricamente asignados y, por otro lado, a la reproducción de ciertos valores que permiten las inequidades de género en el Bingú. Todo ello en un contexto migratorio, lo que ha implicado la feminización de la comunidad, trayendo consigo nuevas configuraciones

¹ Maestrante en desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Xochimilco. Correo electrónico: velocet_7@hotmail.com

² Magister en Estudios Contemporáneos de América Latina por la Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: giseletouceda@hotmail.com

de las desigualdades de género y la profundización de las ya existentes. De esta forma, el presente trabajo tiene como objetivo, reflexionar en torno a las relaciones de poder desde las resistencias que producen las mujeres del Bingú en el ámbito familiar y comunitario, utilizando como método la recopilación etnográfica de algunos de los modos de lucha cotidiana que hemos percibido como más significativos y que nos ayudan a ejemplificar de mejor manera las resistencias de las mujeres, lo cual nos permite superar la idea de la mujer víctima del patriarcado, como afirman las teorías feministas hegemónicas.

Introducción

En el presente trabajo, se reflexionará, desde las relaciones de poder, sobre algunas de las formas más representativas en las que las mujeres³ de la comunidad *Hñähñü* conocida como el Bingú, ubicada en el municipio del Cardonal, Hidalgo, resisten cotidianamente a la dominación masculina desde los lugares⁴ social e históricamente asignados a los géneros en dicha localidad, tanto en el ámbito privado como público.

Creemos fundamental este tipo de estudios que emergen del esfuerzo por comprender, sentir y trabajar con las mujeres de las comunidades como protagonistas de su historia y devenir, para ir dejando de lado enfoques colonizantes, cerrados y rígidos que reducen las heterogéneas prácticas sociales y discursivas ejecutadas e interpretadas por diversos actores (Long, 2007:107)

³ Cuando se habla “de mujeres en genérico, siempre nos referimos a mujeres concretas, contextualizadas en una época histórica, [un territorio específico], una formación económica y un sector social determinado, y cuando sea posible, distinguiendo también su grupo de edad, estado civil y ciclo de vida en el grupo doméstico dentro del cual se inscriben” (Fernández, 2000:13). Asimismo, sabemos que son muchas las características que definen a las mujeres campesinas e indígenas en México, sin embargo, para este trabajo entenderemos que son aquellas que viven en comunidades pequeñas, de escasos recursos económicos, que pueden ser propietarias, en el mejor de los casos, de una parcela de regular tamaño. Otra característica es la renta de la tierra, productora de dos cultivos al año, el de autoconsumo y para comercializar; que por temporadas contrata jornaleros y por ratos es jornalera agrícola o empleada de las agroindustrias; que comercializa diversos productos, entre ellos comida preparada; que sostiene un entramado de relaciones económicas, sociales, culturales, políticas, ambientales, entre otras, cuyos nudos son la comunidad; y, por último, que están estrechamente ligadas a las relaciones de parentesco, con doble y triple jornada laboral (Espinosa, 2000).

⁴ Recordemos, con Arturo Escobar (2007:161-172), que “es nuestra inevitable inmersión en el lugar —y no en lo absoluto del espacio— la que tiene prioridad ontológica en la generación de la vida y lo real. [Así,] los lugares pueden ser vistos como construidos conscientemente por personas, a través de proceso activos de trabajo (Wade, 1999), narrativas (Raffles, 1999; Berger, 1979) y movimiento (Harvey, 1996)”.

a objetos de estudio y fenómenos por investigar, sin tomar en cuenta, entre otras cosas, los sentires y utopías de las y los habitantes de las comunidades.

En segundo lugar, lo que se pretende con esta investigación es poner en el foco de las ciencias sociales los estudios de la cotidianidad de las mujeres rurales, entendiendo que:

la vida cotidiana se constituye [como] un lugar estratégico para pensar la sociedad en su compleja pluralidad de símbolos y de interacciones, ya que se trata del [lugar] donde se encuentran las prácticas y las estructuras, del escenario de la reproducción y, simultáneamente, de la innovación social (Reguillo, 2000:s/p).

Lo que en este caso se realiza a partir del estudio etnográfico de algunas de las más representativas resistencias cotidianas de las mujeres en el Bingú, las cuales van transformando, a lo largo de la historia, las condiciones de desigualdad entre los géneros en un territorio⁵ específico y sin una organización o movimiento social que esté detrás y les sirva de base e impulso, sea feminista, campesino, indígena, de clase o cualquier otro.

Además, creemos que es importante ampliar el enfoque que aquí se propone dentro de las ciencias sociales, ya que la mayor parte de los estudios críticos de género que se realizan hasta el día de hoy, giran en torno a la transformación desde la organización social. Si bien existe un claro potencial con mayor poder en los colectivos organizados, esto no significa que dejen de existir resistencias cotidianas y transformaciones en otros lugares y relaciones, pues, como veremos más adelante, no hay relaciones de poder sin resistencias (Foucault, 1989).

En términos metodológicos, se partió de la búsqueda de un conocimiento situado,⁶ es decir, contextualizado y que busca reflejar las complejidades y especificidades de las mujeres en el Bingú, para lo cual fuimos *preguntado en el caminar* junto a ellas sobre cuestiones que nos ayudaron a comprender

⁵ Entendiendo, en síntesis, que “el territorio es un lugar definido y delimitado por y a partir de relaciones de poder” (Lopes de Souza, 1996:78).

⁶ Retomamos de Donna Haraway (1995) la idea de conocimiento situado y localizado, así como de objetividad parcial. Como explica Berkeley, se trata de “una epistemología que, frente al relativismo, no niega la posibilidad de conocimiento, aunque, frente a las prácticas esencializadoras dominantes en la cultura occidental, sí rechaza transformar la objetividad de un punto de vista, de una voz —por muy «verdadera» que esa voz pueda ser, por muy fiel que sea a la realidad encamada del hablante, será empero una sola entre muchas— en una «Verdad» válida para todos. Es una epistemología que reconoce la realidad de las experiencias de las personas y de su permeabilidad al poder, aunque también admite la especificidad de cada una, incluyendo la suya propia” (Berkeley en Haraway, 1995:15).

y estudiar la significación de sus acciones bajo la contribución zapatista del método de *caminar-preguntando* —entendido como el desprendimiento del sujeto sujetador que evita la representación usurpadora de los conocimientos de otros (Alonso & Sandoval, 2012:23)—.

Dicho método nos permitió romper con la dicotomía sujeto/objeto entorno a un *quehacer* investigador que *a priori* categoriza y conceptualiza fenómenos sociales; además, nos dio la oportunidad de impulsar la producción de encuentros y cruce de roles en el campo, partiendo de la premisa de que la investigación surge de “un contacto entre subjetividades, [lo que] implica un encuentro entre distintos sujetos y, [por tanto], una producción intersubjetiva [que evita] la intención de suplantar al otro” (Alonso & Sandoval, 2012:23).⁷ Así, basamos nuestra experiencia y práctica de campo en la idea de que todos actuamos “como sujetos de conocimiento” (Ibíd.) y de que, por tanto:

el saber se produce en muchas conversaciones y en la exposición en común de una multiplicidad de experiencias. [Huyendo] de las investigaciones que se obstinan por legitimar una teoría, [pues] las teorías se miden por su valor de uso y no por su valor de cambio en el mercado del saber/poder (Alonso & Sandoval, 2012:23).

Por otro lado, partimos de la idea de que “los roles y [lugares] que ocupa cada sexo se repiten y los hombres y las mujeres reproducen relaciones de poder ambivalentes pero establecidas” (Casados, 2003:43); de tal forma que, cuando las mujeres resisten y actúan fuera de lo establecido, de lo “normal” —usos y costumbres, moralidad, reglas comunales explícitas o implícitas, etcétera—, se convierten en “transgresoras y generan relaciones sociales y familiares que intentan penalizarlas y hacerlas volver a los «usos y costumbres»” (Casados, 2003:43).

Ahora, con la finalidad de comprender estas acciones y prácticas que se dan en lo cotidiano, y no necesariamente desde lo organizativo o en los movimientos sociales, analizaremos las resistencias y las transgresiones de las mujeres del Bingú desde los lugares asignados social e históricamente a los géneros dentro de la comunidad (Casados, 2003:43), en un contexto de feminización de los mundos rurales (Espinosa, 2011:199).

⁷ En esta misma línea, siguiendo ahora a Gisela Espinosa y Lorena Paz Paredes (2004), no se utilizaron como herramientas o técnicas metodológicas encuestas cerradas que homologasen criterios según hipótesis previamente construidas, ni conceptos impuestos *a priori*, ni tampoco se empleó sólo la entrevista semi-estructurada y/o abierta, sino también “la simple escucha y la observación silenciosa de eventos o situaciones que ocurren independientemente de los investigadores, como los encuentros campesinos, las asambleas o [las] reuniones populares; [en una palabra], la vida cotidiana de los pueblos” (Espinosa, 2004:12).

Por consiguiente, el presente trabajo se estructura en cuatro apartados. Una primera parte teórica donde se exponen y profundizan aquellas nociones que nos permiten enlazar las historias y experiencias situadas de las mujeres en el Bingú, con la conceptualización necesaria para la comprensión y el análisis desde estas mismas experiencias. En concreto, hablamos sobre el poder y las relaciones de dominación y resistencia en torno a la desigualdad de género desde lo cotidiano. En un segundo apartado, donde se expondrán y analizarán las formas de resistencia, que se ejercen en el ámbito doméstico por parte de las mujeres en el Bingú. Un tercer apartado, en el cual se reflejarán las formas de inequidad y resistencia pero en el ámbito público, en este caso, de la comunidad. Y, por último, realizaremos una serie de reflexiones finales en relación a lo expuesto en el presente estudio.

1. Dominación y resistencia: Relaciones de poder y de género desde lo cotidiano

Uno de los principales referentes teóricos del presente trabajo, proviene de las reflexiones de Foucault en torno al sujeto y el poder, cuando sugiere:

otra vía para ir más lejos hacia una nueva economía de las relaciones de poder, una vía más empírica [y] directamente relacionada con nuestra situación actual, [la cual] consiste en tomar como punto de partida las formas de *resistencia* contra las diferentes formas de poder (Foucault, 2015:5).

De esta manera, luchas cotidianas como las de las mujeres en el Bingú, nos permiten utilizar “la resistencia como un catalizador químico, de forma de traer luz a las relaciones de poder, ubicar su posición, encontrar sus puntos de aplicaciones y los métodos usados” (Foucault, 2015:5-6).⁸ Todo ello dentro de las relaciones desiguales entre hombres y mujeres que emergen de la diferencia sexual como base de una construcción simbólica, histórica, territorial y cultural del género en la comunidad, a partir de la cual se legitiman, establecen e imponen derechos y obligaciones diferentes y desiguales entre ambos géneros, en un contexto rural específico. Sin embargo, para abordar las relaciones de poder, de género y sus resistencias, debemos entender, en primer lugar, las nociones a las que hacemos referencia, por lo que las expondremos a continuación.

⁸ Y concluye el mismo Foucault: “Más que analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, consiste en analizar las relaciones de poder a través del antagonismo de estrategias” (Foucault, 2015:6).

Respecto al género, éste es concebido como una forma primordial en que las sociedades se organizan, donde se establecen jerarquías basadas en las diferencias de sexo sobre las cuales se van creando otras diferencias. En este sentido, retomamos como punto de partida la propuesta de Gayle Rubin (1997) sobre el sistema sexo/género, entendido como “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1997:37). El género es, por tanto, una construcción social, histórica, territorial y cultural, en donde cada sociedad construye un “deber ser” específico y diferenciado para hombres y mujeres. Si bien hay particularidades, en general comparten “una distribución jerárquica y desigual de los derechos, recursos y autoridad que afecta principalmente a las mujeres” (Arias, 2013:93); lo que no está dado, sino que se va constituyendo en la medida que los sujetos se relacionan a lo largo de la historia.

En relación al poder, siguiendo a Foucault (1989), entendemos que no es estático sino difuso y multiforme; que no se posee sino que se ejerce, al constituir, por medio de distintas estrategias, “modelos de acción sobre posibles acciones, las acciones de los otros” (Foucault, 2015:20). De igual modo, debemos tener en claro que:

las relaciones de poder están imbricadas en otros tipos de relación —de producción, de alianza, de familia, de sexualidad— donde juegan un papel a la vez condicionante y condicionado; [así mismo], que no existen relaciones de poder sin resistencias [y] que éstas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder (Foucault, 1989:171).

A la par, no podemos olvidar que las relaciones de poder son constructoras de verdad, es decir, que “la «verdad» está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan, [por tanto, lo que tenemos es un] «régimen» de verdad” (Foucault, 1989:171); y que, finalmente, para entender las distintas y desiguales relaciones de fuerza desde donde se ejerce el poder, es “más importante la conjunción entre relaciones de poder y estrategias de confrontación” (Foucault, 2015:20), como hacemos en este trabajo.

En cuanto a la resistencia, entendemos con Giraldo Díaz que “tanto [ésta] como el poder no existen más que en acto, como despliegue de relación de fuerzas, es decir, como lucha, como enfrentamiento, como guerra” (Giraldo, 2006:117). Dicha relación de fuerzas se da en un campo de acción específico,

pues, “por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder” (Foucault, 1990:116), entendido como una red de poder.

A su vez, los puntos de resistencia “son múltiples y están presentes en todas partes dentro de la red de poder” (Foucault, 1990:116), distribuyéndose de forma irregular; es decir, como afirma Foucault, no existe:

un lugar del Gran Rechazo –alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario–, [sino que, más bien], hay varias resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales (Foucault, 1990:116).

Ahora, en cuanto a la irregularidad de la configuración de las distintas resistencias, Foucault explica que “los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio” (Foucault, 1990:117). Cuando estos focos son llevados a lo alto por grupos o individuos de una forma definitiva —determinados tipos de comportamientos—, pueden generar grandes rupturas, particiones binarias y masivas, como las movilizaciones sociales, las demandas colectivas, la emergencia de sujetos políticos, las formas *otras* de organización comunitaria y social, etc. Asimismo, es la articulación estratégica de esos focos de resistencia lo que torna posible una revolución (Foucault, 1990:117). Sin embargo, lo más frecuente es enfrentarnos a “puntos de resistencia móviles y transitorios” (Foucault, 1990:117).

En los cursos del *Collège de France*, el mismo Foucault precisa, respecto de las resistencias, que estas son:

Insumisiones, [...] rebeliones específicas de conducta, [...] movimientos cuyo objetivo es otra conducta [...] Son además movimientos que procuran —eventualmente, en todo caso— escapar a la conducta de los otros y definir para cada uno la manera de conducirse (Foucault, 2006:225).

Así pues, podemos sintetizar que las resistencias surgen como dinamisismos dentro de un campo de relaciones de fuerzas desiguales al que llamamos red de relaciones de poder. Dicha red es un campo estratégico donde se despliega la dominación y la resistencia como lucha, enfrentamiento, guerra en un campo de batalla. La resistencia, al igual que la dominación, se sitúa en puntos, nodos o focos que se encuentran diseminados en esa red con mayor o menor densidad dependiendo el lugar y el tiempo, cuestiones que hacen variar la forma en que estos focos se visibilizan —movimientos sociales, demandas colectivas, resistencias individuales—, se articulan —revolución— o se diseminan al ser transitorios —comportamientos cotidianos—.

En todo caso, estos puntos nos llevan a entender la resistencia como la posibilidad de modificar las relaciones de poder en condiciones determinadas y bajo estrategias precisas. Mas específicamente, y en lo que se refiere al presente trabajo, aplicaremos la noción de resistencia como la rebelión específica de conducta —la *contra-conducta*— que tiene por objetivo escapar a la conducta de los otros para ejercer la conducción de la propia forma de ser y habitar un *lugar*, entendido como campo ontológico de acción y poder.

De esta forma, y partiendo, como decíamos, de que “el poder no se considera [...] una capacidad o un objeto —como algo que se pueda tener—, sino [...] una relación de fuerzas aunque muy desigual” (Haesbaert, 2012:25), entendemos que las mujeres del Bingú, siguiendo a Casados (2003), también ejercen poder y que:

no se trata de poderes pequeños, sino de aquellos que tienen lugar en una relación desigual y de coerción, por lo tanto no tienen las mismas dimensiones que el que ejercen los hombres, pero no por eso deja de ser significativo. Algunas de ellas dominan a otras y transmiten estas relaciones de poder a las siguientes generaciones (Casados, 2003:41).

En la comunidad, esta forma de ejercer poder se da principalmente en el ámbito de lo doméstico —como veremos a continuación—, el cual, aun siendo un lugar designado histórica y socialmente a las mujeres, como un ámbito de:

reclusión y confinamiento, [también lo es] de poder. En él encontramos a un grupo doméstico atravesado por una estructura jerárquica que, así como regula las relaciones entre los géneros, también delimita la relación que se establece al interior de los mismos generando estos espacios ambivalentes de sujeción y resistencia, es decir, de poder (Casados, 2003:41).

Esto nos lleva a reafirmar la noción de poder como una relación dinámica y multidireccional, es decir, que el poder no se ejerce de forma unilateral e impositiva, sino más bien como “una relación que se establece, en donde se despliegan diversos mecanismos de dominación [y] de resistencia” (Casados, 2003:41).

Por su parte, y siguiendo a la misma autora, las relaciones de poder, debido a su dinamismo, también convierten al dominado en dominante y viceversa. En este sentido, afirma Casados (2003), los hombres son productores y reproductores de un sistema que al tiempo que les permite dominar, les hace también someterse, al estar atrapados dentro la cultura fálica y estar obligados a desarrollarse solo a partir de una definición de masculinidad. Al mismo tiempo, dentro de estas relaciones de poder entre los géneros, las mujeres “también

sojuzgan al varón por medio del chantaje, la maternidad como una figura institucional, al recibir o dar afecto, la disposición sexual [y] al reproducir la relación de poderoso y dominada” (Casados, 2003:42). No obstante, y a pesar de que estas afirmaciones pueden terminar por minimizar las desigualdades de género, al deducirse que finalmente todos, tanto hombres como mujeres, somos sometidos, lo que pretendemos rescatar de la autora es la búsqueda de un análisis del poder que no se conforme solo “con la caracterización de las figuras verdugos/varones y sus víctimas/mujeres. [Por lo que] es necesario recurrir a un análisis detallado de las relaciones de poder” (Casados, 2003:42).

Ahora bien, entendiendo que no hay dominación sin resistencia,⁹ y que para comprender estas resistencias necesitamos recurrir a un análisis detallado de las relaciones de poder, vemos que la vida cotidiana se presenta como un lugar estratégico y fundamental para pensar la complejidad de las relaciones entre actores y su entorno, en tanto que:

la vida cotidiana [...] es centralmente el escenario de la re-producción social [y] está indisociablemente vinculada a lo que en un momento específico y en una cultura particular se asume como legítimo, normal, necesario para garantizar la continuidad. Por lo tanto, la vida cotidiana es histórica, es decir, no puede pensarse al margen de las estructuras que la producen y que son simultáneamente producidas —y legitimadas— por ella (Reguillo, 2000:s/p).

En esta misma línea, Giddens (1986) afirma que durante la vida cotidiana, sus mecanismos y sus lógicas de operación:

al ser rutinizadas, constriñen a los actores sociales, les impone unos límites, fijan unos márgenes y unos modos de operación, sin embargo, existe una franja de indeterminación relativa que deja espacio para la «improvisación», lo mismo para hacer frente a situaciones novedosas como para incorporar, normalizando, discursos y prácticas que penetran desde el orden social, los mundos de la vida (en: Reguillo, 2000:s/p).

En resumen, según el mismo autor:

La vida cotidiana ordinaria —en mayor o menor grado según el contexto y los azares de la personalidad individual— incluye una seguridad ontológica que expresa una autonomía de gobierno corporal dentro de rutinas predecibles (Giddens, 1986:s/p).

⁹ En términos de Foucault (1989:19): “No hay una relación de poder sin resistencia, sin escapatoria, sin huida, sin un eventual regreso. Toda relación de poder implica, pues, por lo menos virtualmente, una estrategia de lucha, sin que por ello lleguen a superponerse, a perder su especificidad y finalmente a confundirse”.

Llevando estas reflexiones al terreno del género, lo que pretendemos con este trabajo es ubicar a las mujeres en los lugares donde las normas sociales que rigen su vida se crean y recrean cotidianamente —siguiendo a Casados (2003:36)—, y, a partir de esta perspectiva crítica de género, buscamos entender cómo se vive y se resiste la desigualdad de género en un ámbito rural, donde la marginación, la migración y la desigualdad social, aunada a la discriminación étnica, es padecida tanto por hombres como por mujeres, pues ambos:

se enfrentan a la falta de recursos para poder sobrevivir, a la depresión de la economía campesina, a la migración y a la desintegración familiar. [No obstante], la manera en la que los hombres y mujeres del campo viven la marginación socio-económica y cultural, está marcada por la construcción cultural de los sexos. La relación que se establece entre ambos es inequitativa y más bien desfavorable hacia las mujeres (Casados, 2003:37).

Un ejemplo de ello, como propone la autora, es la clara demarcación entre los lugares “donde se sitúa lo femenino y lo masculino”. En concreto, es el lugar doméstico en donde las mujeres del Bingú son más identificadas y asociadas a él. “Sus actividades domésticas se sitúan en la casa, en el traspatio, el río y el molino, en donde el aprendizaje de las niñas [y los niños] se reproduce generación tras generación” (Casados, 2003:37).

Como aporte teórico-metodológico, creemos fundamental ahondar sobre las relaciones de poder y de género en estos lugares marginados no sólo por la comunidad sino también por la academia, puesto que los lugares domésticos han sido considerados en el imaginario social como intrascendentes o de menor incidencia en términos laborales, económicos y políticos —la no remuneración o la falta de reconocimiento del trabajo doméstico; la menor importancia en términos de la toma de decisiones para la comunidad, etc.—, lo que lleva a que la figura femenina, asociada a este lugar, también sea “calificada de menor e intrascendente” (Casados, 2003:37).

Por otra parte, creemos que lo más interesante del presente estudio no es sólo la reflexión de las resistencias cotidianas de las mujeres en el Bingú, sino utilizar la resistencia como un método analítico que nos permita superar la idea de la mujer-víctima. Más aún, este análisis situado de las resistencias nos permite vislumbrar las formas en las que las mujeres *otras* —mujeres de color-no occidentales-campesinas— luchan cotidianamente en lo privado y en lo público frente a las injusticias que la producción social del género articulan en sus comunidades.

Por todo ello —como ya adelantábamos—, y lejos de utilizar categorías o teorías que homogenicen a las mujeres como pasivas y víctimas de un sistema patriarcal que las oprime, subestimándolas a la dominación sin resistencia alguna, seguimos una perspectiva crítica al feminismo hegemónico-eurocéntrico (mujer blanca/burguesa) desde las contribuciones de algunas autoras del pensamiento poscolonial en Asia y decolonial en América Latina.

En este sentido, partimos de la apreciación crítica de la feminista poscolonial Chandra Mohanty (2008) respecto del feminismo eurocéntrico, cuando aborda la problemática de la homogeneización de las mujeres desde las prácticas discursivas. Es decir, su crítica se basa en la forma en cómo se toma una experiencia común, como la opresión de las mujeres, sin reconocer las diferencias culturales, de clase o la historia específica, dando “como resultado la presuposición de las mujeres como grupo ya constituido, un grupo que ha sido denominado sin poder, explotado [y] sexualmente acosado” (Mohanty, 2008:128). De esta manera, cuando se asume a las mujeres desde esa condición generalizadora, se reproduce la misma subordinación ubicándolas como víctimas incapaces de construir y cambiar por sí mismas su situación.

Dichas reflexiones se limitan a representarlas “como mujeres políticamente inmaduras que necesitan ser educadas y formadas en el carácter distintivo del feminismo occidental” (Mohanty, 2008:129). Para superar esta tendencia a homogeneizar a las mujeres, la autora propone:

un análisis cuidadoso, local y políticamente enfocado, [pues] solo a partir de este tipo de análisis diferenciado y de contexto específico [se podrán] generar estrategias políticas efectivas, [...] especificar los contextos culturales e históricos locales [...] y abordarlos desde el análisis local y contextual (Mohanty, 2008:145-148).

Por otra parte, seguimos también las aportaciones del feminismo decolonial desde María Lugones (2014), quién amplía el marco de análisis con una noción del género en términos raciales, a partir del estudio de y desde las “mujeres de color” en Estados Unidos, término que no pretende solaparse como una identidad genérica común, sino que, como estrategia política-académica, busca coalicionar a las mujeres indígenas, mestizas, negras y mulatas.

Así, este tipo de estudios emergen como crítica al feminismo hegemónico (mujer blanca/burguesa), en tanto que ignora la *interseccionalidad* de las mujeres; en palabras de la misma Lugones (2014:13): “la indiferencia hacia las violencias que el estado, el patriarcado blanco y los hombres mismos perpetúan contra las mujeres de nuestras comunidades en todo el mundo”

(Lugones, 2014:13). Cuando se refiere a la indiferencia de la violencia contra “las mujeres en nuestras comunidades”, lo que Lugones busca puntualizar y visibilizar es que ellas no han aceptado la invasión occidental-colonial pasivamente y que esa indiferencia se extiende hoy día en no reconocer ni visibilizar las transformaciones sociales profundas en las estructuras comunales que rebelan el rechazo a la imposición colonial (Ibíd.) y, añadimos, a todas las otras formas de dominación masculina dentro de sus comunidades.

En suma, lo que se pretende con este método analítico y etnográfico es reflexionar acerca de las resistencias cotidianas de las mujeres en el Bingú. Nos referimos a cómo éstas mujeres toman decisiones diarias dentro de ese “margen” de autonomía (Giddens, 1986) y las formas en que se rebelan a la dominación cotidiana, pues a partir de este análisis podemos vislumbrar las formas en que transforman sus condiciones, en tanto que las “mujeres rurales se relacionan con los hombres, viven y sobreviven y transforman las relaciones de poder” (Casados, 2003:48), dentro del hogar y la comunidad —como expondremos a continuación—, y no actúan pasivamente frente al reconocimiento de las injusticias que las atraviesan.

2. Las mujeres y el hogar: El ámbito de lo privado

Ahora, una vez conceptualizadas las relaciones de poder, el género y las resistencias desde lo cotidiano, en este apartado expondremos algunos ejemplos —los cuales, por la falta de espacio, no serán muchos— de las formas de resistencia más frecuentes que las mujeres del Bingú impulsan desde la casa y la familia o, en otros términos, desde la unidad doméstica campesina (UDC),¹⁰ en el entendido de que ésta es la base de la producción y reproducción de la cultura local y de las diversas formas de desigualdad que ésta trae consigo.

En la mayor parte de los hogares del Bingú aún existe una forma de organización tradicional al interior de la UDC, es decir, que la división sexual del trabajo y de los lugares al interior de las casas se basa en formas que

¹⁰ “Por unidad doméstica campesina, entendemos al pequeño universo constituido generalmente por un grupo familiar —nuclear o extenso— que desarrolla una actividad económica diversificada —generalmente la agricultura de granos básicos es el eje—, sobre la base de una pequeña parcela territorial. La unidad doméstica campesina genera productos para el mercado y para el autoconsumo y organiza su actividad en función de la cantidad y tipo de la fuerza de trabajo familiar de que dispone —según sexo y edad—, pese a que eventualmente contrate trabajo asalariado, así como de la cantidad de tierra y medios de producción con que cuenta. La reproducción de la unidad doméstica campesina está condicionada por factores de carácter socioeconómico, pero en su dinámica también incide la cultura y las relaciones de poder” (Espinosa, 2000:4).

podemos encontrar en la llamada *vieja ruralidad*, lo que implica que cumplen con roles que las conminan al cuidado de la familia, trayendo consigo ciertas labores como cocinar, alimentar a la familia, hacerse cargo de los enfermos en el hogar, ayudar en la milpa, entre otras actividades que tienen como condición de posibilidad, principalmente, el género, aunque no podemos olvidar, desde una perspectiva de *género interseccional* (Lugones, 2014), que también se impulsan y diferencian por la raza/etnia, cultura/religión, el nivel educativo/ocupacional, la edad y el estado civil.

De esta manera, las desigualdades devienen de múltiples formas y se manifiestan de diferentes maneras dependiendo cada hogar. No obstante, podemos encontrar, a términos generales, ciertas constantes, dentro de las que destacan: En casa, la mayor parte de las veces las mujeres no tienen la última palabra en lo que respecta a las decisiones familiares. No importando que sean, en su mayoría, las más afectadas, ellas regularmente se subsumen a las decisiones que tomen sus parejas o familiares varones con respecto a las actividades dentro y fuera del hogar. A su vez, ellas deben laborar no sólo fuera sino dentro de sus hogares diariamente; realizan tres o cuatro jornadas de trabajo a diario, pues no sólo se encargan del hogar sino que laboran afuera de su comunidad para apoyar a sus parejas con el sustento familiar, laboran en la milpa, asisten a las juntas escolares, a las faenas (forma de trabajo comunitario) y a las asambleas comunales, tejen en sus tiempos libres, hacen comida para vender y, algunas, además atienden locales al interior de su comunidad, desde un local de Internet, una tienda o una papelería, hasta la tortillería local. Esto a diferencia de los hombres, quienes, una vez llegando a casa después de finalizar su jornada laboral, esperan que la comida esté preparada y que la hijas e hijos —o aquellas personas a quienes se les encarga su cuidado—, estén bien atendidos y nos les falte nada. También, si llegan visitas, ellas son las que “deben” atenderlas; no importando si son amigos o familiares de su pareja, las mujeres son las encargadas de su recibimiento.

Este tipo de relaciones desiguales entre los géneros, como veíamos en el apartado anterior, no son simplemente reproducidas por las mujeres, sino que implican, forzosamente, procesos de resistencia cotidiana, aunque la mayor parte de las veces ellas no den cuenta de tales cuestiones.

Como ejemplos más relevantes de la lucha cotidiana de las mujeres en el Bingú, podríamos destacar las siguientes formas de resistencia: En primer lugar, nos parece de vital importancia la educación familiar. Al ser ellas las que tienen mayor peso en el educar de los hijos dentro del hogar, particularmente por la falta de presencia de los padres debido a la migración, las mujeres se

convierten en fundamentales para la producción y reproducción cultural de la comunidad. Pero, ¿de qué manera luchan por transformar las desigualdades de género a través de éste educar cotidiano de los hijos e hijas? El ejemplo que encontramos con mayor frecuencia, es el educar de manera diferente a los niños; en palabras de Juana, de 55 años:

A mí no me gusta que mis hijos traten mal a sus esposas como a mí me tocó vivirlo; por eso yo les digo que pues que no hagan esas cosas; y se los digo desde niños; por eso ahorita ya no lo hacen —o eso espero (risas)—; pues bueno, ahora ya casados no hacen lo mismo con sus mujeres como a mí me tocó sufrir con mi esposo cuando era más joven (2016).

De esta manera, las mujeres luchan de manera cotidiana por cambiar las relaciones de poder y de violencia que implican el forjamiento de la desigualdad entre los géneros dentro de sus hogares a través de la educación diaria de los niños, con lo que van cambiando, poco a poco, las múltiples relaciones de desigualdad y de poder que influyen en su devenir y que las subordinan a los hombres en la comunidad.

Otro ejemplo de resistencia que encontramos de manera frecuente y desde los roles que se les asignan social e históricamente a las mujeres del Bingú, se puede resumir en las palabras de Leonila, cuando nos decía:

A mi esposo, cuando le pido algo y no me hace caso, le sirvo la comida fría o ni la preparo y, cuando llega, me tiene que esperar a que la haga. Se molesta, pero a mí ya no me importa mucho, pues le digo que pues a mí también me enoja que no me haga caso y ya. Él ahora entiende que cuando llega y no está la comida o está fría, es porque le pedí algo y no me hizo caso (2016).

Aunque pueda observarse en este ejemplo el rol que cumplen las mujeres, es también una muestra de cómo, desde este mismo sitio asignado social e históricamente, las mujeres del Bingú resisten y luchan por tener mayor injerencia y voz desde su vida cotidiana en las decisiones familiares. Pues, al preguntarle sobre cuándo hacía esto, ella nos contestó que era cuando le pedía algo a su marido para sus hijos o para ella y que él, como veíamos, no hacía caso. Por lo que se resistía a hacerle de comer “calientito y a tiempo” (2016), como su esposo esperaba.

Otro ejemplo, es aquel que se erige en la relación entre suegras y nueras, como nos comentaba la señora Norma de 50 años:

Yo trato bien a mi nuera no sólo para no tener problemas con ella y llevar la fiesta en paz, como se dice, sino porque yo sufrí mucho al llegar a la comunidad, porque mis cuñadas y mi suegra fueron muy malas conmigo y yo no quiero que nadie sufra lo mismo que yo, que fue algo re-feo. Además, igual y con eso ella podrá tratar bien a su nuera ora que crezca mi nietecito “risas” (2016).

Con esto podemos ver otro ejemplo de cómo las mujeres luchan desde lo cotidiano por cambiar sus relaciones de desigualdad, las cuales no sólo se dan entre hombres y mujeres, sino entre las mismas mujeres, reproduciendo un patrón de dominación y de violencia que impulsa diferentes inequidades dentro del hogar.

Por último, otro ejemplo nos lo comentaba la señora Lupe, quien, al observar que su esposo no le hacía caso cuando le pedía ciertas cosas, dejó de lavarle su ropa o, cuando lo hacía, la dejaba algo húmeda, con lo que, cuando éste se la ponía por la mañana para ir a trabajar, se le llevaba medio mojada y, con el frío que hace en esta región a las cinco de la mañana, éste era “un buen escarmiento” (2016), hasta que, en palabras de la misma señora —y entre risas—, nos comentaba: “empezó a hacerme caso, porque si no, sabía que no lo iba a hacer y que se iba a llevar su ropa sucia o mojada al trabajo” (2016).

No obstante, todas estas acciones y estrategias tienen sus consecuencias, pues no hay lucha sin resistencia, lo que implica muchas veces peleas, discusiones, gritos o hasta violencia física entre las parejas. Sin embargo, la mayoría —según nos comentaban— se obstinan en llevar a cabo sus pequeñas resistencias cotidianas hasta que logran algún resultado. Éste no muchas veces es el esperado, pues en ciertas ocasiones no se logran grandes cambios, pero, como nos decía la señora María de 45 años: “por lo menos, ellos saben que no nos dejamos y que no pueden hacer lo que quieran con nosotras” (2016).

Por el otro lado, la producción de las resistencias también depende de la situación específica de cada mujer, pues hay algunas que migran de otras comunidades al casarse para vivir en casa de los padres de sus esposos, teniendo mucho menos margen para la lucha al estar rodeadas por los familiares de él, los cuales, la mayor parte de las veces, se ponen de su parte y lo defienden, ayudando en la reproducción de las desigualdades de género en los hogares del Bingú. O, por otro lado, la mayor parte de las mujeres jóvenes tienen algo de miedo por romper estas inequidades al pensar que las “pueden dejar solas con sus hijos” (2017), como nos comentaba Laura de 27 años.

3. Las mujeres y la comunidad: El ámbito de lo público

A nivel comunitario, las mujeres también padecen y reproducen múltiples formas de desigualdad y de dominación. Entre las principales, e intentando sintetizar, encontramos la siguiente: Ellas no pueden ser ciudadanas por el sólo hecho de ser mujeres, lo que les impide participar activa y directamente en la toma de decisiones comunales que afectan su vida cotidiana.

Esto sigue sucediendo a pesar de que, en la actualidad, ellas son mayoría dentro de las asambleas, sin embargo, al ser sólo “suplentes” no pueden tener una injerencia directa en la toma de decisiones. Sólo están ahí para votar lo que sus familiares o parejas les digan que voten, sin tener derecho a levantar la voz. En palabras de Pedro, uno de los jefes de equipo en los cuales se divide la comunidad para facilitar el trabajo y la discusión de sus asuntos internos, ellas “no deben” participar porque:

pueden tener problemas con los ciudadanos a los cuales suplen; [...] muchas veces, cuando estos regresan, no están de acuerdo con las decisiones tomadas por su suplente, lo que trae problemas no sólo entre ellos sino también a nosotros como equipo (2015).

Así mismo, y a pesar de esto, en conjunto con sus múltiples tareas ellas deben suplir a sus parejas o familiares no sólo en dichas asambleas locales sino también en las faenas, es decir, en los trabajos colectivos para el desarrollo, cuidado o mantenimiento de la comunidad. Lo que implica mayor trabajo, pero no una mayor participación en la toma de decisiones comunales o un mayor reconocimiento. En este sentido, Gisela Espinosa (2011:454) afirma que:

el actual proceso de feminización de la vida rural no necesariamente trae mayor igualdad de género, pues ocurre en un contexto crítico que obliga a las mujeres a trabajar más, pero no implica mejores retribuciones, reconocimiento o equidad en la toma de decisiones.

Este sencillo ejemplo nos permite observar alguna de las maneras en que las desigualdades entre los géneros se reproducen no sólo al interior del hogar sino a nivel comunitario. Ahora, y ante esta situación, ¿cómo resisten las mujeres o luchan para la transformación de estas condiciones?

Una de las formas de lucha más importante, pero con fuertes consecuencias, es la incidencia directa participando durante las asambleas. Es relevante porque levantan su voz y son escuchadas por los demás miembros de la comunidad. Pero, la mayor parte de las veces, esto les trae más problemas con sus vecinos que satisfacciones personales, pues las mujeres que se atreven a hablar en las asambleas son calladas con una silbatina, como mencionaba Petra de 43 años:

No hablamos porque es buscarnos problemas, pero no sólo con los hombres sino sobre todo con las mujeres. Además, cuando hablamos en las asambleas nos chiflan hasta que nos callamos y nos sentamos, y sólo hay una o dos señoras que no les importa y alzan la voz, pero yo no, a mí no me gusta buscarme problemas (2016).

Otra forma de resistencia importante es a través de la presión a sus esposos o familiares que asisten a las asambleas para que defiendan a las mujeres, pues, en caso de no hacerles caso, ellas se molestan y utilizan en el hogar alguna de las resistencias ya señaladas, desde la comida fría hasta la ropa húmeda, para que las escuchen y participen durante las asambleas en favor de las mujeres. Como ejemplo, encontramos lo que nos comentaba Adelfa de 48 años:

Yo le digo a mi esposo que cuando escuche hablar de las mujeres, por lo menos de las madres solteras, pero casi siempre de todas las mujeres, que opine para que las defienda por si les quieren dejar más trabajo. Pues imagínense, es injusto que además de trabajar y cuidar a sus hijos tengan que hacer las mismas cosas que los hombres en la comunidad (2016).

Y, en seguida, le preguntamos qué pasaba si su marido no le hacía caso, a lo que respondió que “le dejaba la comida fría” (2016). Después, le preguntamos si ella tenía alguna propuesta para transformar esta situación, a lo que contestó:

Sí, yo digo que no deberían de hacer lo mismo. Digo, que tenga los mismos derechos pero no los mismos trabajos, porque ellas ya de por sí tienen muchas cosas que hacer en casa para que lleguen y hagan cosas para la comunidad (2016).

Estos comentarios implican no sólo resistencia sino propuestas de las mismas mujeres para la resolución de sus conflictos a nivel comunitario, que se podrían analizar a fondo y comprender de mejor manera siguiendo a Arturo Escobar (2005), cuando sugiere buscar y fomentar la *igualdad desde la diferencia*, lo cual se podría empezar a traducir de manera práctica en el Bingú como igualdad de derechos, en este caso para las madres solteras en referencia a los hombres, pero con diferentes responsabilidades comunitarias, pues actualmente se reconoce la igualdad entre hombres y entre estos y las madres solteras dentro de la organización comunitaria «formal», es decir, durante las asambleas comunitarias y en los equipos de trabajo, siempre y cuando ellas se igualen a los hombres, es decir, se «conviertan» en «ciudadanos», figura política pensada y hecha por y para los hombres, con lo que no se respeta su diferencia como madres solteras, «convirtiéndolas» en un ciudadano más, llevándolas a la «asimilación» y, con ella, a la legitimación de las relaciones de dominación, en lugar de fomentar la afirmación de su diferencia, la cual se ve ocultada bajo el mote de «ciudadano en general».

En síntesis, como menciona Escobar (2005:123), “esta igualdad sólo [se obtiene] al precio de su conversión”, es decir, de su transformación y no de su reconocimiento como «*legítimas otras*» y «*diferentes*» de los hombres, de otras mujeres y con múltiples diferencias entre ellas; por lo que la propuesta es resaltar la diversidad de las mujeres en el Bingú —sus situaciones específicas, sus sentires y utopías particulares, etcétera— para, desde ahí y retomando tales diferencias como complementariedades más que sólo como divergencias, ir buscando poco a poco y a través de distintas estrategias la igualdad entre los géneros a nivel comunitario y familiar.

Conclusiones

A partir de la realización de este estudio, pudimos observar que la resistencia de las mujeres en el mundo rural no sólo se da si están organizadas en colectivo, sino que se impulsa desde su cotidianeidad a través de prácticas que pueden parecer simples o sencillas pero que implican una lucha constante por transformar poco a poco su situación y las múltiples desigualdades de género que sufren tanto en el hogar como a nivel comunitario.

No obstante, para poder comprender éstas dinámicas se debe caminar, dialogar y vivir a diario las múltiples relaciones de poder y dominación que se forjan de manera cotidiana entre los géneros al interior del Bingú. Trabajo que sólo se logra con la convivencia, el acompañamiento y el habitar en la comunidad, pues, como las mujeres no están organizadas colectivamente, las diversas resistencias se difuminan en un mar de múltiples relaciones de poder que parecen ocultar las diferentes maneras en que las mujeres construyen y transforman su mundo desde los lugares y roles social e históricamente asignados no sólo por su género, sino por su raza/etnia, cultura/religión, el nivel educativo/ocupacional, la edad y su estado civil.

Por último, cabe destacar que este tipo de estudios son necesarios para poder entender su complejidad y así transformar las diversas relaciones de poder que se fomentan en los territorios a lo largo y ancho de nuestro país, ya que nos permiten ir más allá de aquellos puntos de vista que se sujetan al determinismo, para comprenderlas en su complejidad, cómo resisten y luchan por transformar su situación desde lo cotidiano.

Permitiéndonos, con ello, observar y reflexionar sobre las diferentes estrategias que utilizan sin tener que estar organizadas forzosamente para luchar de manera colectiva contra las desigualdades de género que sufren a diario tanto en el hogar como en la comunidad.

Por lo que este pequeño estudio puede ser un ejemplo de cómo rescatar no sólo la agencia sino la lucha de uno de los actores más importantes en el desarrollo de la vida rural en nuestro país, particularmente en aquellas comunidades que, como el Bingú, están envueltas en un agudo proceso de feminización. En estos casos, la lucha de las mujeres es más silenciosa pero con cierto grado de efectividad, el cual puede ser mucho mayor si estuvieran organizadas alrededor de éstas cuestiones, trabajo que aún está pendiente pero que ya se ha empezado a realizar con algunas de ellas a través de pláticas y/o talleres. Finalmente, pudimos observar que no sólo luchan de manera cotidiana sino que también tienen propuestas de acción o estrategias diversas para la transformación de su situación actual, las cuales se basan en resaltar sus diferencias a través de las resistencias diarias, desde las que buscan la igualdad con los varones de la comunidad.

Bibliografía

- Alonso, J. & Sandoval, R., (2012). *Sujeto social y antropología. Despliegue de subjetividad como realidad y conocimiento*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigación Social.
- Arias, Patricia, (2013). “Migración, economía campesina y ciclo de desarrollo doméstico. Discusiones y estudios recientes”. *Estudios Demográficos y Urbanos*, núm. 28(1), 10-35.
- Casados G., Estela, (2003). *Crecer como mujeres. Ciudadanía rural en Veracruz*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad de Xochimilco.
- Escobar, Arturo, (2005). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Colombia: Universidad del Cauca.
- Escobar, Arturo, (2007). *La invención del tercer mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Venezuela: Fundación editorial el perro y la rana.
- Espinosa, Gisela, (2000). “Mujeres campesinas en el umbral del nuevo siglo”, *Cuadernos Agrarios*, núm. 20, 1-19.
- Espinosa, Gisela, (2004). *Metodología Participativa para el Diagnóstico Socioeconómico de Regiones Rurales*. México: UAM.
- Espinosa, Gisela, (2011). “Feminización de lo rural y políticas públicas. Nuevas ruralidades y viejas políticas”. *La UAM ante la sucesión presidencial. Propuestas de política económica y social para el nuevo gobierno*

- (pp. 449-475). México: Departamento de Producción Económica, UAM Xochimilco.
- Espinosa, Gisela, (2013). “Mujeres indígenas por una vida sin violencia en la Costa Chica de Guerrero”. *El sur-sureste mexicano: crisis y retos* (pp. 191-242). México: CESOP, Juan Pablos.
- Foucault, Michel, (1989). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michel (1990). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio y población. Cuadernos en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel, (2015). *El sujeto y el poder*: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS (En línea), disponible en: <http://terceridad.net/wordpress/wp-content/uploads/2011/10/Foucault-M.-El-sujeto-y-el-poder.pdf> (Consultado el día 15 de Enero del 2015).
- Giddens, Anthony (2013). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrortu.
- Giraldo Díaz, Reinaldo (2006). “Poder y resistencia en Michel Foucault”. *Tabula Rasa*, núm. 4, 103-122.
- Haesbaert, Rogério (2013). “Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad”. *Cultura y representaciones sociales*, núm. 15, 9- 42.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Editorial Cátedra.
- La Barbera, C. (2010). “Género y diversidad entre mujeres”. *Cuadernos Kore*, núm. 1(2), 50-85.
- Long, Norman (2001). “La construcción de un marco conceptual e interpretativo”. *Sociología del Desarrollo: una perspectiva orientada al actor* (pp. 94-154). México: CIESAS y el Colegio de San Luis.
- Lopes de Souza, Marcelo José (1996). “O território: Sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento”. *Revista Brasileira de Geografia*, núm. 51, 1-45.
- Lugones, María (2014). “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial”. En Walter, Mignolo (comp.). *Género y descolonialidad* (pp 13-42). Buenos Aires, Argentina: Editorial Del Signo.

- Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.
- Mohanty, Chandra (2008). “Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discursos coloniales”. En Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 117-164). Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Reguillo, Rossana (2000). “La clandestina centralidad de la vida cotidiana”. En Alicia Lindon (coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad* (pp. 77-94). México: El Colegio Mexiquense-Anthropos, UNAM.
- Rubin, Gayle (1997). “El tráfico de mujeres: Notas sobre la «economía política» del sexo”. En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 35-96). México: PUEG-UNAM, Miguel Ángel Porrúa.

Tercera Sección

Luchas por la Vida

El proceso de lucha anti minería en Capulálpam de Méndez, Oaxaca

JAVIER LUGO

DANIELA CARRASCO¹

Resumen

Capulálpam de Méndez es una comunidad localizada en la Sierra Juárez de Oaxaca que ha llevado a cuestras una historia conflictiva. En los albores del siglo XXI, la comunidad emprendió una lucha frontal contra los proyectos de exploración y explotación minera existentes dentro de su territorio comunal. El enérgico “no a la mina, sí a la vida” manifestado en Capulálpam de Méndez, no es producto de un conflicto reducido en el tiempo y el espacio. Partiendo de una mirada *retrospectiva relacional*, que implica situarse en el presente etnográfico e ir desenvolviendo la trama del mismo hacia el pasado, es visible que la lucha contra la minería en el territorio capulalpense guarda una estrecha relación con otras luchas. Dentro de los resultados que podemos observar en Capulálpam encontramos que el conflicto por minería de principios de siglo XXI, se encuentra en estrecha relación con las estrategias organizativas de lucha contra conflictos forestales vividos en la región en los años ochenta del siglo XX, así como la migración de jóvenes de la comunidad en distintos periodos. Esto nos permite pensar los conflictos por minería en la actualidad como procesos amplios que se explican a partir de la matriz histórica de poder

¹ Doctorantes del Posgrado Integral en Ciencias Sociales con Especialidad en Estudios Rurales de El Colegio de Michoacán. Correos electrónicos: lugo.javier@hotmail.com y d.carrasco01@gmail.com

que acompaña las relaciones sociales en las comunidades donde se desarrollan tales conflictos. En este orden de ideas, el presente artículo intenta mostrar cómo el conflicto minero en Capulálpam de Méndez es parte de un proceso más amplio de lucha por la vida.

Introducción

En Capulálpam de Méndez, a sólo 75 kilómetros en dirección noreste de la capital del estado de Oaxaca, se encuentra una de las minas más importantes de la entidad, no solo por el nivel de producción que tuvo en periodos pasados, sino por ser una de las más antiguas y recientemente foco de atención por los conflictos relacionados con su operación, se trata de la mina Natividad.

En noviembre de 2014, el paraje conocido como “La Y”, localizado dentro del territorio comunal de Capulálpam a escasos kilómetros de la población, fue sede de un importante evento. Las autoridades comunales habían convocado a pobladores y visitantes en general a un recorrido cuyo destino final era el mencionado paraje. El motivo de dicho evento era realizar, por primera vez, una manifestación simbólica para reafirmar la posición anti minería que la comunidad mantenía desde años atrás. Bajo el lema “no a la mina, sí a la vida”, un nutrido grupo de personas se congregó en las inmediaciones del pueblo para dar marcha al recorrido. El evento fue sumamente interesante. Los actores principales en esta manifestación fueron los niños y ancianos capulalpenses, además de las autoridades y líderes comunitarios.

Después de una caminata corta por el bosque los participantes arribaron a “La Y”, un lugar importante en la vida de los habitantes locales, pues es el punto de convergencia de los arroyos Pelado y Lagunilla que forman el río abastecedor de agua potable a la población y cuyo nombre es homónimo al del paraje. Una vez ahí, los ancianos vestidos de blanco colocaron en la tierra una ofrenda de semillas, frutos y pan, en agradecimiento de los alimentos que la tierra brinda a la población; alrededor de la ofrenda pusieron flores y veladoras para después ellos mismos situarse en círculo y llevar a cabo una serie de rezos. El bosque, el río y la tierra, fueron testigos y destinatarios de tan peculiar ritual.

Después de la participación de los ancianos, las autoridades locales y algunos líderes comunitarios pronunciaron mensajes cuya intención era crear conciencia entre los asistentes, principalmente los niños, sobre la importancia de manifestarse en contra de la actividad minera, por ser ésta devastadora

del ambiente. Finalmente, y antes de partir de vuelta, los ancianos dejaron una cruz clavada a orilla del río como símbolo de que el lugar se encontraba protegido ¿de qué o quién?

El objetivo de este artículo es dar cuenta de la lucha anti minería que ha seguido Capulálpam de Méndez como un proceso amplio de lucha por la vida que se ha extendido desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad.

La comprensión de este proceso de lucha y la construcción de los datos se realizó a través de una mirada retrospectiva relacional, que implica partir del presente etnográfico e ir explorando los vínculos más significativos con el pasado señalados por los propios actores. De esta forma se puede dar cuenta de coyunturas o desfases que influyeron en el devenir de situaciones actuales, pero no sólo en términos de un pasado registrado, sino de una memoria viva que entra en el juego político del presente.

Situamos el análisis en el campo de la ecología política. Una ecología política que no sólo se preocupa por los conflictos de distribución ecológica; sino, principalmente, por el problema de la apropiación de la naturaleza en el contexto de relaciones de poder históricamente construidas.

En este sentido, en el apartado que sigue esta introducción presentamos el contexto de la minería en Oaxaca para tener una primera mirada de la situación general que se vive en el estado y situar la importancia de las luchas anti minería recientes. Seguido de ello, abordamos el proceso de lucha anti minería en Capulálpam de Méndez en retrospectiva. Finalmente presentamos una reflexión final sobre el estudio de conflictos por minería, y particularmente el que nos ocupa.

1. La minería en el contexto capitalista neoliberal

La minería en México representa una actividad que ha sido relevante a lo largo de la historia nacional. Desde la Colonia hasta nuestros días, esta actividad ha representado, además de una forma de promoción del “desarrollo” económico, una vía de re configuraciones socioespaciales con implicaciones en el plano político, cultural y ambiental.

A lo largo del siglo XX la minería mexicana se ha caracterizado por ser sumamente fluctuante tanto en términos de producción, como en relación a las distintas políticas públicas aplicadas al sector (Burnes, 2006). Pero es a partir de la década de los años noventa que se observa un cambio impresionante en

el sector en términos cualitativos y cuantitativos. Machado (2011:161), por ejemplo, registra que mientras en el mundo hubo un crecimiento de 90% a nivel mundial con relación a la inversión en minería, en América Latina el incremento fue de 400%, siendo México uno de los principales destinos de dichas inversiones.

En el caso mexicano, este exuberante cambio está estrechamente relacionado a una serie de reformas estructurales que se habían venido fraguando desde el último tercio del siglo XX con miras a integrar la economía nacional al modelo neoliberal. En opinión de Rappo et al. (2014: 224), se trata de “una nueva expansión minera asociada a los procesos de liberalización y apertura que desde los ochenta inauguró una nueva modalidad de acumulación de capital”.

A decir de Tetreault (2014: 105-106), las reformas liberales en el sector minero mexicano se aplicaron en tres etapas: la primera durante el sexenio de Miguel de la Madrid (1982-1988) cuando el gobierno federal implementó diversos incentivos fiscales a la inversión privada; la segunda, durante la primera mitad del sexenio de Carlos Salinas (1986-1994), quien generó una ola de privatizaciones de las empresas mineras nacionales; y la tercera, a partir de 1992 con diversas reformas legislativas que beneficiaban a las compañías mineras extranjeras.

Como han señalado diversos autores (Burnes, 2006: 251-256; Delgado, 2010: 22-23) esta última etapa resulta importante, ya que las reformas legislativas han implicado que las empresas gocen de un margen de maniobra excepcional para realizar explotaciones minerales bajo modelos de alta productividad y riesgo ambiental. De las reformas destacan las realizadas al artículo 27 constitucional en 1992, que hicieron posible la venta, la renta y la adquisición de dominio pleno de tierras de propiedad social; y las referidas a la Ley Minera de 1993, que brindaron prioridad a la actividad minera sobre cualquier otra forma de uso del suelo.

Este es el contexto en el que las empresas mineras, particularmente de capital extranjero, han venido implementando sus proyectos de explotación en distintos puntos del país, lo que de acuerdo con Rappo et al. (2014: 29) al mismo tiempo que es evidente un despunte de la minería, también lo es la emergencia de nuevos conflictos territoriales. Dichos conflictos atienden a un contexto en el que las políticas públicas nacionales, relacionadas con el aprovechamiento de recursos naturales, están cada vez más orientadas a un proyecto de “desarrollo” centrado en la promoción de inversiones extranjeras bajo el paradigma del neoextractivismo.

El extractivismo es una práctica que, si bien se desarrolló durante la Colonia, es desde principios del siglo XX cuando toma un papel importante en la estructura socio productiva latinoamericana impulsada por los propios Estados (Frechero, 2013: 50). Durante gran parte del siglo XX esta práctica estuvo asociada en su mayoría a proyectos de explotación minera y de hidrocarburos, y fue a finales del mismo siglo que en muchos países latinoamericanos se exacerbó dicha práctica debido a los cambios estructurales en las economías nacionales orientadas hacia el capitalismo neoliberal.

Este es el contexto en el que se desarrollan los proyectos de minería metalífera en Oaxaca y las luchas de las comunidades afectadas por los mismos. En diversas regiones de este estado, la minería tiene una tradición añeja. Durante el Porfiriato, la minería se presentó en el ámbito estatal como uno de los pilares de la política económica capitalista con la que se pretendía lograr el “desarrollo y modernización” de Oaxaca. Las principales zonas mineras del estado desde la Colonia y hasta el Porfiriato se ubicaron en los actuales distritos de Ocotlán, Tlacolula e Ixtlán, con centros mineros que contribuían de manera importante a la economía regional, aun cuando el nivel de producción no se podía comparar con las grandes explotaciones mineras de otras regiones del país (Chassen y Martínez, 1986: 294).

Los distritos mencionados anteriormente siguen figurando como las principales zonas mineras del estado en la actualidad y al mismo tiempo son los distritos donde se han registrado importantes manifestaciones de lucha anti minería. A pesar de que en Oaxaca sólo existen dos proyectos de minería metalífera en fase de producción,² hay una importante cantidad de proyectos en fase de exploración, de manera que los conflictos por minería en el estado no sólo se hacen evidentes por las afectaciones producto de la actividad minera, sino también por la amenaza de dichas afectaciones.

Otro elemento a destacar es el predominio de la inversión canadiense en los proyectos mineros en México y Oaxaca. De esta situación, Gutiérrez (2016, 242-244) destaca dos aspectos importantes: primero, que las mineras canadienses en la mayoría de los casos se han establecido en sitios que en el pasado fueron abandonados o suspendieron su actividad y que ahora con los nuevos métodos de extracción mineral (como el de tajo a cielo abierto), estos proyectos son rentables nuevamente; y segundo, que muchas de esas mineras canadienses operan como compañías *junior*, lo que implica que no pretenden hacer crecer sus proyectos más que lo suficiente para cotizar en la Bolsa de Valores de Toronto y ser vendidos a empresas más grandes.

² Los proyectos que actualmente se encuentran en fase de producción son: “San José” de la canadiense *Fortuna Silver Mines*, en San José del Progreso; y “El Águila” de la canadiense *Gold Resources Corporation*, en San Pedro Totolápan.

A decir de Arispe (2016), las mineras *junior* son compañías enfocadas a proyectos de inversión con capital de riesgo alto, pero que pueden resultar rentables en el futuro, que se concentran en la etapa de exploración y, de forma muy limitada, en la producción. Estas compañías se mueven en el plano de la especulación en las bolsas de valores, ya que su objetivo primordial es lograr hacer un proyecto atractivo para que una empresa más grande con suficiente capital pueda desarrollar las etapas de producción minera. En opinión de Gutiérrez (2016: 254), el incremento de empresas *junior* en México representa, en el mediano plazo, una bomba de tiempo para el gobierno federal, ya que estas empresas son conocidas internacionalmente por sus constantes violaciones a los estándares ambientales, así como sus prácticas de corrupción e infracción de derechos humanos y laborales. Estas maneras de operar, en definitiva, forman parte de las causas que explican la emergencia de conflictos por minería.

Tal como comenta Gutiérrez (2016: 262), el extractivismo contemporáneo ha dado lugar a nuevos actores y ha modificado cómo se desenvuelve la minería en México, particularmente con apego a la forma en que se presentan los conflictos entre corporaciones mineras, gobiernos y comunidades.

Ante la imposición de un modelo neoextractivista a través de políticas públicas y programas sectoriales, legislaciones *ad hoc*, concesiones fiscales, entre otros instrumentos, que benefician a las grandes transnacionales en detrimento de las poblaciones locales, han surgido nuevos movimientos sociales que se articulan en amplias redes de colaboración política, técnica e incluso económica con el objetivo de hacer frente a proyectos extractivistas. Estos movimientos sociales plantean sistemas de valores distintos y otras lógicas de apropiación del espacio, ya sea en el plano simbólico o material.

La importancia de estos movimientos, particularmente aquellos emergidos a raíz de conflictos socioambientales vinculados a proyectos extractivos, radica, más que en la disipación de la nebulosa cortina que esconde los impactos negativos de un modelo capitalista rapaz, en la propuesta de alternativas al desarrollo vinculadas a procesos amplios de lucha por la vida, tal como ilustra el caso de Capulálpam de Méndez, Oaxaca.

2. La lucha anti minería en Capulálpam de Méndez en retrospectiva

Capulálpam de Méndez es una comunidad indígena zapoteca enclavada en la Sierra Juárez de Oaxaca. En esta región se desarrollaba la minería desde la

Colonia y fue precisamente en el territorio capulalpense que existieron varias minas y haciendas de beneficio importantes, una de ellas fue la mina Natividad, que data de finales del siglo XIX (Sigüenza, 1996: 54).

En los alrededores de la mina Natividad se comenzaron a asentar grupos de personas que provenían de otras comunidades de la región motivadas por el trabajo en la minería. Esto dio paso a la conformación de un núcleo de población llamado Natividad. Para 1939 Natividad se convirtió en municipio libre, lo que produjo tensiones con los habitantes de Capulálpam, pues el nuevo municipio se encontraba en sus tierras comunales (Lugo, 2014).

Entre 1940 y 1970, esta mina tuvo uno de los principales auges de su historia, generando cambios importantes en las dinámicas socioespaciales a nivel regional. A partir de la década de los años setenta del siglo XX, la actividad minera en Natividad decayó y finalmente en 2006, debido a una fuerte movilización de grupos de comuneros capulalpenses, la mina fue clausurada temporalmente. El argumento de la movilización fue la devastación ambiental que la minera había dejado en Capulálpam, ya que los túneles se extendían por su territorio comunal provocando pérdida de manantiales.

Actualmente la mina es propiedad de la empresa canadiense *Continnum Resources Ltd.*, y sólo realiza trabajos de mantenimiento, aunque hay intenciones de reactivar la producción, lo que junto a nuevos intereses de explotación a cielo abierto, ha originado un conflicto latente.

Al preguntar a algunos capulalpenses sobre el ritual en “La Y”, llevado a cabo en noviembre de 2014, éstos hacen referencia inmediata al conflicto minero vivido años antes en la comunidad contra la empresa Natividad, localizada en el vecino municipio del mismo nombre, pero que abarca tierras comunales reconocidas a Capulálpam.

Aquino-Centeno (2009) ha documentado ampliamente el conflicto minero en Capulálpam de Méndez. El autor menciona que desde 2004, los comuneros de Capulálpam habían presentado quejas ante el gobierno federal por las afectaciones que la minera Natividad hacía a las fuentes de agua locales. Durante el año 2005 las autoridades agrarias y municipales de Capulálpam interpusieron diversos recursos legales ante instancias como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA), denunciando dichas afectaciones; pero debido al desinterés de las autoridades, tanto estatales como federales, por la situación, diversos grupos de comuneros decidieron emprender una lucha frontal en el plano político contra la empresa minera.

A decir de Nétzar Arreortúa:

Fue el cinco o 15 de julio de 2005, algo así, donde la asamblea como a las 11 de la noche dijo «ya basta, si las autoridades no nos hacen caso, lo que plantea Capulálpam, vámonos a tomar carreteras, vamos a cerrar accesos, no hay de otra» [...] esa noche, como a las 11 se acuerda que nos íbamos a cerrar nuestro acceso de la carretera 175 Oaxaca-Tuxtpec en el tramo El Monumento y el acceso del Istmo de Tehuantepec a Oaxaca, esos dos nada más íbamos a bloquear, nadie pasaba (Entrevista 2014).

La protesta social en Oaxaca y la manifestación en medios de comunicación sobre los impactos que la minería estaba dejando en Capulálpam, tuvo como consecuencia principal que en el año 2006 la minera fuera clausurada temporalmente por las autoridades federales. Con ello no se solucionó el problema, puesto que sigue latente la intención de reactivar la producción minera.

Pero este no es el único riesgo latente, ya desde los años noventa habían surgido inquietudes de algunos comuneros en torno a proyectos de explotación a cielo abierto en la parte norte del territorio comunal. Entre 1993 y 1994 las empresas Asarco y Santa Regina, realizaron exploraciones en Capulálpam para localizar nuevas vetas de oro y plata (Fuente y Barkin, 2013: 136-137), lo que se llevó a cabo, aparentemente, sin previa consulta a la comunidad y por encargo de la empresa Natividad.

Mario Cosmes (entrevista, 2014) comenta que en 1995 llegaron algunos ingenieros a plantear un proyecto minero para Capulálpam que implicaba una explotación a cielo abierto con lo que se pondrían en riesgo las fuentes abastecedoras de agua potable a la población. De manera que en asambleas comunitarias se acordó no permitir la realización de tales proyectos. Sin embargo, las mineras han persistido en tal emprendimiento. En el año 2002 llegó a Capulálpam la empresa canadiense *Continuum Resources Ltd.*, a la cual el gobierno federal había otorgado una concesión de más de 54 mil hectáreas para realizar trabajos de prospección minera en la región (Fuente y Barkin, 2013: 137). Dicha empresa, que además figuraba como la principal inversionista de la minera Natividad, insistió en que el proyecto a cielo abierto en el norte de Capulálpam se llevara a cabo, pero para entonces la mayoría de la población ya tenía cierta conciencia de que la minería no era una opción de desarrollo ¿cómo se logró esto?

El punto más álgido del conflicto minero fue justamente la protesta social en Oaxaca y las consecuencias que de ella derivaron. Sin embargo, la lucha

anti minería que desarrolló la comunidad de Capulálpam se proyecta en otros procesos que se habían experimentado en la región y en la comunidad a lo largo del siglo XX y que produjeron las condiciones para que en el año 2006 fuera frenada la actividad minera en Natividad y se consolidara una posición anti minería. Interesa para el caso de este artículo, abordar dos factores que se hicieron presentes durante la segunda mitad del siglo XX y que nos permite comprender la postura anti minería en Capulálpam como un proceso más amplio. Estos factores son: el conflicto por la recuperación del bosque a principios de los años ochenta y el proceso social migratorio en los años sesenta.

2.1 De la explotación forestal industrial a gestión comunitaria

En Capulálpam, la dependencia económica que se tenía de la minería disminuyó cuando la comunidad retomó el control de sus bosques en la década de los años ochenta. Esto es particularmente importante, pues el control forestal no solo fue el punto de partida para el fortalecimiento económico de Capulálpam a través de emprendimientos comunitarios; sino que el proceso de lucha por el bosque fue la vía principal de vinculación en redes de colaboración política y económica con diversos actores externos y, además, el medio por el que se adoptó una ideología orientada a la conservación ambiental.

En 1956 el Estado impulsó la creación de una Unidad Industrial de Explotación Forestal (UIEF) para explotar los bosques de Capulálpam y otras comunidades de la región. La concesión de esta UIEF fue otorgada a Fábricas de Papel Tuxtepec (FAPATUX), una empresa privada que luego pasó a manos del Estado, quien por 25 años explotó los bosques para la elaboración de celulosa. La llegada de FAPATUX a los bosques de Capulálpam representó una de las transformaciones más importantes del espacio local, pues modificó el mapa de actores regionales y las visiones que se tenían en torno a los recursos naturales.

El cambio de técnicas y tecnologías de trabajo incorporados por la papelera para la explotación forestal se reflejó no sólo en el aspecto material visible (una devastación más acelerada, creación de caminos y mayor movimiento en el poblado); sino también en el plano simbólico, pues representaba una nueva forma de relación del maderero tradicional con el bosque, al dejar de lado las técnicas artesanales de tala y labrado de madera.

El interés de la papelera se centraba básicamente en extraer la materia prima forestal bajo esquemas de alta productividad, por lo que sus prácticas eran devastadoras para el medio ambiente y por tanto negociadas de forma

poco clara. Eustaquio Martínez (entrevista, 2015), un líder comunitario de Capulálpam, considera que la empresa no cumplió con los beneficios que ofrecía a las comunidades, no aportó empleo ni abundantes ingresos a los habitantes locales como se dijo, la carretera que conectaba Ixtlán con Tuxtepec no se construyó con la finalidad de conectar a las comunidades sino para acceder a las zonas forestales más ricas, tampoco generó otras obras de infraestructura social.

Iniciada la década de los años ochenta, las comunidades afectadas por la concesión forestal se enteraron de los planes del gobierno federal para renovar dicha concesión por otros 25 años. Con la finalidad de establecer un mecanismo de defensa contra los planes del gobierno federal y las formas de operar de la papelería, en 1980 se conformó la Organización para la Defensa de los Recursos Naturales de la Sierra Juárez (ODRENASIJ). Una vez realizada la renovación de la concesión forestal en 1982, las comunidades, a través de la ODRENASIJ, actuaron en el plano jurídico mediante amparos para revocarla. Así en 1983 las cortes fallaron a favor de las comunidades, lo que dio por terminado el esquema de concesiones forestales en la región (Chapela, 2007: 126-129). La lucha por la recuperación del bosque en Capulálpam a través de la ODRENASIJ fue sumamente relevante, pues los mecanismos que se activaron plantearon nuevas lógicas de organización política como la conformación de redes de colaboración intercomunitarias, la participación de Organizaciones No Gubernamentales (ONG's) y la vinculación con activistas y académicos, entre otras. Pero además obligó a los habitantes a organizar su propia forma de aprovechamiento forestal.

A decir de Mathews (2009: 84), la explotación de FAPATUX en la Sierra Juárez, también propició que los serranos aprendieran las técnicas de la tala industrial y tuvieran cierto dominio de equipo especializado, lo que de alguna manera permitió que las comunidades incursionaran en la gestión forestal. Esta gestión, para el caso de Capulálpam, se inició con la conformación de la Unidad Económica Especializada de Aprovechamiento Forestal San Mateo en 1984, que mediante el esquema de empresa comunitaria se hizo cargo de las actividades forestales a nivel local.

El proceso de lucha por la recuperación del bosque en la Sierra Juárez, particularmente en Capulálpam, así como la consolidación de las unidades de aprovechamiento forestal, requirió tiempo. Para ello fue de suma utilidad las redes de colaboración que los actores locales tejían con actores externos, pero además, y muy importante, la participación de un nutrido grupo de

jóvenes que, durante la década de los años sesenta y setenta, había migrado a la ciudad de Oaxaca y México en busca de mejores empleos o para realizar estudios profesionales.

Benjamín Luna (entrevista, 2015) comenta que fueron estos jóvenes, y no precisamente FAPATUX, los que generaron el conocimiento técnico para el manejo forestal comunitario, pues luego de haber migrado para realizar estudios profesionales como ingenieros forestales, agrónomos o biólogos, volvieron para aplicar su aprendizaje en los proyectos forestales locales.

La influencia que tuvo la migración de jóvenes no solo quedó en la participación de éstos en las actividades económicas comunitarias, también tuvo repercusiones importantes en el plano político local, pues fueron algunos de esos nuevos profesionistas quienes después encabezaron las movilizaciones contra la minería.

2.2 El proceso social migratorio desde Capulálpam de Méndez

La llegada de FAPATUX a Capulálpam y la consolidación del aprovechamiento forestal, se dio en un contexto en el que la minera Natividad atravesaba una crisis productiva, de manera que esta actividad se encontraba en declive. Para los años setenta era el aprovechamiento forestal, y no la minería, la principal actividad económica de la región. El declive de la minería no solo se reflejaba en el plano económico-productivo, sino también en el simbólico-afectivo, pues para muchas familias que habían padecido los estragos sociales de la minería durante muchos años, ésta actividad no era una buena opción de vida.

La situación se reflejó en un proceso social migratorio que iniciaron algunas familias en los años sesenta y que estaba relacionado directamente con la búsqueda de mejores condiciones de vida. Los obreros de mina que trabajaban al interior de los túneles como perforistas, ademadores, bomberos, etc., veían constantemente los estragos que el trabajo dejaba en sus compañeros, muchos de los cuales morían “en el hoyo” y muchos otros quedaban incapacitados por enfermedades como la silicosis o accidentes laborales. Estas situaciones eran resentidas por familias enteras, de manera que en Capulálpam se vivía un ambiente desalentador ante el panorama social negativo generado por la minería.

Saúl Aquino recuerda que cuando él era niño la situación social era muy complicada:

Yo en lo particular quedé huérfano de seis años, porque mi padre murió a la edad de 42 años afectado de los pulmones por los trabajos de la minería, de joven murió. Éramos nueve hermanos, yo quedé de seis años, había otro hermano de cuatro, de dos, una recién nacida cuando murió mi papá. Entonces eso nos deja muy malos recuerdos de la minería y mucha gente, muchas mujeres quedaron viudas a causa de la minería, muchos niños huérfanos, los señores morían de jóvenes, ya sea en accidentes o enfermedades contraídas por la minería. Sí fue un problema social fuerte y económicamente no era viable (entrevista 2014).

Las personas que vivían directamente los efectos negativos de la minería hacían lo posible para que los jóvenes no se dedicaran a esta actividad, pero la situación económica dificultaba tal objetivo. Federico Martínez (entrevista 2014) un ex minero ademador de más de ochenta años, recuerda cómo su padre intentó convencerlo de no entrar a trabajar a la mina. Pero a decir del entrevistado, no había una mejor fuente de empleo, ya que el campo no dejaba dinero suficiente y su familia necesitaba ingresos adicionales para sobrevivir. Federico Martínez habla de los años cincuenta cuando él comenzó a trabajar en la mina a la edad de 21 años, pero esta situación se fue repitiendo en otras generaciones, incluso con sus propios hijos, como comenta el entrevistado:

Yo ya no estudié la secundaria [...] ya no porque había que irse a Oaxaca. Por eso cuando ya crecieron mis hijos les dije que mejor estudiaran porque no quería que se fueran a meter a esa mina, porque era muy peligrosa. Entonces a mis hijos les dije «miren, no quiero que por más...hagan otra cosa, pero menos quiero que vayan a esa mina, no se los recomiendo» (Entrevista a Federico Martínez, 2014).

Así, los hijos de Federico Martínez se fueron a estudiar a Oaxaca, otros a trabajar. De igual manera hicieron muchos jóvenes pertenecientes a otras familias de mineros. El proceso no fue sencillo. En los años cuarenta y cincuenta salieron de Capulálpam familias enteras con destino a la ciudad de Oaxaca o México, con la finalidad de encontrar otros empleos y mejores condiciones de vida. Estas primeras familias, que lograron establecerse en los destinos mencionados, sirvieron de puente para que otros capulalpenses, principalmente jóvenes y niños obligados por sus propios padres, pudieran migrar en los años setenta.

La migración desde Capulálpam, no sólo se manifestó a través de redes, sino que dio paso a un proceso social migratorio sumamente complejo. Siguiendo a Faret (2002), el proceso social de migración atiende a un conjunto de dinámicas que permiten la existencia, desarrollo, estructuración y mantenimiento de flujos migratorios a través de conexiones establecidas por lazos de amistad, familiares o de paisanaje.

La migración de capulalpenses a Oaxaca y México puede ser entendida en estos términos, ya que la estructuración y mantenimiento de los flujos migratorios se logró a través de la consolidación de las redes de familias que habían migrado, pero además, cuando ya había muchas personas en los lugares de destino, a través de la conformación de “comités de radicados”. Estos comités tenían una doble finalidad, primero, apoyar a los paisanos que deseaban migrar ayudándoles en la búsqueda de empleo, vivienda, escuelas, etc.; y segundo, reproducir prácticas culturales de su lugar de origen en los lugares de destino.

Lo más interesante del proceso social migratorio en Capulálpam es que éste tuvo fuertes implicaciones en la vida social local. Debemos recordar que una de las metas principales de la migración desde los años sesenta y setenta, así como de las generaciones que migraron después, era buscar una mejor calidad de vida, traducida en mayores posibilidades de estudio para los jóvenes. Cuando esto se logró, muchos de esos jóvenes comenzaron a retornar a su comunidad ahora como profesionistas para participar de los procesos locales.

Estos jóvenes que retornaban pertenecen a lo que Aquino-Moreschi (2012: 56-57) ha llamado la generación de la “emergencia india”, una generación de militantes-intelectuales indios que promovieron cambios políticos importantes en sus comunidades de origen luego de haber pasado un proceso migratorio para realizar estudios profesionales.

Néztar Arreortúa, uno de los líderes comunitarios que ha participado activamente en la lucha anti minería comenta:

Los que tuvimos la oportunidad de salir y tener una formación académica a nivel licenciatura y que también ya volvimos al pueblo, empezamos a participar con otra visión, con otra idea [...] cuando empiezan a salir los primeros bachilleres ‘81-’82, ya muchos se van, así que por el ‘88, ya empezamos a tener un índice mayor de preparación profesional. Empiezan a regresar y se empiezan a integrar a la vida comunitaria, pero ya como ingenieros, como licenciados, como médicos, como profesores, como arquitectos y demás. Entonces a partir de ese tiempo empiezan a cambiar las cosas (Entrevista 2014).

Así, los jóvenes que migraron en los años sesenta y setenta, y que volvieron a Capulálpam, tuvieron una fuerte participación en las luchas por la recuperación del bosque de principios de los años ochenta. Mientras que los jóvenes que migraron durante los años ochenta y noventa, se vincularon posteriormente a la lucha anti minería de principios del siglo XXI.

Conclusiones

Cualquier persona que pretenda visitar Capulálpam de Méndez podrá encontrar a su llegada un lugar que poco se asemeja a las fotografías que circulan en internet sobre los grandes sitios de explotación minera, donde los paisajes lucen sombríos y desalentadores. Por el contrario, el visitante podrá encontrar en esta comunidad serrana un paisaje sumamente llamativo de bosques bien conservados, personas amables y actividades tradicionales. Si es curioso en dialogar con algunos de sus habitantes se podrá percatar de que el discurso en torno al cuidado ambiental impregna muchos espacios cotidianos.

Esta situación no ha sido producto únicamente de la “buena voluntad” de los capulalpenses. Se ha llegado a ella a través de procesos sumamente complejos y muchas veces dolorosos que implican disputas, no sólo con los actores externos, quienes han ejercido control sobre los recursos naturales y la vida comunitaria; sino también entre los mismos habitantes.

A lo largo de este texto hemos pretendido mostrar sintéticamente uno de esos procesos complicados: la lucha anti minería que Capulálpam sostiene contra proyectos de explotación de oro y plata. El desarrollo de dicho proceso nos permite observar que no se trata de un conflicto minero acotado temporalmente, sino que se articula como un proyecto de vida que se ha venido estructurando por generaciones y ha implicado sacrificios importantes.

Este proceso de lucha anti minería en Capulálpam ha dado paso a una nueva forma de relación con el espacio. Desde el ámbito local, pero con influencia de actores externos a la comunidad, se van entretejiendo nuevos significados de los bienes naturales. El agua, el bosque, la tierra, la fauna, etc., se inscriben en otras gramáticas del espacio.

Estas nuevas gramáticas, como afirma Thomas Perreault (2015: 182) son necesarias para construir nuevos imaginarios geográficos que rompan con ideologías dicotómicas y que no permiten comprender la complejidad de las relaciones sociedad-naturaleza y las implicaciones de dichas relaciones.

Pero por otro lado habrá que estar atentos a las formas de apropiación del espacio que plantean esas nuevas gramáticas e imaginarios geográficos, pues aun cuando podemos identificar que surgen de situaciones presentes, no podemos olvidar que se nutren de la matriz histórico-cultural que los grupos sociales han construido a lo largo del tiempo. De esta manera, los conflictos actuales con relación a la naturaleza tienen que ver con una cuestión de distribución ecológica; pero más allá de eso se inscriben en procesos de apropiación más amplios. Tal como comenta Alimonda (2011: 44-45):

Antes de aparecer como problemas de distribución, nos parece que las cuestiones de la ecología en las sociedades humanas constituyen cuestiones de apropiación, como el establecimiento de relaciones de poder que permiten proceder al acceso a recursos por parte de algunos actores, a la toma de decisiones sobre la utilización, a la exclusión de su disponibilidad para otros actores. Se trata de una matriz histórica de relaciones de poder social, que está vigente en América Latina desde el periodo colonial, y que tuvo como predicado central el acceso a la tierra y otros recursos naturales y su control. Esta perspectiva histórica, informada por la historia ambiental, pero también por la historia económica, social y política de la región, profundiza, nos parece, la perspectiva de una ecología política construida apenas desde el presente, privilegiando la lectura de los conflictos ambientales actuales.

De esta manera consideramos que el proceso de lucha anti minería en Capulálpam es un proceso de lucha por la vida que no se comprende en estas dimensiones si no se toman en cuenta otros elementos de la historia local que han permitido la consolidación de la lucha en la actualidad, al grado de poder tildarla de exitosa.

De estos factores hemos destacado dos: la migración de jóvenes desde los años sesenta con destino a las ciudades de Oaxaca y México principalmente, cuya finalidad ha sido la formación profesional. La importancia de este proceso migratorio para la lucha anti minería fue la conformación de un nutrido grupo de profesionistas capaces de establecer redes de colaboración con actores diversos más allá del espacio local, así como el conocimiento del mundo en el que se mueven las empresas mineras y el Estado como competencia necesaria para hacerles frente.

Aparejado a este proceso migratorio, la lucha por la recuperación del bosque en los años ochenta influyó decididamente en la consolidación de la lucha anti minería del siglo XXI. En primer lugar porque permitió establecer condiciones de diversificación económica local para evitar en lo posible la dependencia de la actividad minera como sustento de las familias. En segundo lugar, el conflicto forestal fortaleció la capacidad organizativa de la comunidad ante problemáticas comunes a todos los habitantes que ponen en riesgo su mundo de vida.

Resta ahora, a aquellas generaciones que iniciaron la lucha anti minería, ser lo bastante creativos para producir estrategias que permitan continuar con la lucha a través de las generaciones futuras, pues el riesgo es latente y los grandes intereses empresariales no ceden. De esto ya hay algunas propuestas interesantes como el ritual a “La Y”; el mural de la memoria, donde se narra

visualmente la lucha por la vida seguida en Capulálpam; o el “Festival por la Tierra”, una convivencia anual realizada entre las comunidades de la región afectadas por la minería y en el que se ratifica el “no a la mina, sí a la vida”. Si bien estas prácticas tienen origen en un contexto particular pueden hacer eco en otras comunidades y regiones que atraviesan procesos similares.

Bibliografía

- Alimonda, H. (2011). “La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana”. En Alimonda, H. (coord). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina* (pp. 21-58). Buenos Aires. CICCUS/CLACSO.
- Aquino-Centeno, S. (2009). *Contesting social memories and identities in the zapotec sierra of Oaxaca*. Tesis de doctorado, Tucson: Universidad de Arizona.
- Aquino-Moreschi, A. (2012). *De las luchas indias al sueño americano. Experiencias migratorias de jóvenes zapotecos y tojolobales en Estados Unidos*. México: CIESAS/UNAM.
- Burnes, A. (2006). *El drama de la minería mexicana. Del pacto colonial a la globalización contemporánea*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Chapela, F. (2006). *Planeación comunitaria del territorio en la Unión Zapotecochinanteca. Oaxaca: Estudios Rurales y Asesoría A.C.*
- Chassen, M. y Martínez, H. (1986). “El desarrollo económico en Oaxaca a finales del Porfiriato”. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 48, núm. 1, 285-305.
- Delgado, G.C. (2010). “América Latina y el Caribe como reservas estratégicas de minerales”. En Delgado, G.C. (coord.). *Ecología política de la minería en América Latina. Aspectos socioeconómicos, legales y ambientales de la mega minería* (pp. 17-58). México: UNAM.
- Faret, L., (2002). “Las redes de la movilidad: formas de organización social entre los migrantes mexicanos en Estados Unidos”. En Bertrand, M., *Configuraciones y redes de poder. Un análisis de las relaciones sociales en América Latina* (pp. 187-206). Caracas: Tropycos.
- Frechero, J. (2013). “Extractivismo en la economía argentina. Categorías, etapas históricas y presente”. *Estudios Críticos del Desarrollo*, vol. 3, núm. 4, 45-82.

- Fuente, M. y Barkin, D. (2013). “La minería como factor de desarrollo en la Sierra Juárez de Oaxaca. Una valoración ética”. *Revista Problemas del Desarrollo*, vol. 44, núm. 172, 123-144.
- Gutiérrez, M.T. (2016). “The growing presence of canadian mining companies in Mexico and the dominance of mexican bussines groups”. *Latin American Policy*, vol. 7, núm. 2, 241-266.
- Hernández, U. (2014). *Vivir la mina: el conflicto minero en San José del Progreso y sus efectos cotidianos en la vida individual y la existencia colectiva. Rupturas, contrastes, reconstrucciones y resistencias*. Tesis de Maestría, Oaxaca: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Lugo, J. (2014). *La transformación del espacio en Capulálpam de Méndez, Oaxaca: una mirada histórica*, tesis de maestría. Xalapa: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Machado, H. (2011). “El auge de la minería transnacional en América Latina. De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo”. En Alimonda, H. (coord.). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina* (pp.135-179). Buenos Aires: CICCUS/CLACSO,
- Mathews, A. (2009). “Unlikely alliances: encounters between state science, nature spirits and indigenous industrial forestry in Mexico, 1926-2008”. *Current Anthropology*, vol. 50, núm. 1, 75-101.
- Perreault, T. (2015). “Corrientes, colonialismos y contradicciones: repensando las raíces y trayectorias de la ecología política”. *Estudios Atacameños*, núm. 51, 177-183.
- Rappo, S.; Amaro, M. y X. Mendoza (2014). “Nuevas y viejas dinámicas de acumulación en tiempos neoliberales: la expansión del extractivismo minero en México”. En Sánchez, G.; Álvarez, A. y S.Figueroa (coords.). *Reproducción, crisis, organización y resistencia. A cien años de La acumulación del capital de Rosa Luxemburgo* (pp. 219-232). México: BUAP/CLACSO.
- Sigüenza, S. (1996). *Minería y comunidad indígena: el mineral de Natividad, Ixtlán, Oaxaca (1900-1940)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Tetreault, D. (2014). “Megaminería en México ¿un camino hacia el desarrollo local nacional?”. *Estudios Críticos del Desarrollo*, vol. 4, núm. 7, 101-130.

Del campo a la maquila. La transformación económica en una comunidad del sur del estado de Tlaxcala en el contexto de la globalización

MARCO ANTONIO MONTIEL TORRES¹

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar la forma en que la globalización ha modificado las actividades económicas de localidades nahuas incrustadas históricamente dentro un escenario rural-urbano. En este contexto, la globalización no solo tiene que ver con los aspectos de la economía internacional o la flexibilización de los procesos productivos, sino que también se encuentra vinculada y articulada con la vida cotidiana de las personas. Desde la década de 1940 hasta la actualidad, los habitantes del municipio de Mazatecochco, Tlaxcala han experimentado la transformación de sus actividades económicas pasando de la agricultura de subsistencia a la producción de manufacturas textiles, producto de la industrialización y la globalización.

En este artículo se distinguen tres etapas que explican la transición de las actividades de los habitantes de la comunidad. En la primera etapa se observa el abandono de las actividades agrícolas provocado por el bajo rendimiento en la producción. En la segunda etapa se consolida la industria textil como una alternativa laboral para los habitantes de la región. En la tercera etapa, se experimenta una crisis económica mundial en la década de 1980 provocando

¹ Doctor en Antropología. Conacyt-El Colegio de San Luis A. C. marco.montiel@colsan.edu.mx mamontiel@conacyt.mx

el despido masivo de obreros especializados en la industria para convertirse en comerciantes de ropa, como una respuesta a la globalización. Este trabajo es el resultado de una investigación antropológica realizada entre los años 2008 y 2015 en el que se plasma la perspectiva de los campesinos, los obreros textiles, y los comerciantes de ropa en torno a la articulación de los procesos económicos globales y locales.

Introducción

La producción textil en Puebla y Tlaxcala –que inició en la época colonial- forma parte de un proceso complejo de reconversión productiva y laboral en la región, es decir, la instalación de fábricas posibilitó el surgimiento de nuevos actores sociales diferentes a los campesinos: los obreros textiles y los comerciantes. En diferentes etapas históricas, la industria textil experimentó fases de crecimiento, auge y declive en donde varios actores estuvieron involucrados. A causa de las expropiaciones y el despojo de las tierras comunales –llevados a cabo por las autoridades del estado de Tlaxcala con la finalidad de promover la creciente industrialización-, la población que dependía de la agricultura y la ganadería se vio obligada a vender su fuerza de trabajo en las factorías para obtener un ingreso (Suárez, 1991). Esto dio lugar a una combinación entre las actividades agrícolas e industriales, a partir de las cuales las familias tlaxcaltecas lograban diversificar sus actividades económicas.

A pesar de estar pocos kilómetros de la zona industrial de la región sur del estado de Tlaxcala, los habitantes de Mazatecochco no se incorporaron de manera inmediata a la dinámica de la industrialización. Así, en el contexto de la década de 1940, la mayor parte de las actividades económicas estaban relacionadas con la producción, la venta y el intercambio de productos agropecuarios en pequeña escala, además de una agricultura de subsistencia. La comunidad experimentó, con el paso de los años, un crecimiento poblacional y una incipiente urbanización que provocó que los recursos económicos al interior de las familias disminuyeran. Ante la imposibilidad de subsistir solo con las labores agropecuarias, los habitantes de la comunidad optaron por emigrar a otras ciudades o emplearse como peones agrícolas en otros pueblos de la región.

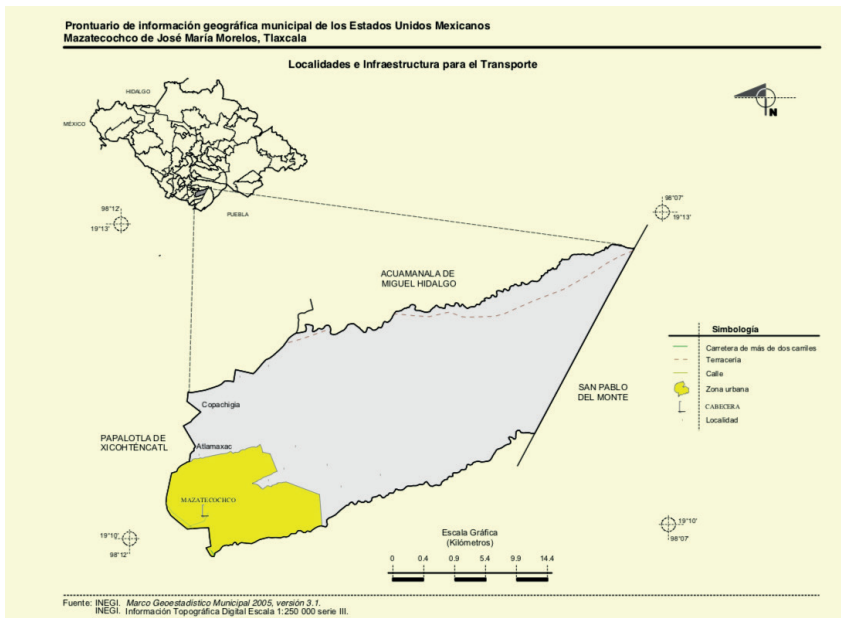
Después de la década de 1960, las actividades económicas de las familias de la comunidad se diversificaron, algunos hombres se emplearon como obreros textiles en zonas industriales de Puebla, Tlaxcala y la Ciudad de México. Las mujeres en cambio, se emplearon como trabajadoras domésticas para complementar el ingreso familiar. En la década de 1980, el país experimentó una severa crisis económica que a la postre provocó el despido masivo de trabajadores de la industria. Los obreros despedidos que no pudieron reintegrarse

al trabajo formal decidieron aplicar los conocimientos adquiridos tras su inserción en la industria textil para instalar talleres de costura familiares en Mazatecochco.

1. Mazatecochco y el proceso de transformación económica

El municipio de Mazatecochco se encuentra ubicado en la región del volcán la Malinche, el cual ha sido un referente simbólico de gran parte de las comunidades que se encuentran a su alrededor, como los son los grupos étnicos nahuas y otomíes (Figura 1). La mayoría de los habitantes de la comunidad son de ascendencia nahua, mientras que un porcentaje menor, proviene de Puebla, Oaxaca y la Ciudad de México. La llegada al municipio de personas de otras regiones ha sido el producto de las migraciones que a través del tiempo se han dado bajo circunstancias especiales, es decir, algunos llegaron para escapar de los conflictos armados que se suscitaron a principios del siglo XX, producto de la Revolución Mexicana. Otros en cambio, llegaron durante la última década para buscar trabajo en los talleres de costura de la comunidad.

Figura 1. Ubicación geográfica del municipio de Mazatecochco, Tlaxcala.



Fuente: INEGI. Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Mazatecochco de José María Morelos, Tlaxcala.

Para Robichaux (2006), las comunidades del centro de México cuyos antecedentes son de origen indígena han sufrido profundos cambios, mientras que han conservado sus formas organizativas de arraigo en una serie de procesos denominados como aculturación, modernización, desindianización, desarrollo y globalización. En tanto que Nutini e Isaac (1990) argumentan que desde el siglo XVII existieron epíclidos aculturativos en la región, provocados por las transformaciones y cambios económicos y políticos que afectaron a la sociedad virreinal y después a la republicana. Por su parte, la situación étnica en la segunda mitad del siglo XX, la población retiene su carácter indígena, y al mismo tiempo se acelera el proceso del estatus de indio a mestizo. Uno de los principales factores que influye en este proceso son las migraciones hacia las ciudades.

El proceso de transformación en Mazatecochco no se dio al mismo tiempo en que se establecía la industria textil durante el siglo XIX. En un censo de 1892 (Robichaux, 2006), se revela que ninguno de sus habitantes formaba parte de las factorías de la región, por lo que esto significa que las actividades de la población local estaban enfocadas a la agricultura, la ganadería, el pastoreo, la recolección de productos silvestres, la elaboración de pulque y carbón vegetal (Figura 2). Pero a diferencia de Mazatecochco, otros municipios vecinos sí participaban dentro de las actividades de la industria textil, por lo que a través del salario percibido revitalizaban la economía de sus localidades.

La mayor parte de la comunidad practicaba una agricultura de subsistencia que le permitía obtener maíz, frijol, calabaza y habas con las cosechas de cada año. Nada se desperdiciaba dentro de la agricultura, es decir, una vez que se cosechaba el maíz se utilizaba el zacate para proveer al ganado² de alimento, a su vez, de ahí obtenían carne y leche, y con la venta de estos productos obtenían ingresos económicos. El estiércol producido por los animales se utilizaba en los campos de cultivo para fertilizar la tierra y obtener un mejor rendimiento en la producción agrícola.

² Vacas, reses, cebús, borregos y chivos.

Figura 2. Población de Mazatecochco³, Tlaxcala.

| Población de Mazatecochco, Tlaxcala (1900-2015) | | |
|---|------|-----------|
| Municipio | Año | Población |
| Papalotla de Xicohtécatl | 1900 | 1,220 |
| Papalotla de Xicohtécatl | 1910 | 1,297 |
| Papalotla de Xicohtécatl | 1920 | 1,445 |
| Papalotla de Xicohtécatl | 1930 | 1,680 |
| Papalotla de Xicohtécatl | 1940 | 2,068 |
| Mazatecochco | 1950 | 2,517 |
| Mazatecochco | 1960 | 3,129 |
| Mazatecochco | 1970 | 4,235 |
| Mazatecochco | 1980 | 5,171 |
| Mazatecochco | 1990 | 6,320 |
| Mazatecochco | 2000 | 8,537 |
| Mazatecochco | 2010 | 9,740 |
| Mazatecochco | 2015 | 10,901 |

Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI.

Otros sectores de la población se dedicaban a la recolección de productos silvestres como los hongos, los cuales vendían o intercambiaban por otro tipo de productos para el consumo. La producción de carbón era otra fuente de ingresos que les permitía subsistir, pero, con la introducción del gas butano la producción y la venta comenzaron a declinar. Uno de los principales puntos de venta era la ciudad de Puebla, en donde el uso del carbón cada vez se reducía más, esto implicó la reducción paulatina de un mercado en el cual podían introducir su mercancía. La producción de pulque era importante a mediados del siglo XX, por lo que el escenario de la comunidad estaba dominado por las plantas del maguey. Del mismo modo, uno de los principales puntos de venta era la ciudad de Puebla, aunque también se vendía en otros municipios y dentro de la comunidad.

³ Es importante destacar que hasta el año de 1942, Mazatecochco pertenecía al municipio de Papalotla de Xicohtécatl. En el censo de población de 1950 ya aparece en las estadísticas oficiales como un municipio independiente.

Hacia la mitad del siglo XX, el número de integrantes dentro de las familias en Mazatecochco era muy alto, por lo que el costo para la manutención de los miembros de la familia era muy costoso. El cultivo en las parcelas familiares, la cría del ganado y la venta de productos del campo cada vez era menos redituable, por lo que había que tener otra fuente de ingresos alterna a las labores agropecuarias. Ante la crisis del campo, los pobladores se vieron en la necesidad de buscar estrategias que posibilitaran la subsistencia familiar (Rothstein, 2007).

Para las mujeres jóvenes de Mazatecochco, la alternativa se encontró en su participación como trabajadoras domésticas en familias de clase media y alta en las ciudades de Puebla y México. Con esto, contribuían al ingreso familiar, y regresaban periódicamente al pueblo⁴. Este tipo de trabajo se hizo común no solo en Mazatecochco, también en otros municipios del sur del estado de Tlaxcala. Los hombres jóvenes de la comunidad decidieron trabajar en otras partes del país, principalmente en la Ciudad de México, algunos de ellos iban en grupo y se contrataban como obreros textiles, paulatinamente se iban formando redes sociales que les permitían a otros hombres poder emigrar.

Los trabajadores que salían del pueblo lo hacían en condiciones precarias, ya que a mediados del siglo XX, la infraestructura carretera en el estado era escasa y el escenario tlaxcalteca estaba dominado por caminos rurales en malas condiciones. Este factor contribuía a que se extendiera el tiempo de recorrido entre los sitios de trabajo y la comunidad. El transporte colectivo de pasajeros era escaso y sólo llegaba al territorio del municipio de Papalotla de Xicohtécatl, por lo que la gente de Mazatecochco tenía que caminar a pie por lo menos tres kilómetros para llegar a sus hogares.

Los varones que se quedaron en la población se empleaban como peones agrícolas en los municipios de Papalotla de Xicohtécatl y Tenancingo, en estos lugares eran explotados y discriminados tanto por su apariencia como también por su procedencia. Dado que en estos municipios la mayor parte de los hombres en edad de trabajar se encontraban laborando en las fábricas textiles de la región, necesitaban de mano de obra barata para no dejar sus predios de cultivo. Algunas veces a la gente de Mazatecochco se le pagaba con parte de las cosechas de maíz en lugar de dinero en efectivo. Por su parte, los niños también participaban para complementar el ingreso familiar. Los padres enviaban a los niños a laborar como “boyeros” cuidando el ganado de la gente rica del pueblo, dentro de esta actividad el contratista pagaba

⁴ Semanal o mensualmente.

determinada cantidad al jefe de familia para que el niño trabajara por tiempos determinados, algunos duraban un año.

Un factor que posibilitó la transformación de las actividades económicas en el municipio de Mazatecochco fue el fenómeno de la metropolización. Esta se da a partir de la expansión de la ciudad de Puebla, absorbiendo en principio a municipios cercanos y posteriormente incorporando paulatinamente a los municipios del sur del estado de Tlaxcala. Buendía (2008) señala que el municipio de Mazatecochco se integra a la Zona Metropolitana de Puebla-Tlaxcala en el año de 1984 con la construcción de la carretera Santa Ana-Vía Corta-Puebla.

El proceso de urbanización e industrialización de la ciudad de Puebla ha influido en el crecimiento poblacional y en la transformación de los espacios rurales locales, y el municipio de Mazatecochco es un ejemplo de esto. Roberts (2010) describe la urbanización de lo rural a partir del crecimiento del producto industrial del país, y contribuye tanto al desarrollo de las industrias rurales como las asentadas en las ciudades. Este tipo de urbanización transforma a las poblaciones rurales en zonas urbanas policéntricas, es decir, no son espacios rurales ni urbanos.

Uno de los principales argumentos de Roberts (1995) es que la urbanización sin industrialización es engañosa y que muchas de las ciudades de países en vías de desarrollo se desenvuelven como generadoras de servicios y empleo. Para Roberts, la década de 1940 fue determinante para acrecentar el proceso de urbanización mediante el desarrollo industrial a través del modelo de Industrialización por Sustitución de Importaciones (ISI) de manufactura por la guerra. Este escenario de urbanización se experimentó durante los años de 1940 a 1970 previo a la ruptura del modelo fordista-keynesiano en 1973. El Estado en esa época jugó un rol central en su desarrollo, así, después de la década de 1970, México estuvo mucho más integrado dentro de la economía global a través de la inversión extranjera.

2. La industria textil y su influencia en la producción manufacturera en Mazatecochco

La literatura especializada indica que la industria textil en México ha experimentado históricamente varias etapas en su desarrollo. A principios del siglo XIX, Lucas Alamán impulsó la creación del Banco del Avío que tenía como meta impulsar los proyectos, en especial la industria textil. En

el contexto poblano, los créditos que otorgó esta institución, permitieron el establecimiento en 1835 de la primera fábrica textil en Puebla: La Constancia Mexicana, propiedad de Esteban de Antuñano, y posteriormente, en 1839 se fundó El Patriotismo (Lomelí, 2011). La primera utilizaba tecnología impulsada por la energía hidráulica que proporcionaba el cauce del río Atoyac, mientras que la segunda se caracterizó por implementar telares mecánicos para optimizar el proceso productivo.

Ramos propone tres ciclos de esta industria. El primer ciclo es denominado por la autora como “los primeros tiempos”, y abarca de 1876 a 1890. En esta etapa los centros textiles por orden de productividad eran: Puebla, Tlaxcala, México, Veracruz, Querétaro y Jalisco. En este tiempo, la industria experimentó un crecimiento lento pero continuo. Aquí la maquinaria era alimentada por el vapor, no obstante, aún existían los talleres mecánicos y los telares funcionaban a partir de la tracción manual y animal. Debido a la poca productividad en el cultivo de algodón, la industria textil mexicana optó por surtirse de materias primas estadounidenses (Ramos, 2005). Cabe mencionar que a finales del siglo XIX, los inversionistas de la industria textil en la región Puebla-Tlaxcala fueron en su mayoría españoles radicados en la ciudad de Puebla. La mayor parte de estos empresarios adquirieron las viejas fábricas establecidas en las riberas de los ríos Atoyac y Zahuapan. Santibáñez (1991) distingue dos grupos de empresarios: el primero de ellos residentes en la ciudad de Puebla con un número de inversiones más o menos equilibrado en los estados de Puebla y Tlaxcala. El segundo grupo, también residente en Puebla, pero con mayor número de inversiones industriales en el estado de Tlaxcala.

El segundo ciclo de 1895 a 1905, lo denomina Ramos (2005) como “la década de oro”. En esta etapa se experimenta un crecimiento acelerado. La industria se orientaba a la producción de telas baratas para el consumo popular. El abaratamiento en los costos de la transportación de la materia prima y el producto terminado también favoreció al crecimiento de la industria. La innovación tecnológica (maquinaria alimentada por energía eléctrica) y la introducción de nuevas formas de organización para la producción propiciaron el aumento en la productividad textil. El tercer ciclo denominado como “el fin del crecimiento” inicia con la crisis de 1906-1907. En esta etapa se experimenta un estancamiento en los niveles de producción y comercialización. El mercado nacional estaba saturado y no existían nuevos consumidores. La clase trabajadora no tenía el poder adquisitivo para comprar telas o prendas de vestir.

Durante el Porfiriato se experimentó la entrada masiva de capitales extranjeros. El régimen del presidente Porfirio Díaz favoreció una serie de

reglamentaciones que facilitaban la inversión como la exención de impuestos, trato preferencial al capital extranjero y ventajas al inversionista (Ramos, 2005). Existía una estabilidad política y un control de los grupos disidentes aunado a la abundancia de mano de obra barata. En esta etapa se dieron las condiciones que permitieron que la industria textil prosperara en la región Puebla-Tlaxcala. De acuerdo con Gracia (2010) el crecimiento de la población y la apertura de vías de comunicación se tradujeron en la ampliación del mercado y en el aumento en la demanda nacional de productos textiles. La disponibilidad de la materia prima y las tierras cultivables para el algodón permitió que la industria creciera en esta etapa histórica. Los salarios bajos que se otorgaban por el trabajo en la industria textil proporcionaron a los dueños de las factorías mayor margen de ganancias.

Durante la década de 1930, un grupo de inmigrantes libaneses había acumulado capital que le permitió incursionar en la industria textil comprando varias empresas en situación de crisis. Durante la administración del gobernador de Puebla, Maximino Ávila Camacho (1937-1941) se consolidó una estabilidad política combinada con una alianza con los empresarios que permitió el desarrollo del estado (Lomelí, 2011). Posteriormente, el gobierno de Gonzalo Bautista Castillo (1941-1945) coincidió con la Segunda Guerra Mundial. En el corto plazo, esta situación no solo benefició al país en general, sino también al estado de Puebla.

En el contexto de la Segunda Guerra Mundial, el país experimentaba la época dorada de la Industrialización por Sustitución de Importaciones, además de un vigoroso comercio de exportación con los Estados Unidos. En este escenario, el Estado mexicano actuó como agente económico para la inversión de actividades productivas y dotó de infraestructura a la industria nacional (Rojas, 2002). Durante esta etapa hubo un crecimiento económico sostenido y tasas inflacionarias bajas, además de un control corporativo de los grupos y sectores del Partido Revolucionario Institucional (PRI). De la década de 1940 a 1960, la inversión de capital, especialmente en la industria y la agricultura comercial se incrementó (Rothstein, 2007).

En el contexto tlaxcalteca, se implementaron algunas políticas de fomento industrial aprovechando las oportunidades productivas y laborales impulsadas por la Segunda Guerra Mundial. De acuerdo con Suárez (1991), durante el sexenio de Rafael Ávila Bretón (1945-1951), estas políticas se enfocaron básicamente en dos esferas, la económica y la social, para dejar atrás las políticas dirigidas únicamente al reparto agrario en varias localidades del estado de Tlaxcala. Desde el año de 1950, el gobierno del estado tenía como objetivo

llevar a cabo una renovación industrial en respuesta a un estancamiento en la economía local (Rendón, 2005). Estas políticas ofrecían a los industriales textiles la exención del pago de impuestos, el predial, la escrituración y el registro de las fábricas.

Hasta la década de 1940, Mazatecochco aún conservaba la condición de pueblo que estaba sujeto administrativamente al municipio de Papalotla de Xicohténcatl. El reparto inequitativo de los recursos económicos de las diferentes comunidades del municipio posibilitaron la organización de los habitantes de Mazatecochco para gestionar la independencia ante el Congreso del estado de Tlaxcala. Esta situación propició una serie de problemáticas que tuvieron que ver con el establecimiento de los límites geográficos de la nueva municipalidad. De esta manera entraron en disputa las tierras cultivables, los recursos hídricos y los recursos forestales entre ambos municipios. A pesar de que el municipio no cuenta con ejidos ni tierras de uso común, su independencia administrativa con el municipio de Papalotla de Xicohténcatl propició que los campesinos de Mazatecochco tuvieran mayor acceso a la explotación de los recursos que proporcionaba la región del volcán la Malinche.

Hasta la mitad del siglo XX, los habitantes de Mazatecochco se mantuvieron alejados del proceso de industrialización textil en el estado de Tlaxcala, no obstante, la influencia que ésta tuvo después de la década de 1970 fue importante para la reconversión económica que experimentó en municipio a finales del siglo pasado. Entre las décadas de 1940 y 1970, el gobierno del estado de Tlaxcala implementó algunas políticas de fomento económico, cuyo objetivo era dejar atrás el rezago social en el que estaba inmersa la población. El declive en la producción agropecuaria aceleró este proceso en la entidad.

A partir del impulso de la industrialización se incrementó la construcción de carreteras, calles y caminos rurales que permitió una mayor conectividad entre ciudades, pueblos y comunidades en el estado de Tlaxcala. Este proceso posibilitó la reducción de los tiempos de transportación entre las localidades y los centros fabriles. A partir de la modernización de los caminos, en la década de 1940 se comenzó con la inauguración de líneas de autobuses que permitían la movilidad laboral entre la Ciudad de México, Puebla, Tlaxcala y poblaciones adyacentes (Nutini e Isaac, 1990). La modernización en el transporte de carga y pasajeros proporcionó una mayor integración económica en la región. La interconexión entre las localidades de los estados de Puebla y Tlaxcala hizo posible el incremento en la migración laboral. A mediados del siglo XX, los habitantes de las comunidades rurales ya no podían sostenerse

sólo de la agricultura de subsistencia por lo que varias personas optaron por combinar el trabajo en las fábricas textiles con las actividades agropecuarias.

En este contexto se dio mayor impulso a la industrialización mediante la creación de corredores industriales en el estado de Tlaxcala. El primero fue el de “Tlaxcala-Puebla”, en donde se instalaron diversas industrias que producían autopartes, alimentos, bebidas alcohólicas, muebles y textiles (González, 1991). La mayor parte de las fábricas se instalaban dentro de los predios que fueron expropiados a los campesinos por el gobierno del estado. De acuerdo con Suárez (1991) en el año de 1955 el gobernador del estado Felipe Mazarrasa continuó decretando leyes para fomentar diversas actividades económicas, entre ellas la industria, las empresas turísticas y la ganadería. Posteriormente, durante el siguiente periodo gubernamental, Joaquín Cisneros vio en Tlaxcala la necesidad de continuar con el impulso a la industria debido a las carencias de la entidad. De esta manera, Cisneros facilitó las condiciones para atraer inversiones cuyo objetivo era sentar las bases para la organización y el fomento de las actividades agrícolas, ganaderas, forestales e industriales.

Durante el sexenio de Emilio Sánchez Piedras se hizo la declaración de parques industriales en las áreas comprendidas por los municipios de Papalotla de Xicohtécatl, Xicohtzinco, Zacatelco, Ixtacuixtla, Nanacamilpa y Calpulalpan. Además, se inició la construcción del corredor industrial Malinche sobre la carretera que conecta a las ciudades de Puebla y Santa Ana Chiautempan, que incluyó al municipio de Mazatecochco. En el análisis de Buendía (2008), se hace referencia a la aplicación de programas para reactivar la economía tlaxcalteca en el año de 1972, a través de la elaboración de un proyecto para el desarrollo industrial en el que participa Nacional Financiera creando junto con las autoridades estatales el fondo mixto para estudios de pre-inversión.

Durante la década de 1970, la industria textil asentada desde mediados del siglo XIX en el sur del estado de Tlaxcala entró en una crisis aguda provocada principalmente por el rezago tecnológico en la maquinaria. Además, con la introducción de fibras sintéticas en el mercado nacional, los ingresos económicos se vieron mermados. En este escenario, Tlaxcala fue la más afectada en comparación con otros estados, teniendo en cuenta el tipo y tamaño de las empresas, así como también de ser una fuente importante de trabajo en los pueblos de la región (Rendón, 2005). La tecnología de las factorías textiles decimonónicas era obsoleta, y por tal motivo disminuyeron la competitividad y el salario de los trabajadores.

Entre las décadas de 1970 y 1980, los jóvenes del municipio mostraban desinterés por las labores agropecuarias, no obstante, los adultos siguieron cultivando sus tierras pese a que obtenían menores ingresos económicos en comparación con los sueldos de la industria. Si bien es cierto que el proceso de la industrialización en la región revitalizó la economía local, no todos se vieron beneficiados. Los pobladores que por diversas circunstancias no lograron insertarse como obreros, continuaron con las actividades agropecuarias, ya que representaba su única fuente de ingreso. En este contexto, también disminuyó el número de personas que trabajaban como peones agrícolas en otros municipios debido a que las fábricas ofrecían mejores salarios a los trabajadores. Durante esta etapa las actividades agrícolas y ganaderas experimentaron una disminución provocada por la puesta en marcha de las políticas de fomento económico estatal que priorizaron la industrialización de los espacios rurales.

Durante la década de 1980, México experimentó una severa crisis económica y se inició una reestructuración que a la postre significó un viraje en el modelo económico (Rothstein, 1999; Rojas, 2002). Bajo la presión de los Estados Unidos, El Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial y una variedad de políticas estructurales y ajustes financieros se emprendieron controles, y otras medidas de austeridad, una nueva política industrial y de privatización cambió el panorama económico. El FMI, el Banco Mundial y el Departamento del Tesoro de Estados Unidos organizaron un plan para rescatar a México de la crisis de deuda a cambio de reformas neoliberales estructurales. Estas consistían en la austeridad presupuestal, la privatización, la reorganización del sistema financiero, la apertura comercial, la disminución de las barreras arancelarias y la creación de mercados laborales más flexibles.

Fue en 1984 cuando el Banco Mundial otorgó, por primera vez en su historia un préstamo a cambio de estas reformas (Harvey, 2007). La salida a la crisis de la década de 1980 en México significó la imposición de un nuevo modelo económico que comprendió una reestructuración económica y productiva. Para Hiernaux *et al.* (1998), los efectos de estas medidas fueron muy contradictorios. Por una parte, a partir de 1985 por la incapacidad de competir en el mercado internacional, la economía sufrió una desindustrialización que se tradujo en un desplome del empleo industrial. En el contexto de la globalización, el país quedó en una posición de dependencia con los Estados Unidos. En ciclos de auge, esto permitió el crecimiento económico por medio de las exportaciones, sin embargo, en los ciclos de declive de la economía estadounidense, el crecimiento económico nacional se vio reflejado en la caída del Producto Interno Bruto (PIB) nacional.

Mientras tanto, en la región Puebla-Tlaxcala al igual que en la mayor parte del país, se experimentó una inflación muy alta, el empleo formal decreció y los salarios se desplomaron. Las localidades se vieron afectadas especialmente por el declive en la industria textil nacional, un sector en donde la mayoría de los obreros de las comunidades tenían trabajo. En el año de 1986 inició una ola de despidos de trabajadores especializados en diversas ramas productivas en la región (Xicohténcatl, 2007). El panorama laboral de las localidades de Puebla y Tlaxcala –que dependían del trabajo en la industria local- fue complicado debido a la crisis económica que se estaba experimentando en la década de 1980. Ante este escenario adverso, los trabajadores desempleados buscaron alternativas laborales para obtener ingresos económicos.

Los hombres desempleados decidieron fincar negocios familiares para la fabricación de ropa, aprovechando las habilidades adquiridas tras su inserción como obreros textiles. De esta manera lograban vender su mercancía en los mercados y tianguis populares de los estados de Puebla y Tlaxcala para obtener recursos económicos para el gasto familiar. Las familias que decidieron establecer los primeros talleres de costura en Mazatecochco solo contaban con el finiquito del jefe de familia tras ser despedido de la industria local. Esta cantidad no fue suficiente para comprar las máquinas de coser y las cortadoras para el taller. Además, tenían que comprar los puestos de venta para ofrecer su mercancía en los mercados y tianguis de los estados de Puebla y Tlaxcala.

Algunas familias decidieron vender parte de su patrimonio para invertir en el nuevo negocio. Los predios de cultivo que pertenecían a los campesinos (padres de los obreros textiles), y que por décadas fueron el sustento económico de las familias de Mazatecochco, fueron vendidos. Esta situación representó el abandono de las actividades agropecuarias en un sector de la población en donde al menos un miembro de la familia estaba relacionado con las actividades textiles. Durante esta etapa, las familias apostaron sus propiedades para iniciar con las actividades manufactureras y dejar atrás las labores agropecuarias que representaban menores ingresos económicos. Esto a la postre significó que surgieran los comerciantes de ropa en la comunidad.

3. El trabajo manufacturero en Mazatecochco

Los actores sociales que producen y distribuyen manufacturas textiles en el municipio de Mazatecochco se les denominan “comerciantes de ropa”. Si bien en el sentido estricto, un comerciante es quien distribuye el producto en el mercado, utilizo esta denominación porque es usada localmente para referirse

a aquellas personas que fabrican y venden ropa en los principales tianguis de la región Puebla-Tlaxcala. Los comerciantes son hombres en edad de trabajar que tienen a su cargo un taller de costura para la fabricación de prendas de vestir en la que labora tanto la familia como trabajadores asalariados. En los talleres domiciliarios se producen varios tipos de prendas de vestir, entre los que destacan: faldas, playeras, camisas, pantalones, chamarras y blusas. Aunque los talleres más grandes contratan los servicios de un diseñador, la práctica más recurrente entre los pequeños productores es copiar la ropa de moda que consiguen en los centros comerciales de las ciudades de Puebla, Guadalajara y México. Esta estrategia les permite incrementar sus ventas en los tianguis de la región.

En el municipio de Mazatecochco existen al menos dos generaciones de comerciantes. La primera de ellas se formó en el contexto de la crisis económica de la década de 1980 que propició el desempleo de los obreros textiles de las fábricas asentadas en la región Puebla-Tlaxcala. Con los conocimientos adquiridos tras su inserción en la industria textil algunos hombres de la comunidad decidieron establecer talleres de costura. De esta manera en esta localidad tlaxcalteca se inició con la producción de prendas de vestir. Al principio distribuían su mercancía en algunos tianguis y mercados de la región, entre ellos los que están ubicados en los municipios poblanos de San Martín Texmelucan y Tepeaca. Con el paso del tiempo lograron relacionarse a través de lazos de amistad y de compadrazgo con los comerciantes de ropa de los principales tianguis de los estados de Puebla y Tlaxcala. Esta situación facilitó que los talleres de costura lograran consolidarse en Mazatecochco.

Los hijos de los primeros comerciantes forman la segunda generación y son hombres con una edad promedio de 35 años de edad. Ellos crecieron en un ambiente dominado por la producción y distribución de manufacturas textiles. Desde pequeños, los integrantes de la segunda generación de comerciantes aprendieron todo lo relacionado con esta actividad productiva. El aprendizaje del proceso de producción y distribución se dio al interior del taller de costura junto a la familia. La nueva generación con el tiempo logró afianzarse en los tianguis de San Martín Texmelucan y Tepeaca. Tuvieron acceso a la información relacionada con la proveeduría (telas, hilos, aplicaciones) y los lugares en donde se maquilan las prendas de vestir a un bajo costo. La independencia de los padres se da a partir del matrimonio de los hijos para formar su propia familia. De esta manera, la nueva generación de comerciantes fincó sus propios talleres de costura para obtener recursos económicos para el sustento familiar. A diferencia de la primera generación de comerciantes, los

nuevos han recurrido al sistema de maquila para poder optimizar el proceso productivo y hacerlo más eficaz. Sin embargo, este sistema es instrumentado solo por los talleres más grandes.

También existe el tipo de comerciantes que incursionaron de forma independiente a esta actividad económica, es decir, dentro de la familia no existe ningún miembro que esté vinculado con la producción de prendas de vestir y no pertenecen a las generaciones anteriormente descritas. La incorporación a la actividad comercial se da mediante dos formas, por amistad o compadrazgo. En el primer caso se mantienen vínculos de camaradería desde la infancia a través del paisanaje, la escuela, la colonia o el barrio. Aquí el comerciante les explica a sus amigos las bondades del comercio de ropa en los tianguis, así como también las ventajas en comparación con otras actividades laborales. En el segundo caso, algunas personas buscan a los comerciantes de ropa para crear vínculos de compadrazgo que les permite ingresar en las actividades de producción y comercialización de prendas de vestir. Esto facilita el conocimiento sobre el proceso productivo y la forma de acceso a los tianguis de ropa para la comercialización de las mercancías manufacturadas.

Por otra parte, los maquiladores son trabajadores dependientes o subordinados que laboran por encargo de un empleador (Pedrero, 2000), en este caso, para los comerciantes de ropa. Los maquiladores se dedican al ensamblaje de las prendas de vestir en los talleres domiciliarios. La carga de trabajo que se experimenta en estos establecimientos familiares depende del volumen de prendas vendidas en los tianguis. Cuando las ventas se incrementan, la carga de trabajo en los talleres se intensifica. Este tipo de establecimientos no cuentan con registro fiscal, es decir, son negocios familiares que evaden impuestos para poder subsistir. Existen dos tipos de maquiladores en Mazatecochco. Los primeros son trabajadores que se independizaron del negocio de los comerciantes de ropa utilizando ciertos conocimientos y habilidades para fincar su propio taller. Mientras que los segundos obtuvieron conocimientos de costura mediante cursos de capacitación para el trabajo implementados por diferentes instituciones locales o federales.

En ambos casos, el trabajo en los talleres maquiladores depende del negocio de los comerciantes de ropa y funcionan como una extensión de estas microempresas. La propiedad del taller pertenece a los maquiladores (local y máquinas de coser), pero los cortes de tela no son suyos, son del comerciante. No obstante, los gastos que se generan para realizar los trabajos de maquila como la luz eléctrica y el pago de los salarios corren por cuenta

del maquilador. La literatura especializada indica que este tipo de trabajo a domicilio está resurgiendo como resultados de los procesos de flexibilización de la producción y la globalización de la economía (Tomei, 1999).

El control de calidad del producto manufacturado es más riguroso en los últimos años debido al crecimiento de las microempresas del vestido en la región Puebla-Tlaxcala. Esta situación obliga al comerciante a buscar talleres maquiladores que realicen trabajos de mayor calidad. La búsqueda de nuevos mercados posibilita que el comerciante obtenga más recursos económicos por la venta de las manufacturas textiles y por ende, tiene que competir con empresas textiles de otras regiones del país. Esta situación obliga al comerciante a optimizar el proceso productivo y mejorar sus productos.

Los actores sociales que participan en la producción de manufacturas textiles en la región Puebla-Tlaxcala están insertos dentro de cadenas productivas complejas en el contexto de la globalización. Para Gereffi (2001:14) “una cadena productiva (commodity chain) se refiere al amplio rango de actividades involucradas en el diseño, producción y comercialización de un producto”. De acuerdo con este autor, el capital industrial y comercial ha establecido dos tipos de redes económicas internacionales. Las cadenas productivas dirigidas al productor y las cadenas productivas dirigidas al comprador.

Dadas las especificidades existentes en la región, la producción de prendas de vestir está destinada para satisfacer dos tipos de mercados: el global y el local. En el primer tipo, la fabricación debe cumplir con determinadas normas de calidad para ser exportada a diversos países del orbe. En el segundo, la producción está dirigida a las clases populares del país y son mínimos los estándares de calidad aplicados. Carstensen (2012) propone la siguiente tipología para caracterizar a las cadenas productivas que están presentes en la región Puebla-Tlaxcala:

- 1) Trabajo a domicilio tradicional.
- 2) Trabajo a domicilio de diferentes fases de maquila.
- 3) Producción independiente para el mercado local.
- 4) Subcontratación para los productores de los tianguis.

La tipología propuesta por Carstensen muestra que en la región Puebla-Tlaxcala cohabitan dos tipos de cadenas productivas: las globales y las locales. Las dos primeras están bajo el control de empresas transnacionales y marcas globales (Levi's, Guess, Calvin Klein, The GAP) que hacen uso del trabajo a domicilio para fabricar prendas de vestir. Las dos últimas son una especie de

cadena productiva local en donde existe una relación entre un productor independiente (comerciante de ropa) y un maquilador local para poder producir manufacturas textiles.

Los ingresos económicos por concepto de la comercialización les han permitido a los comerciantes de ropa en Mazatecochco retomar parte sus actividades agrícolas mediante la compra de terrenos de cultivo para la siembra de maíz y frijol principalmente. Pero a diferencia del pasado —en donde los habitantes de la comunidad eran contratados como peones—, en la actualidad los comerciantes contratan a trabajadores agrícolas de otros municipios para cultivar sus tierras. Pese a las transformaciones económicas que han experimentado los habitantes del municipio de Mazatecochco, la globalización no ha logrado dislocar la conexión entre las prácticas campesinas ancestrales de la producción agrícola y la vida cotidiana de las familias.

En el contexto de la globalización, las familias que se dedican a la producción y comercialización de prendas de vestir en el sur del estado de Tlaxcala, combinan las actividades manufactureras y agropecuarias para complementar el gasto familiar. En este sentido, los pobladores de Mazatecochco que se dedican a la producción textil, tienen que estar atentos a las innovaciones tecnológicas⁵ que les permite hacer más eficaz el proceso productivo. Y por otra parte, durante los tiempos libres⁶, tienen que estar al pendiente del ciclo agrícola que les permitirá obtener maíz, frijol y calabazas para el consumo familiar.

La nueva configuración laboral que se experimentó en el municipio de Mazatecochco, también permitió el crecimiento económico de las actividades agropecuarias. En este contexto, se observó un incremento en el consumo de productos agroalimentarios por parte de las personas que están vinculadas con la producción textil. La apertura de negocios de venta de comida sirvió para satisfacer las necesidades alimentarias de los trabajadores de los talleres de costura. Esta situación permitió el incremento en la demanda de algunos productos locales como el maíz, el frijol, la calabaza, la carne (pollo, res, cerdo, borrego), la leche y los quesos. De esta manera, las familias que aún se dedican a las labores agropecuarias en la localidad se vieron beneficiadas indirectamente por las actividades manufactureras.

⁵ Estas se refieren a la compra de máquinas de coser, cortadoras, bordadoras y telares de última generación.

⁶ Generalmente, los días de descanso de los comerciantes de ropa son los sábados, domingos y días festivos.

Conclusiones

El proceso de transformación económica del municipio de Mazatecochco en el estado de Tlaxcala, es producto de la combinación de una serie de factores que posibilitaron el paso de la producción agrícola de subsistencia a una producción manufacturera. Hasta la primera mitad del siglo XX las familias en Mazatecochco se dedicaban a las labores agropecuarias en pequeña escala, y cuando los recursos eran insuficientes se empleaban como peones agrícolas en otras comunidades para mantener a la familia. Pese a que en la región Puebla-Tlaxcala se instaló uno de los principales polos de la industria textil nacional, los hombres en edad de trabajar de la comunidad no se insertaron de manera inmediata a la dinámica de la industrialización. Es a partir de la década de 1970 cuando los hombres y mujeres de la comunidad deciden emigrar a otras ciudades para trabajar como obreros textiles y empleadas domésticas. Durante la década de 1980, el país experimenta una crisis económica que a la postre significó el despido masivo de obreros especializados en diferentes ramas de la industria. En la región Puebla-Tlaxcala, los hombres y mujeres que fueron despedidos de las fábricas textiles decidieron fincar pequeños talleres de costura aprovechando los conocimientos adquiridos tras su inserción como obreros. A partir de esta situación, en la comunidad surgen nuevos actores sociales diferentes a los campesinos: los comerciantes de ropa y los maquiladores.

Bibliografía

- Buendía, Irma (2008). *Una descripción desde la periferia en el proceso de integración como parte del área metropolitana de la ciudad de Puebla. De la agricultura a una economía diversificada. Mazatecochco de José María Morelos, Tlaxcala, México*. Tesis de Maestría en Análisis Regional, CIISDER-MAR UAT.
- Carstensen, L. (2012). “La maquila clandestina: el trabajo a domicilio informal en la industria textil y del vestido en Puebla, México”. *Bajo el Volcán*, vol. 11, núm. 18, 193-221.
- Gereffi, G. (2001). “Las cadenas productivas como marco analítico para la globalización”. *Problemas del Desarrollo*, vol. 32, núm. 125, México: IIEc-UNAM, 9-37.
- González, Alba (1991). *La economía desgastada. Historia de la producción textil en Tlaxcala*. México: Universidad Autónoma de Tlaxcala-Universidad Iberoamericana.

- Gracia, M. (2010). “Determinantes teórico-históricos en la localización de la industria textil-confección de Tlaxcala”. *Temas de Ciencia y Tecnología*, vol. 14, núm. 10, 13-22
- Harvey, David (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Hiernaux-Nicolás, Daniel *et al.* (1998). *Globalización y territorio. Impactos y perspectivas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- INEGI (2017). “Anuario estadístico y geográfico de Tlaxcala 2016” (En línea), disponible en: <http://www.beta.inegi.org.mx/app/biblioteca/ficha.html?upc=702825096212> (Consultado el día 7 de mayo de 2018).
- INEGI (2009). “Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Mazatecochco de José María Morelos, Tlaxcala” (En línea), disponible en: http://www3.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/29/29017.pdf (Consultado el día 7 de mayo de 2018).
- Lomelí, Leonardo (2011). *Puebla. Historia breve*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Montiel, Marco Antonio (2014). *Sobrevivir a la crisis. Los comerciantes de ropa de la región Puebla-Tlaxcala en el contexto de la crisis económica de 2008*. Tesis de Doctorado, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Nutini, Hugo y Barry L. Isaac (1990). *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. México: INI-CONACULTA.
- Pedrero, M. (2000). “La clasificación de la situación en el trabajo y los estudios de mercados de trabajo: el caso de los trabajadores a domicilio”. *Estudios Demográficos y Urbanos*, núm. 45, El Colegio de México, 583-612.
- Ramos, Carmen (2005). *Industrialización, género y trabajo femenino en el sector textil mexicano: el obraje, la fábrica y la compañía industrial*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Rendón, Ricardo (2005). *Breve historia de Tlaxcala*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roberts, B. (2010). “¿Ciudades manejables? La urbanización latinoamericana en el nuevo milenio”. En Bueno, C. y Tamayo, S. *Sistema Mundial y Nuevas Geografías* (pp. 251-293). México: Universidad Iberoamericana.

- Roberts, B. (1995). *The making of citizens. Cities of peasants revisited*. New York: Arnold.
- Robichaux, D. (2006). “Nahuas de Tlaxcala (México) en el mundo globalizado: reflexiones a partir de 30 años de trabajo de campo”. *Ibero Forum. Notas para el debate*, núm. II, año I, México. Universidad Iberoamericana, 1-5.
- Rojas, G. (2002). “Estructura de oportunidades y uso de los activos familiares frente a la pobreza en la Ciudad de México”. En Kaztman, R. y Wormald, G. (coords.). *Trabajo y ciudadanía. Los cambiantes rostros de la integración y exclusión social en cuatro áreas metropolitanas de América Latina* (pp. 239-324). Montevideo: Ediciones Cebra.
- Rothstein, Frances (2007). *Globalization in rural Mexico. Three Decades of Change*. USA: University of Texas Press.
- Rothstein (1999). “Declining odds: kinship, women’s employment, and political economy in rural Mexico”. *American Anthropologist*, New Series, vol. 101, núm. 3, 579-593.
- Santibáñez, B. (1991). “Los pioneros de la industria textil en Tlaxcala durante el Porfiriato”. En *Historia y sociedad en Tlaxcala. Memorias del 4to. Y 5to. Simposios Internacionales de Investigaciones Socio-Históricas sobre Tlaxcala* (pp. 93-99). Gobierno del estado de Tlaxcala.
- Suárez, Laura (1991). *Tlaxcala textos de su historia siglo XXI*. T. 15, México: CONACULTA, Gobierno del estado de Tlaxcala.
- Tomei, M. (1999). “El trabajo a domicilio en países seleccionados de América Latina: una visión comparativa”. *Cuestiones de Desarrollo*, núm. 29, Departamento de Políticas de Desarrollo, Oficina Internacional del Trabajo, Ginebra, 1-57.
- Xicohténcatl, Narciso (2007). *Alternancia de gobierno, continuidad y discontinuidad del corporativismo en el municipio de Papalotla Tlaxcala, durante 1979-1998*. Tesis de Maestría en Desarrollo Regional, CIISDER-MAR-UAT.

Intermediarios laborales tradicionales. Jornaleros agrícolas choles y tseltales en el circuito migratorio Chiapas-Sonora

OSCAR SÁNCHEZ CARRILLO¹

Resumen

La emigración de los jornaleros indígenas choles tiene una amplia trayectoria histórica dentro y fuera del estado de Chiapas. En la primera década del siglo XXI los procesos migratorios se han intensificado y nuevas rutas o circuitos migratorios han desplazado a los destinos tradicionales de los trabajadores choles. A consecuencia de la crisis económica de 2008 en los Estados Unidos, se ha dificultado la migración internación indocumentada y aumentando los costos del cruce ilegal por la frontera norte entre México y USA. Ante estos cambios estructurales, nuevos actores sociales, que antaño fueron migra-dólares y/o jornaleros agrícolas, se han colocado como intermediarios laborales o “*brokers*” entre sus comunidades y correligionarios indígenas chiapanecos y las empresas agroindustriales demandantes de mano de obra poco calificada. Los *intermediarios laborales tradicionales* son nuevos actores sociales que han acumulado capital social y cultural, además del económico, trasladan a contingentes laborales desde el estado de Chiapas al noroeste de México. Tres estudios de caso ilustran a estos nuevos *brokers* culturales, intercesores laborales que fungen como puentes o traductores culturales entre los jornaleros indígenas y el capital internacional, representado por la

¹ Investigador Asociado C. Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera sur (CIMSUR), Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: oscarsac@unam.mx

empresa agroindustrial. El presente artículo analiza las trayectorias laborales de los intermediarios laborales tradicionales o *bróker* choles y tseltales, los actores reflejan las complejas transacciones económicas y simbólicas entre el proceso de reproducción de la vida individual, familiar, comunitaria y el complejo proceso de producción del capital. Dos esferas del mundo de vida doméstico / social, comunitaria y global, que interactúan mutuamente y donde las transferencias son múltiples.

Introducción

En Chiapas carecemos de estudios o investigaciones con enfoques etnográficos cualitativos y cuantitativos sobre el número de jornaleros agrícolas que migran a los estados del noroeste de México. Los nuevos circuitos y destinos migratorios de migrantes indígenas chiapanecos tienen una presencia relativamente reciente tanto en las comunidades indígenas como en las ciudades del noroeste de México. Si bien la presencia de los jornaleros agrícolas provenientes del sureste de México en los estados de Sonora y Sinaloa tienen una larga data. Los jornaleros chiapanecos son un nuevo actor que empieza a tomar relevancia a partir de la década de los años noventa del siglo pasado hasta el presente (1995-2018), el flujo de trabajadores agrícolas se ha incrementado y gradualmente desplazando a los trabajadores agrícolas provenientes de los estados de Oaxaca, Guerrero y Veracruz.

Carecemos de un enfoque multidimensional e integral sobre los jóvenes indígenas que trabajan como jornaleros agrícolas migrantes que, año con año, se movilizan en el interior del territorio nacional. Necesitamos de investigaciones cualitativas y observaciones etnográficas sobre el funcionamiento de las redes de contratistas o intermediarios laborales que operan en casi todas las regiones del estado de Chiapas. Los intermediarios laborales construyen redes locales que facilitan la contratación, el traslado y organización de los trabajadores agrícolas, que por un periodo de tiempo determinado laboran en los campos agrícolas del noroeste de México para las agro-empresas exportadoras de frutas y hortalizas.

Las redes de contratistas, también considerados enganchadores, *bróker* o intermediarios laborales, no constituyen ningún tipo de organización o grupo con actividades ilícitas, crean estructuras dinámicas y cuasi-informales; esto quiere decir, que no están exentos de diluirse o desaparecer como un actor más en el escenario de los mercados laborales (Sánchez, 2012). Los intermediarios laborales son actores diversos y deben de analizarse en el contexto socio-cultural

en el cual han surgido y afianzado sus redes sociales de intermediación entre las comunidades indígenas y las empresas agro-industriales para las cuales funcionan y tienen su razón de existir (Astorga, 1985). En el presente artículo me interesa exponer los resultados preliminares de investigación sobre este tipo de actor social en las comunidades indígena choles y tseltales de la región septentrional chiapaneca, ubicada entre las llanuras costera de Tabasco y el macizo montañoso de la sierra madre accidental de Chiapa.

Los intermediarios laborales que operan en las comunidades indígenas choles y tseltales de la zona norte de Chiapas, son al mismo tiempo integrantes de las comunidades indígenas que los vio nacer, crecer y formar una familia y, al mismo tiempo, han ocupado diversos cargos cívicos, políticos y religiosos en las estructuras de organización tradicional. Por ello mismo, he considerado nombrarlos intermediarios laborales tradicionales (ILT), por las características que lo definen como intermediario laboral y, al mismo tiempo, fungir ambivalentemente como un traductor cultural entre la organización social comunitaria indígena y la organización estructural empresarial (Lara y Sánchez, 2015).

Los intermediarios laborales tradicionales ejemplifican los enlaces entre dos realidades sociales que se conectan directamente e indirectamente, el mundo indígena “tradicional” y el mundo moderno empresarial. El intermediario laboral tradicional es el actor que expresa la agencia social del mundo global e interviene en el espacio local comunitario. Los intermediarios laborales culturales participan de un sistema de valores culturales institucionalizados que normalizan las relaciones sociales entre los jornaleros agrícolas y las agro-empresas, pues ellos controlan la información, el tipo de contrato oral y la disciplina de los trabajadores agrícolas, para cubrir las exigencias y requerimientos del control de calidad, así como los procesos de eficiencia productiva (Lara y Sánchez, 2015).

Los trabajadores agrícolas contratados por los intermediarios laborales tradicionales provienen de las comunidades indígena choles y tseltales, caracterizadas por una abundante mano de obra compuesta principalmente por campesinos ejidatarios que poseen en promedio de una a tres hectáreas de tierra y que se dedican a los cultivos tradicionales de maíz, frijol y adicionalmente el cultivo comercial del café. En otros casos también contratan a campesinos sin tierras, conocidos como *avecindados* y que también trabajan como jornaleros locales en las épocas de siembra, cosecha y en diversas actividades relacionadas con la agricultura familiar.

La característica principal de estos trabajadores agrícolas es su juventud, que funge tanto como motor de la economía local, como de la economía global. La función principal de los sistemas de intermediación laborales es movilizar estos contingentes de fuerza laboral integrada por jóvenes a las zonas agro-industriales que demandan grandes cantidades de fuerza de trabajo, para obtener grandes márgenes de ganancia y poder competir en el mercado internacional agro-exportador (Sánchez, 2012).

La crisis agrícola de las comunidades indígena de la Zona Norte de Chiapas, se expresa tanto en la falta de empleos y salarios estables bien remunerados, además de la baja productividad de las tierras de labor ejidal, expresada en los bajos rendimientos de los cultivos tradicionales principalmente maíz y frijol, el azote de diversas plagas como la roya del café ha provocado el estancamiento y en algunos casos el abandono del cultivo. Ante este panorama los trabajadores de las familias campesinas se ven obligados a entrar como jornaleros agrícolas a nuevos circuitos laborables que los obligan a permanecer fuera de sus unidades domésticas campesinas y comunidades por periodos prolongados de 4 a 5 meses durante el año. En algunos casos los jornaleros agrícolas permanecen hasta 6 o 7 meses viviendo en los campos agrícolas de las agro-empresas. En otros casos, se enrolan en las redes de migración internacional para trabajar en los campos agrícolas de los Estados Unidos de América (Astorga 1985; Lara Flores, 1997; Sánchez, 2006).

Para poder entender la situación del traslado de la fuerza de trabajo de los miembros familiares de las unidades domésticas campesinas indígenas choles y tseltales es necesario explicar brevemente el contexto de la actual crisis agrícola por la que atraviesa la endeble economía campesina chiapaneca en lo que denominamos como región “zona norte de Chiapas” (Villafuerte y García, 2014). La explicación que propongo es breve, pero necesaria para comprender la movilidad de la fuerza de trabajo y el funcionamiento del mercado laboral agrícola y rural de dicha zona. En orden de prioridades familiares y personales, además del tamaño y expansión de las redes sociales en las que se insertan los jóvenes trabajadores campesinos son tres: local, regional e interestatal².

² En Chiapas existen dos estructuras productivas, la primera es la economía campesina basada en diversos sistemas agrícolas de subsistencia y producción de autoconsumo caracterizado por el minifundismo, en algunos casos las unidades domésticas campesinas no alcanzan a satisfacer sus necesidades básicas de producción de alimentos. La segunda, una estructura agropecuaria poco eficiente, con uso de tecnologías agrícolas que no garantizan el buen uso y manejo de los recursos naturales, se caracteriza por sistemas productivos enfocados a los agro-negocios, diversas plantaciones y monocultivos, ganadería extensiva, incapaz de absorber la creciente fuerza de trabajo proveniente del sector social de la agricultura. Para mayor información consultar Villafuerte y García, (2006, 2014, 2015)

Por mercado de trabajo local se entiende que los trabajadores familiares pueden conseguir trabajo temporal ya sea por día o por horas en un tiempo corto en diversas actividades que demandan una escasa presencia de trabajadores agrícolas; por ejemplo, en la cosecha de café es necesaria que las familias productoras contraten a jornaleros locales a destajo para realizar las labores que en otras circunstancias pueden realizar los propios trabajadores familiares. Como lo expresa la siguiente narrativa los jornaleros locales acuden a las redes de apoyo familiares y comunitarias para obtener ingresos tanto monetarios como no monetarios.

Cuando acaba mi trabajo en la milpa o cafetal, en época de siembra o cosecha de maíz hay trabajo en las comunidades, en [la comunidad de] Paraíso [municipio de Sabanilla] hay trabajo en la época de cosecha de café, o en los potreros, siempre hay quien necesita dos o tres días un trabajador, luego cuando lo ven que uno trabaja bien lo buscan otros para que trabaje uno o dos días. Ganamos 80 pesos al día, si es buena la familia nos dan nuestra comida y hasta podemos dormir una o dos noches en su caso. Así no más andamos mi hermano y yo. Buscamos trabajo en las comunidades vecinas, siempre hay quienes contratan por día para ir a los trabajadores. En otros casos hacemos mano-vuelta, sobre todo en la época de rosar-quemar y sembrar la milpa siempre se necesita quien ayude, allí no recibimos paga, pero, luego acordamos la fecha para trabajar mi parcela (Marcelo Shilón Pérez, entrevista realizada el 16 de mayo de 2017).

Estas familias campesinas contratantes de trabajadores locales carecen de los trabajadores necesarios para realizar sus propias actividades agrícolas; es decir, los mercados locales responder a las dinámicas económicas externas y están en función de los mercados interestatales. El pago por dichas actividades bien puede ser en especie u otros productos no monetarios, o fijar un pago por el jornal que incluye alimentos. En otras palabras, las actividades de familias campesinas que contratan a trabajadores locales, se deben a la falta de trabajadores familiares que se encuentran laborando como migrantes temporales y las ganancias obtenidas se transfieren a sus familias para cubrir gastos de los trabajadores contratados, generado una circularidad de las remesas nacionales en el ámbito local. En ocasiones los mismos trabajadores contratados pueden ser parientes de las familias que tienen jornaleros agrícolas en el noroeste.

El mercado de trabajo regional tiene otras características, éste está en función de las relaciones que hay entre diferentes sectores económicos, donde las actividades agrícolas se combinan con otras actividades no agrícolas, como pueden ser las actividades terciarias en el sector servicios y en el subsector de

la construcción, o diversas actividades comerciales informales o establecidas, dichas actividades se pueden identificar como trabajos precarios de subempleo mal remunerados (Villafuerte y García, 2014). La estructura del mercado laboral regional de la zona norte indica que los polos de atracción son las ciudades medias como Palenque, Villa Hermosa (Tabasco) y las cabeceras municipales como Yajalón, Chilón y Tila que demandan trabajadores tanto en el sector agrícola, como en otras ramas de la económica regional principalmente en sector terciario. Esto significa que a nivel regional la economía se moviliza a la tercerización económica, en contraste con la economía local que aun funciona como espacio de reproducción agrícola de la unidad doméstica campesina. Como lo indica el siguiente testimonio de un migrante regional:

Soy albañil, siempre hay trabajo en la construcción, hace un mes estaba trabajando en Tila, estaba parando una casita, éramos tres, yo y dos peones. Un maestro de obra le pagan 200 pesos al día. Pero se gana más en Villa [Hermosa, Tabasco] o en Palenque, allí pagan 250 el día, a veces voy cuando me buscan, pero les digo que, entrando la siembra de la milpa, me voy para mi comunidad para trabajar mi parcela. Cuando tengo paga contrato unos tres días a peones que me hagan la rozadura y la quema, la siembra la hago yo con mis muchachos ya trabajan, ya pueden agarrar la *coa* (palo sembrador), uno tiene 14 años y el otro 16, ya saben trabajar y sembramos todo de un jalón en uno o dos días (Juan López, entrevista abril de 2017).

El mercado de trabajo interestatal es de mayor complejidad y dinamismo, lo que me interesa destacar es el mercado de trabajo rural, especialmente porque moviliza y atrae grandes contingentes de trabajadores migrantes de los municipios choles y tseltales de la zona norte de Chiapas. Estos contingentes de trabajadores jornaleros son en su mayoría jóvenes indígenas movilizados a más de 2000 mil kilómetros de distancia de sus comunidades de origen por periodos cortos de 3 a 4 meses y en algunos casos hasta 6 meses. Para las familias de los jornaleros hay ganancias económicas, pero implican altos costos sociales. Así lo indica la siguiente narrativa:

Si hay mucho esparrago, viene saliendo como unos 400 pesos al día. Pero es matado todo el día, a esta hora estamos chambeando todavía, de 6 de la mañana a 6 de la tarde, cuando hay [mucha producción] se sale temprano, pero cuando no hay sales temprano y no ganas nada, es la diferencia. Cuando termina la cosecha del espárrago, los que no aguantan se vienen a si por su pasaje, pero los que aguantan hay vienen otra vez, los traen otra vez. Pero hay algunos que ya se van al norte ahí se quedan, [se refiere a los jornaleros que cruzan ilegalmente la frontera norte entre México y USA]. Cuando está bien la cosecha ganas 400 pesos al día, pero

nada más en el mes de enero hasta el mes de marzo, cuando está bien la cosecha, pero en este mes de octubre te pagan 185 pesos al día. En estos meses del año hay mucho frío. Trabajamos de lunes a domingo, ¡no hay descanso!... todos los días, diario es lo mismo. El encargado que nos lleva es de aquí es de aquí de Tumbalá [Chiapas], él no trabaja nada más está checando que estés trabajando bien, es el cabo, pero ya le pagan su buen dineral, y se regresa. Parece que le pagan mil pesos por gente, eso dicen (Sebastián Gómez, entrevista en ejido Zapata, Tumbalá, abril de 2017).

Las redes que tejen los intermediarios laborales tradicionales son complejas y no siempre responden a parámetros estables de una red formal. Estas redes de intermediarios responden a sistemas complejos donde el último eslabón de la cadena es el enganchador local, que a su vez responde a un intermediario superior que tienen trato directo con la empresa. Como lo indica Lara y Sánchez (2015) “las empresas suelen hacer trato directo con dos o más contratistas, a quienes les asignan una extensión de campo para trabajar en un tiempo determinado, dependiendo de la cantidad de trabajadores de la que dispone cada contratista y de la magnitud de la empresa” (2015:79).

1. Sistema tradicional de contratación

El método empleado por los intermediarios laborales tradicionales para la contratación de jornaleros agrícolas no sigue un patrón regular. Primeramente, se anuncia de boca en boca a través de los jóvenes que han migrado en años anteriores a los campos agrícolas, las fechas probables de llegada y salida de los autobuses que transportarán a los jornaleros agrícolas. Los intermediarios laborales viven en las comunidades indígenas estudiadas y son ellos mismos los que se encargan de difundir el mensaje a través de redes sociales que se afianzan tanto en los lazos de parentesco como en las de paisanaje y amistades entre los jóvenes compañeros de viajes previos. Regularmente hay una persona que funge como “el apuntador” que realiza una tarea sencilla, difundir las fechas de contratación y anotar en un cuaderno los nombres de las personas que previamente han aceptado contratarse, por ejemplo, para la cosecha de espárrago. Como lo indica la siguiente narrativa de un jornalero agrícola. (López, Juan, Comunicación personal entrevista realizada en la comunidad Paraíso)

Escuchado varias veces que gente [de mi comunidad] llegan allí en Sonora, y yo nunca me he interesado por eso. Me dijo un chavo que vive aquí. Uno que se llama José y hay otro que es el cuñado del Marciano el Alejandro y él me dijo que si quieres ir a Sonora, me decidí, pues vamos le dije. Estaban buscando gente, pues. Si estaban avisando si alguien quería ir, allí empecé

a platicar con ellos, cómo es la chamba, cuántos meses, cuánto pagan el día, de allí como siempre he querido conocer pues, conocer Sonora como es, de allí dije que yo iba a ir, que me apunten mi nombre. Dijeron ¡ora le!, platiqué con el Samuel, mi tío, igual, él quiso ir igual... Pues, vamos los dos, vamos a conocer, a ver cómo es la chamba. De allí nos fuimos los dos, apuntamos los nombres, nos fuimos. En total son (...), primero nos fuimos nosotros parece que somos 20, luego llegaron otros 11, algo sí. Serían en total 31, algo así, solo gente de Paraíso.

Los intermediarios laborales tradicionales (ILT) se encargan de buscar y contratar los autobuses que transportarán a los jóvenes jornaleros de las comunidades indígenas. Los autobuses salen de las cabeceras municipales, por ejemplo, del pueblo de Sabanilla, y/o en el cruce o intersección de caminos como es el caso del crucero entre Petalsingo y Tila, en el crucero Temo, municipio de Chilón, en la salida poniente de Ocosingo. Antes de salir el ILT realiza una lista con los nombres de los jóvenes que deciden contratarse para el trabajo, le nombran “contrato” al arreglo oral entre el trabajador agrícola, el ILT y la empresa agroexportadora de la cual es representante. No existen contratos escritos entre los trabajadores agrícolas y las empresas, como tampoco existen garantías de permanencia de los trabajadores agrícolas en los campos agrícolas de las empresas durante el tiempo pactado. No hay formas de contratación forzada de los jornaleros agrícola dentro de las comunidades, los jóvenes se inscriben voluntariamente y ellos deciden de último momento si acuden o no a los puntos de reunión y salida de los autobuses que los transportarán. Como lo indica la siguiente narrativa los jornaleros agrícolas pueden deshacer el contrato pactado en el momento que ellos deciden regresar a su comunidad, es el caso de un grupo trabajadores agrícolas que en el mes de diciembre del 2016 decidieron interrumpir el periodo de contratación durante la cosecha de esparrago, la siguiente narrativa expresa lo antes señalado:

Un grupo de 20 persona decidimos regresar, la verdad no había las condiciones para trabajar, acordamos hablar con el encargado para que nos regresara. Pero él se negó, porque dijo que no estábamos cumpliendo la palabra del contrato, bueno, pero nosotros le dijimos que queríamos regresar a la comunidad. Entonces el buscó a otro encargado del campo, pero como no habíamos terminado el contrato pues ni modos, ellos buscaron el camión y nosotros pagamos el regreso, nos salió de 1,500 pesos por persona éramos como 20. Estábamos cansados y la comida era muy mala, los compañeros se empezaron a enfermar, hacía mucho frío en los campos. Ni modos, no aguantamos, dijimos que pues vamos a pagar el camión de regreso. El encargado se molestó mucho y dijo que no nos va a volver a traer acá (Entrevista a jornalero en Chilón, José Tushuk, mayo de 2016)

Los ILT reciben una cantidad fija por cada jornalero agrícola contratado, que varía año con año dependiendo de si el ILT también cumple el contrato de llevar la cantidad de trabajadores necesarios previamente acordado por la empresa contratante. Los ILT tienen que organizar la ruta y buscar los autobuses y choferes necesarios para transportar a los trabajadores agrícolas hasta los campos agro-industriales. Reciben una cantidad de dinero fija que cubre los costos de traslado de los autobuses (gasolina, viáticos de alimentación para los tres choferes del trayecto) y el pago de los peajes en las autopistas, pero cada trabajador se encarga de su propia alimentación el tiempo que dura el traslado de su comunidad hasta el campo agrícola.

En los últimos 6 años ha aumentado la demanda de mano de obra en los estados de noroeste de México, lo que ha ocasionado un aumento de las redes de ILT en las comunidades indígenas llamados “contratistas” que organizan y supervisan la contratación hecha por los Intermediarios laborales tradicionales que fungen como agentes locales; es decir, que se ha consolidado una red de “contratistas” e intermediarios locales que fungen como agencias informales al servicio de las propias empresas agro-industriales. El volumen de trabajadores que mueven año tras año, ha aumentado en los últimos 5 años. La cadena de producción agroalimentaria necesita de la mercancía fuerza de trabajo indígena para cosechar diversas hortalizas y fruta en las costas de los estados de Sonora y Sinaloa.

Los mecanismos de contratación mediante intermediarios laborales tradicionales, fungen como agencias privadas de empleadores, son un actor social de reciente aparición en las comunidades indígenas de la zona norte. Ellos mismo han impulsado un nuevo tipo de mercado labor extra-territorial o desterritorializado, movilizándolo grandes contingentes de trabajadores agrícolas indígenas choles y tseltales, para después territorializar la mercancía fuerza de trabajo en el espacio global de las plantaciones agrícolas del sistema agroalimentario de exportación. La peculiaridad de estos actores intermediarios laborales es crear redes sociales, que en ocasiones funcionan como estructuras centralizadas, donde las tareas son controladas por el propio intermediario; en otras circunstancias estas mismas redes funcionan de forma fragmentada, delegando tareas a otras personas subordinadas que cumplen las funciones y tareas asignadas por los intermediarios laborales. La presencia de estos actores es cada vez más necesaria en los mercados laborales estatales y nacionales (Lara, 1997).

2. La incursión del intermediario laboral tradicional en la comunidad indígena

Como ya he mencionado los métodos de contratación y/o enganche de trabajadores locales son siempre verbales. Los contratos orales versan sobre los arreglos de remuneración y sobre todo la permanencia y el tiempo de trabajo en los campos agrícolas de las agro-empresas. Los arreglos entre el intermediario laboral tradicional (ILT) y los jornaleros agrícolas instituyen las responsabilidades que deben asumir cada una de las partes en los campos agrícolas. El ILT inicia su labor de enganchar a la mayor cantidad de trabajadores agrícolas por medio del consenso en las comunidades meses antes de partir a los campos agro-industriales, para ello se ponen en contacto con operadores locales en las comunidades que tienen influencia.

Los operadores locales, quienes también son parte de las redes de intermediarios laborales tradicionales, pero de menor jerarquía, su principal acción es enrolan a los jóvenes. Las estrategias de reclutamiento son las siguientes, la primera de ellas es acudir a sus pares de la misma comunidad para convencer a otros jóvenes, lanzar mensajes de las fechas probables de partida y de las ganancias y salarios devengados por ellos, los rumores corren en las redes de parientes, vecinos, amigos y compañeros del mismo grupo etario. Las diferencias internas de las comunidades indígenas provocados por diversos conflictos políticos y religiosos se borran o se atenúan en el momento que los jóvenes deciden inscribirse en el grupo seleccionado para viajar y trabajar en Sonora. Se inscriben jóvenes pertenecientes tanto de diversos grupos políticos como de diversas creencias religiosas (pentecostés, adventistas y católicos), el “viaje a la otra frontera” borra o mitiga las diferencias ideológicas de las diversas visiones locales para enrolarlos en una visión general y global con el objetivo de ganar diversos recursos materiales y simbólicos. La estrategia del operador local es lograr formar cuadrillas integradas por 12 jornaleros para realizar diversas labores en los campos agrícolas. Como lo indica el siguiente argumento:

Los chavos quieren ir a trabajar pues solo le dices a Pedro Sántiz, si quieren ir o no, él te inscribirte en su lista, ya estando allí ya se forma la cuadrilla cuando uno ya es reconocido que sí sabe cortar, que es mejor cortador le dan un puesto de cuadrillero, depende de tu agilidad en el trabajo, de tu comportamiento, por tu corte, por tu calidad igual, si eres buen cortador te van a dar tu trabajo de cuadrillero. Pero de cuadrillero no es mucho trabajo, solo vas a revisar la chamba de tu gente que llevas, cómo va trabajando, explicarle que tamaño va a sacar el corte, dónde

está quedando, ese es su trabajo (Joel López, entrevista realizada en la comunidad de Paraíso, agosto de 2016)

En los campos agrícolas la composición de la cuadrilla es fundamental para lograr los objetivos de ganar dinero para todos, además de mantener los estándares internacionales de calidad e inocuidad del producto hortícolas de exportación. Si un jornalero no se puede disciplinar, o si se enferma en los campos agrícolas, o no tienen las habilidades necesarias para realizar el trabajo, el jefe de cuadrilla lo desplaza y en algunos casos les asignan actividades en las bodegas o en casos extremos los envían de vuelta a sus comunidades. Como lo explica el siguiente ejemplo:

Pedro Peñate, se llama el chavo, él era nuestro cuadrillero, él nos cuidaba, él apuntaba, cuantas cajas, cuántos días trabajamos, apuntaba todo, si faltaba un billete, pues tenía que ir a reclamar, si le daban esa es tarea de los cuadrilleros, tenía que estar bien con su cuadrilla. La cuadrilla es de 12 personas, 10 cortadores y 2 burreros; los burreros es su trabajo es solo sacar las cajas, porque los espárragos los van dejando por el bordo, cada mazo que entra en tu mano lo dejas en el bordo, entonces otro, el burrero viene a recoger, es el trabajo del burrero así le llaman, el burrero solo viene a recoger, él no corta pues solo carga, gana igual. Todos los que son de la cuadrilla ganan igual, si hacemos más cajas entonces en la cuadrilla se reparten las ganancias. Como él ya tiene tiempo que está viniendo al estado de Sonora, ya conoció a varios de los encargados y luego el tiempo le solicitaron que busque gente para acá, para ir a Sonora, ya se conectaron con él y entre ello se ponen de acuerdo cuánta gente necesitan. Él se conecta con el otro que está en Tumbalá para cuando necesita llevar gente. Él regresa con nosotros, de allí vuelve a llevar gente para Sonora, él se encarga; pero cuando llega allá, ya se hace responsable el otro, porque ya le toca manejar a toda la gente (Mariano López, entrevista realizada en la comunidad Emiliano Zapata, mayo de 2016).

De modo que se pueden escindir los acuerdos o arreglos verbales entre los ILT y los jornaleros agrícolas en el momento que decidan cambiar de opinión o quebrantar el contrato verbal aun cuando se encuentren laborando en los campos agrícolas.

Al mismo tiempo, los contratos orales facilitan el quiebre o incumplimiento entre los ILT y los jornaleros agrícolas, los intermediarios hacen caso omiso de las condiciones laborales que marcan las leyes y los derechos laborales que nunca se respetan. Es necesario señalar que los mismos ILT desconocen sus derechos y en la gran mayoría ellos mismo no tienen ningún tipo de contrato con las empresas para las cuales sirven de contratista o intermediario.

Tal es el caso de los intermediarios laborales tradicionales que en su momento también fueron jornaleros agrícolas, como es el caso de Manuel un indígena chol oriundo de una comunidad del municipio de Tumbalá. La trayectoria migratoria de Manuel refleja el itinerario o la circulación de los sujetos sociales que se insertan en los diversos y fragmentados mercados laborales del sureste y noreste de México que forman complejos sistemas de mercados laborales. El curso de vida laboral de Manuel refleja la transformación del sujeto subordinado al de agencia social, posicionado como actor político en constante definición e interacción con las estructuras de dominación política, económicas, socioculturales y de las relaciones de intermediarización.

La historia de laboral de Manuel comienza a una edad temprana, apenas tenía 16 años cuando salió por primera vez de su comunidad y migró a la ribera maya, en el caribe mexicano para trabajar en las obras de construcción de los grandes hoteles del centro turístico de Cancún. Quien lo acompaña es su hermano mayor Hilario quien tenía más experiencia, pues él ha trabajado desde los 18 años en diversas obras, anteriormente la contracción e intermediación la realizaban los maestros de obra y albañiles que necesitaban ayudantes para trabajar en Cancún, Playa del Carmen o Cozumel. Así nos indica el informante en la siguiente narrativa:

Quando me fui a Cancún a trabajar no hablaba bien el español, apenas terminé la primaria y pues en casa de mis padres había mucha necesidad. Mi padre murió cuando yo tenía 12 años, se murió de trago, bueno pues no sabemos, salió a trabajar a la Ciudad de Palenque con otros compañeros de otra comunidad a una obra y nunca regresó. Lo trajeron muerto y lo enterramos aquí en el solar de la casa. Allí está la tumba, junto a la de mi abuelo. Mi hermano mayor se fue con un su padrino que lo contrató como peón en una obra en Cancún, a mí no me quisieron llevar, porque estaba muy chico, dicen que no tenía fuerza para aguantar el bote de mezcla, el trabajo que hizo mi hermano era de botero. Mi mamá me dijo: “mejor quédate aquí con tus hermanas, porque no hay quien trabaje la milpa (Manuel Santiz, 20 abril de 2017)

Ahora la modalidad es que los ayudantes y/o peones acuden solos a la Ciudad de Cancún, sin tener la necesidad de acudir con un intermediario laboral. Al contrario del migrante individual de la ribera Maya, los jornaleros agrícolas se movilizan en contingentes o grupos mayoritariamente de 40 trabajadores o más, según la capacidad de convocatoria del ILT en las comunidades indígenas, quien en ocasiones puede tener bajo su responsabilidad hasta 3 autobuses, movilizando a más de 120 jornaleros con diversos destinos a los campos agrícolas de Sonora.

La historia de Manuel expresa la incursión del mercado de trabajo en un circuito que he denominado Chiapas-Cancún, su iniciación laboral fue durante un tiempo una emigración pendular por periodos de 3 a 4 meses de duración. Con el tiempo se hicieron más prolongados y las remesas recibidas ayudaban a salir de la crisis economía por la que atravesaba su familia de origen. La iniciación de la migración a los campos agrícolas de Sonora fue al inicio de la década del año 2000. Quien lo conectó con el contratista fue un compañero y conocido de su comunidad que tenía dos años de migrar con un grupo de campesinos de los altos de Chiapas. El contratista era originario de un paraje del Municipio de San Juan Chamula, en ese tiempo Manuel tenía que trasladarse a la Ciudad de San Cristóbal de las Casas, para ser enrolado y contratado en el grupo de jornaleros agrícolas tsotsiles, esto es lo que recuerda Manuel en su primera incursión a Sonora:

Tenía 21 años cuando me fui la primera vez a Sonora, en Cancún ya no había mucha chamba y luego me regresé a mi comunidad y allí un compañero me dijo que estaban contratando a gentes para ir a Sonora, que estaba bien pagado el día, que se ganaban como 150 pesos al día. En Cancún lo que ganaba un peón eran 110 pesos al día. Pues le dije que me apuntara, pero él me dijo que había que ir a San Cristóbal para hablar con el contratista. Luego me fui con mi amigo a San Cristóbal, me presento al contratista y me dijo que no más que reuniera la gente completa nos íbamos a Sonora, a la cosecha de uva de mesa, era el mes de noviembre y el contrato era hasta abril o mayo según le dijeran sus patrones. (Manuel Santiz, 20 de abril de 2017).

Los campesinos choles y tseltales que migran a los mercados laborales regionales, no son trabajadores o asalariados permanentes, cuando el mercado de trabajo llega a un punto que no es posible absorber completamente la fuerza de trabajo temporal, los trabajadores regresan a sus comunidades para volver a insertarse en la producción agrícola familia. Este es el caso de Manuel quien por un periodo de 4 años estuvo migrando a la ribera Maya para insertase en el mercado de trabajo de la construcción. En su primer viaje a los campos agrícolas de Sonora, su condición de trabajador agrícola era integrante de la cuadrilla, recibía un salario por día o a destajo, en ocasiones una combinación de ambos sistemas. El sistema de remuneración por día se aplica a los trabajadores o jornaleros agrícolas por hora trabajada, pero incluso esto no era permanente; porque según recuerda Manuel, en los siguientes años el contrato era por destajo, por ejemplo, ciertas labores previas a la cosecha, como la limpia, el abono, la poda, la fumigación y el riego, que el contratista acordaba con el empleador pagar a los trabajadores a destajo.

Manuel aprendió este tipo de sistema de remuneraciones según el rendimiento de los trabajadores, pues se calculaba en base a las tareas asignadas. Lo que él recuerda, que posteriormente le sirvió para colocarse como ILT en su comunidad; fueron las tareas extra no acordadas por el contratista de Chamula, quien sin previo aviso asignaba nuevas tareas a los jornaleros sin acordar un pago extra. Manuel recuerda las quejas de los trabajadores por tales abusos y aquí es donde se coloca como un intermediario laboral entre los trabajadores choles a quienes les hablaba en su lengua para llegar a un arreglo entre el contratista, la empresa y los trabajadores. Con el tiempo, el mismo contratista de Chamula, lo presenta con los administradores de la empresa agrícola para acordar su primer viaje como intermediario laboral tradicional:

Fue en el año de 2008 cuando llevé mi primer grupo de trabajadores a Sonora, eran de la comunidad de Zapata, de aquí de Tumbalá y de Cantiok de Tila. Estaba un poco nervioso, porque era la primera vez que llevaba gente, tenía que organizar el viaje, hablar con el encargado del transporte y el arreglar el pago a los choferes, apunté los nombres de los trabajadores y nos reunimos en el cruce de Tila y Sabanilla. Ya la empresa sabía que lleva a 40 trabajadores para trabajar en el corte de esparrago y nos esperaban en Campo San Isidro, cerca de la ciudad de Caborca, Sonora. En cada parada me comunicaba con el administrador para informarle donde estábamos. El problema era con los retener, porque no todos los muchachos llevaban papeles, acta de nacimiento o credencial del IFE, los peores son los de migración, porque pensaban que soy pollero, querían siempre su mordida para dejarnos pasar (Manuel Sántiz, 20 de abril de 2017).

El prestigio de Manuel era circunstancial de hecho, como él mismo manifiesta en su historia de vida, no es una persona que haya sobresalido por su participación en la estructura de cargos tradicionales comunitarios, como él dice nunca ocupó cargos de relevancia, la mayoría de sus paisanos no lo conocía, porque se ausentaba por periodos intermitentes durante el año fuera de su comunidad. Además, como él manifiesta: “es mejor llevar gente de otra comunidad, porque es más fácil contratarlos, dialogar con ellos en caso de alguna inconformidad o conflicto en el campo”. El prestigio de Manuel lo fue adquiriendo con la experiencia y con los años de trasladar a los jornaleros agrícolas choles a los campos agrícolas. Como también afirma a Manuel lo conocen mucho mejor en otras comunidades que en la propia.

La gran mayoría de los jornaleros agrícolas dependen de los acuerdos entre el intermediario laboral tradicional y las empresas agroalimentarias para lograr el pago o salario por una jornada de 8 horas más la jornada extra, que

es el remanente de la jornada a destajo. Los ILT prometen pago de salarios elevados a los trabajadores agrícolas en los campos agrícolas de las empresas que no obtendrán en las comunidades de origen. La narrativa empleada es que llevan a los trabajadores, porque no hay trabajo en su comunidad y, por tanto, son ellos los que ofrecen una alternativa laboral a los jóvenes que de otra forma no tienen las posibilidades de conseguir trabajo. Como Manuel afirma, él conoce las necesidades de los trabajadores y sirve de intermediario con las empresas, que de otra forma no pueden ser contratados los jornaleros agrícolas.

Hay casos de personas individuales que viajan solos a buscar trabajo en los campos agrícolas de Sonora; pero como los ILT afirman no es común, porque los jornaleros desconocen cómo son las normas de contratación y los arregles entre los agro-empresarios. Además, las agro-empresas siempre buscan grupos de no menos de 40 trabajadores para cosechar los diversos campos agrícolas que tienen arrendados. Por ejemplo, en la cosecha de espárrago se necesita planear diversas actividades en un tiempo determinado y cuidar las condiciones de inocuidad y limpieza del cultivo. Si las agro-empresas no cumplen con las normas de certificación, el producto se considera de baja calidad. La función del ILT es socializar a los trabajadores agrícolas estas normas de certificación, producción y cuidado de la inocuidad del producto en el manejo.

El pago o salario recibido por los servicios del ILT no siempre es de dominio público, por el contrario, es algo que mantienen en la opacidad. Durante las entrevistas realizadas a los ILT que colaboraron para esta investigación las preguntas sobre sus ganancias o salarios recibidos no fueron respondidas claramente, eludían la respuesta afirmando que ellos hacían un bien a los compañeros de las comunidades indígenas. Ellos se colocan en las mismas circunstancias de exclusión y pobreza que sus compañeros, se identifican como parte de las comunidades indígenas, manifiestan que solo ganan lo necesario para la comida y con mucho esfuerzo pueden ahorrar para construir su casa, comprar maíz y otros productos necesarios para la reproducción de la vida en la comunidad así lo indica el siguiente argumento:

Quando empecé a salir a Sonora, quiero que no tenga necesidad mi familia, quiero que estén contentos y feliz, es mi intención, porque cuando yo estoy allá, este de hecho, nosotros ganamos semanalmente, el sábado nos pagan, ¡ahí está la lanita (el salario)! porque mi esposa está aquí, hay mucha necesidad acá (en la comunidad), todo será comprado, como jabón, la sal, además estamos en la comunidad quieren algo de cooperación en la escuela, en el ejido, de todo se coopera, como la carretera, como la energía eléctrica hay mucha cooperación, como todo el tiempo hay salida de dinero, por eso pues me preocupo mucho, estar acá no hay como sacar

el dinero, por eso nos “*pensareamos*” (sic.) (pensamos) de estar allá, con lo poco que ganamos enviamos a la familia para que se alegre también, pues no es para que junto (ahorro) más dinero para comprar lo que cuesta mucho no, nada más para vivir, contento feliz nada más eso, nada más, nada más para vivir, como todos. (Manuel Sántiz, comunicación personal, entrevista realizada en la comunidad de Ti’akil, Chilón)

Consideran que su labor es una alternativa en las comunidades indígenas a la falta de oportunidades laborales locales y en general en el estado de Chiapas. Afirman que la agricultura campesina se encuentra en crisis y que los cultivos tradicionales son afectados por plagas y cambios en el periodo de lluvias, que falta mayor apoyo del gobierno para salir de la crisis del campo; las reflexiones sobre la agricultura familiar son interesantes, piensan que si los jóvenes se dedican al campo exclusivamente pueden vivir sin que les falte comida. Sin embargo, afirman que los jóvenes ya no encuentran motivación trabajar exclusivamente en el campo, hacer la milpa, el frijolar y cafetal. Porque, según su opinión los jóvenes tienen otras necesidades que antes no tenían; por ejemplo, la compra de celulares, televisores, ropa de marca, entre otros productos suntuarios que ellos observan cuando llevan a los jóvenes jornaleros a laborar a los campos agrícolas de Sonora, como afirma un colaborador en la siguiente narrativa:

Hay jóvenes que viene a trabajar a Sonora, solo para salir de sus comunidades, quieren conocer el mundo, como yo los llevo en camión y no tienen que pagar nada, pues vienen y en los albergues se la pasan tomando y fumando, siempre hay alguien quien les vende alcohol o mariguana, o lo buscan por fuera; hay alguno que gastan todo su dinero en puros vicios. Pues yo no me puedo meter en sus vidas, lo único es que si no cumple con el trabajo se le dice y si no entiende va para fuera, si es muy conflictivo ya no los llevo el próximo año. Otros gastan todo su dinero en celulares bien caros, se llevan sus teles y grabadoras de segunda mano a su comunidad, esos por lo menos hacen algo, pocos son los que ahorran y saben gastar su dinero. En Sonora se gana bien, pero no todos tienen buenos deseos de salir para delante (Petul Pajatol, 23 de abril de 2017).

Las condiciones de vida de los jóvenes en las comunidades indígenas, no tiene un futuro muy halagüeño, el contexto social está impregnado de un sentido de incertidumbre y de búsqueda de alternativas laborales. Si bien, las condiciones laborales en la comunidad no son las mejores, en los campos agrícolas de las agro-empresas no son mejores. Los jornaleros entrevistados se quejan de las malas condiciones alimenticias y de la falta de espacios dignos en los albergues, la falta de agua potable y la falta de libertad, pues solo los

dejan salir los días que tiene que cobrar su salario y enviar las remesas a sus familias en su comunidad. Para los trabajadores agrícolas no es desconocido cuánto ganan los ILT en los campos agrícolas, por el contrario, es un incentivo que buscan en un futuro, pues ven reflejados los valores que promueven las empresas en el esfuerzo, dedicación y compromiso en el trabajo y sobre todo sucesivos viajes a los campos agrícolas, así lo indica el siguiente testimonio:

En la comunidad no le dicen nada al contratista, no hay ninguna condición se maneja solo, si alguien se le enferma no le dicen nada en la comunidad. No le dicen nada. Casi ya las autoridades no se interesan por eso, como que ya hay mala organización que digamos, hay mala comunicación, porque casi la mayoría de los que están allí de la comunidad casi no están en Paraíso, casi todos se fueron a las ciudades, solo los que están creciendo y se salen, crecen y se van, pero ya no regresan, es lo que hacen, ya cada quién por su camino, pues. Las autoridades de la comunidad ya no se interesan por quien sale y se va, igual a los que se van para la Sonora, es lo que hacen.

Como afirma viarios investigadores el trabajo de los ILT no acaba en los campos agrícolas, ni en el traslado de los trabajadores agrícolas en un movimiento pendular, continúan en las comunidades indígenas a un nivel de mantener las relaciones sociales estables, desde su perspectiva subjetiva y simbólica debe de seguir manteniendo convencidos a sus correligionarios, de seguir colaborando con él pues seguirán recibiendo trabajo y salarios por su actividad, pues serán considerados en un futuro el remplazo para ocupar un lugar que le corresponden a todo los cuadrilleros en los próximo viaje (Sánchez, 2016:17).

Conclusión

Los intermediarios laborales tradicionales (ILT) se han posicionado como un actor social en los nuevos circuitos de migración interestatal e interna en los últimos 10 años en Chiapas. Actúan como una agencia social de intermediación laboral en las comunidades indígenas choles y tseltales. Existe una diversidad de formas de intermediación laboral en la zona de estudio, estructurando complejos sistema de intermediación laboral según el sistema agrícola que abastecen.

Los ILT son parte de un complejo sistema de encadenamiento de intermediarios entre empresas agro-industriales, comunidades indígenas y trabajadores agrícolas, que si bien, necesitan de la fuerza de trabajo

indígena, ejercen un control directo y forzoso sobre los campesinos indígenas chiapanecos, categorizándolos como sujetos económicos útiles a la reproducción y acumulación del capital agro-industrial transnacional. Los intermediarios laborales estructuran complejas redes de relaciones sociales, con lo cual aumentan su capital social y simbólico que les permiten reclutar año con año a diversos contingentes de trabajadores agrícolas en su mayoría jóvenes. Su estrategia es convencer y crear lealtades individuales entre sus propios compañeros indígena, mismas que se crean a partir del establecimiento de relaciones clientelares y patrimoniales con los integrantes y formación de la cuadrilla. Por ellos son percibidos como agentes necesarios para la obtención de ingresos extraordinarios para la reproducción de las familias campesinas. Adicionalmente crean vínculos con otros actores externos a la comunidad que incluyen a una compleja red de transportistas, productores e intermediarios mayores.

Los ILT fungen no solo como traductores culturales entre el capital y el individuo como mercancía de trabajo, sino también actúan como agentes eficaces desplazando los conflictos y contradicciones internas generadas entre “la mercancía fuerza de trabajo” y el capital – agro-empresarial impidiendo la organización, autonomía y toma de conciencia de los trabajadores agrícolas; encubren la violación de los derechos laborales y los bajos salarios, además detectan posibles conflictos laborales provocados por los procesos de productivos, su objetivo es persuadir a los jornaleros agrícolas que la auto explotación, la eficacia, aumentar la productividad y tener habilidades excepcionales en los procesos de trabajo agrícola son la mejor opción de obtener mayores ganancias. Para ello se basan en la elaboración de reglamentos internos, que tienen el objetivo de disciplinar a los jornaleros agrícolas en los campos de trabajo, para aumentar la eficiencia y la productividad; pero al mismo tiempo, están dirigidos a crear competencias horizontales y exclusión entre los miembros de las cuadrillas de trabajadores agrícolas. Así también, los reglamentos internos de los campos agrícolas son directivas orales, que provocan conflictos interpersonales entre los trabajadores agrícolas, pues les prohíben de una u otra forma cualquier acción que ponga en riesgo la producción, lo cual genera tensión al interior de los albergues y campos de trabajo.

Los ILT son hábiles para trasladar las tensiones y violencias generadas entre los jornaleros agrícolas durante periodos prolongados de convivencia, su labor es persuadir a los trabajadores de que sus vidas no son dragadas por los procesos productivos agro-industriales, sino que su deber es cumplir cabalmente el tiempo de los contratos para lo que fueron contratados. La

vida de los jornaleros agrícolas choles y tseltales se han visto socavadas y empobrecidas no solo por el sistema de producción capitalista agro-industrial, sino a consecuencia de las políticas neoliberales del estado y a la profunda crisis que vive el campo, no solo el chiapaneco sino el de todo México.

Por el contrario, los ILT tienen cierto margen de maniobra y de acción que ponen en práctica como un recurso simbólico frente al capital trasnacional agro-industrial, mismo que refleja su capital social y cultural; es decir, ellos se perciben como actores e intermediarios necesarios para que el sistema de producción agro-empresarial pueda funcionar de forma íntegra y mantenga los estándares y exigencias del mercado global.

Los intermediarios laborales tradicionales (ILT) son nuevos agentes de intermediación de las nuevas formas de organización social del capital trasnacional que se expande, se estructura y consolida en las comunidades indígenas de Chiapas. Su labor es de interlocutores culturales entre grupos heterogéneos de jornaleros agrícolas indígenas y las nuevas formas de explotación de las empresas agro-industriales. Contribuyen a transferir y facilitar la desposesión del trabajo campesino a la reproducción del capital global y este es un eslabón que debemos mantener en constante observación y análisis crítico para reflexionar sobre las nuevas reglas que impone la globalización.

Bibliografía

- Astorga, Enrique (1985). *El mercado de trabajo rural en México: la mercancía humana*, México: Editorial Era.
- Bartra, Armando (2000). *Crónicas del sur: utopías campesinas en Guerrero*. México: Editorial Era.
- Grammont, H.C.d. (1999). *Agricultura de exportación en tiempos de globalización: el caso de las hortalizas, frutas y flores*. Centro de Investigaciones Económicas, Sociales y Tecnológicas de la Agroindustria y la Agricultura Mundial, México: Universidad Autónoma Chapingo.
- Izcara Palacios, S.P. (2010), „Abusos y condiciones de servidumbre relacionados con la implementación de los programas de trabajadores huéspedes (el caso tamaulipeco)“, *Frontera Norte*, vol. 22, núm. 44, pp. 237.
- Lara Flores, S. M. (1997). *Nuevas experiencias productivas y nuevas formas de organización flexible del trabajo en la agricultura*. México: Editorial Juan Pablos.

- Morales, N., Gadea, E., Pedreño, A. y C.D. Castro, (2012) „Enclaves globales agrícolas y migraciones de trabajo: convergencias globales y regulaciones transnacionales / Global agriculture enclaves and labor migrations: global convergences and transnational regulations“. *Política y Sociedad*, vol. 49, Núm. 1, 1-13.
- Paré Quellet, L. (1977). *El proletariado agrícola en México: campesinos sin tierra o proletarios agrícolas*. México: Editorial Siglo Veintiuno.
- Ramírez, A.S. (2014). „Intermediarios laborales en Morelos: abasto de jornaleros agrícolas en el centro y noroeste de México“. *Estudios Sociales*, vol. 22, núm. 43, 137-158.
- Sánchez Saldaña, K. (2006). *Los capitanes de Tenextepango: un estudio sobre intermediación laboral*, México, Editorial Porrúa / UAEM
- Sánchez Saldaña, K. (2012). „Un enfoque multidimensional sobre los intermediarios laborales en el medio agrícola“. *Política y Sociedad*, vol. 49, núm. 1, 73-88.
- Velasco-Ortiz, L. (2014). „Estudiar la migración indígena. Itinerarios de vida de trabajadores agrícolas en el noroeste mexicano/ Studying indigenous migration. Life itineraries of farm workers in northwest Mexico“. *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. 14, núm. 46, 715- 743.
- Villafuerte Solís, D. y C. García Aguilar (2006). “Crisis rural y migración en Chiapas”. En *Migración y Desarrollo*, núm. 6, 1er semestre, México, 102-130,
- Villafuerte Solís, D. y C. García Aguilar (2014). “Tres ciclos migratorios en Chiapas: interno, regional e internacional”. *Migración y Desarrollo*, primer semestre, núm. 22, pp. 3-37.
- Villafuerte Solís, D. y C. García Aguilar (2015). “Crisis rural, pobreza y hambre en Chiapas”, *Revista Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XIII, núm. 1, enero-junio, 13-28.

Entrevistas personales:

- Gómez, Sebastián (2017), Comunicación personal entrevista realizada en la comunidad de Emiliano Zapata, Municipio Tumbalá, Chiapas.
- López, Juan (2017), Comunicación personal entrevista realizada en la comunidad Paraíso, Municipio de Sanilla, Chiapas
- López, Mariano (2016), Comunicación personal entrevista realizada en la comunidad de Emiliano Zapata, Municipio Tumbalá, Chiapas.

Santiz, Manuel (2016), Comunicación personal entrevista realizada en la comunidad de Ti'akil, Municipio de Chilón, Chiapas.

Shilón Pérez, Marcelo (2017), Comunicación personal entrevista realizada en la comunidad de Emiliano Zapata, Municipio Tumbalá, Chiapas.

Pajatol, Petul (2017), Comunicación personal entrevista realizada en la comunidad Bachajón, municipio de Chilón, Chiapas.

Las Patronas, un modelo de solidaridad Agencia y redes sociales

AUREA LIBIA MONTES FLORES¹

Resumen

Dentro de los procesos migratorios de centroamericanos hacia los Estado Unidos de Norteamérica, el territorio mexicano se ha constituido un lugar de tránsito para los inmigrantes. Durante su recorrido enfrentan varios riesgos y la mayoría de las veces son víctimas de diversos tipos de violencia por parte de grupos delictivos y en ocasiones de las propias autoridades migratorias, lo que los convierte en un grupo vulnerable.

Pero también encuentran varias formas de solidaridad por parte del pueblo mexicano, los inmigrantes reciben desde agua, alimento, cobijas, dinero o albergue, entre otras. Las formas de solidaridad pueden ser de forma individual, grupal o institucional.

En este trabajo nos interesa abordar las formas de solidaridad hacia los inmigrantes de origen centroamericano que se hacen de manera colectiva. Por este motivo, nos proponemos estudiar la praxis de “Las Patronas”, quienes son un grupo de mujeres de la comunidad de Guadalupe La Patrona, ubicado en el estado de Veracruz, como un modelo de solidaridad. Dentro de este modelo abordaremos además dos puntos: el primero, es conocer qué factores provocaron la solidaridad de este grupo y el segundo, cómo construyeron las redes sociales que les ha permitido el mantenimiento del modelo.

¹ Estudiante de Doctorado. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Correo electrónico: aurealibi@yahoo.com.mx

Introducción

Desde hace varias décadas la migración ha sido un tema importante dentro de las agendas internacionales de varios gobiernos debido a la magnitud y la diversidad del fenómeno. México es un país que cada año expulsa un gran número de migrantes –principalmente, hacia los Estados Unidos–; pero también es receptor de migrantes provenientes de varias regiones –Centro y Sudamérica, Haití, países de África, entre otros. No obstante, fue a principios de este siglo que el aumento en el número de migrantes centroamericanos que transitan por territorio mexicano con la intención de cruzar la frontera hacia los Estados Unidos alcanzó niveles preocupantes para el Gobierno Mexicano. En el año 2014 se contabilizaron alrededor de 389.6 mil migrantes en tránsito, de los cuales 342.4 mil eran centroamericanos (CONAPO, 2016: 100). En la Encuesta sobre Migración en la Frontera Norte de México realizada en el año 2013, se informa que entre las causas de este aumento se encuentran las siguientes:

La difícil situación económica en sus países de origen, las perspectivas de encontrar un empleo y un mejor salario, las secuelas de los conflictos civiles, políticos y militares, así como la devastación social y económica provocada por los desastres naturales, como los huracanes Mitch y Stan, han sido factores determinantes para que los migrantes centroamericanos decidan atravesar el territorio mexicano hasta llegar a la frontera norte y cruzar hacia Estados Unidos (INM, 2013:13).

Sin embargo, cuando los centroamericanos llegan a México, no se encuentran con mejores condiciones de vida, ya que las diversas crisis por las que ha atravesado el país –económicas, políticas, ecológicas, de seguridad, entre otras, han originado que haya mayor inseguridad y el aumento de la violencia y la criminalidad. José Carlos Lozano Rendón es su artículo “El Acuerdo para la Cobertura Informativa de la Violencia en México: un intento fallido de autorregulación” informa que:

Desde la declaración de guerra al narcotráfico por parte de Felipe Calderón al inicio de su gestión como presidente de México en 2007 hasta 2014, se habían contabilizado en el país –según cifras del Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía (INEGI) – alrededor de 164 000 víctimas (“La violencia en México provoca más muertos que las guerras de Afganistán e Irak”, 2015). Durante estos años, México destacó en el nivel mundial como uno de los países con mayor índice de criminalidad, con cifras de asesinatos sin precedentes y con frecuentes denuncias sobre violaciones a los derechos humanos (Lozano, 2016:14).

La corrupción es otro de los factores que incide sobre el problema de la violencia en México, especialmente cuando funcionarios públicos en los tres órganos de gobierno están involucrados o coludidos con la delincuencia, tanto que en ocasiones se desdibuja la frontera entre unos y otros. Esta situación provoca que el tránsito y la estadía de los migrantes centroamericanos se conviertan en una travesía llena de peligros y amenazas. De acuerdo con la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en México se vive una gran crisis humanitaria y no se respetan los Derechos Humanos.² Esto se agrava en el caso de los migrantes que viajan sin documentos oficiales, especialmente en las regiones en donde el crimen organizado tiene el control sobre el territorio, lo que convierten a los migrantes en un grupo vulnerable que enfrenta diversos riesgos: como asaltos, extorsiones, violaciones, secuestros, ser víctimas de la trata de personas e incluso la muerte, convirtiéndolos en una mercancía.

No obstante, la migración en México no sólo tiene aspectos negativos, por el contrario, se dan fenómenos paralelos que representan también un reto para los científicos sociales, por ejemplo los movimientos sociales que surgen dando muestras de solidaridad hacia los migrantes cuando las autoridades o instituciones encargadas de preservar sus derechos fallan, son insuficientes o sus capacidades son rebasadas por el crimen organizado.

En este trabajo abordaremos el caso de Las Patronas, quienes son 14 mujeres de la comunidad Guadalupe La Patrona, ubicada en el municipio de Amatlán de los Reyes, en Veracruz, que se han dedicado desde hace más de veinte años a brindar alimentos a migrantes de origen centroamericano en tránsito irregular por México durante su viaje hacia los Estados Unidos. Su caso muestra otra cara de la migración, una cara solidaria hacia este grupo vulnerable, una forma de ayuda que ha ido involucrando a otros actores sociales y que va más allá de proporcionar alimentos y un poco de agua.

Actualmente existen en México aproximadamente ochenta albergues localizados en diferentes estados de la República Mexicana, y de estos, cada año se cierran varios por falta de los recursos necesarios para sostenerse. Aunque Las Patronas iniciaron sin contar con los recursos ni infraestructura que las respaldara y durante los primeros cinco años no tuvieron más que el apoyo de su familia y algunos vecinos³, han logrado continuar con esta labor por 23 años.

² Informe de la CIDH, Situación de los derechos humanos en México, presentado en diciembre de 2015.

³ Entrevista a Bernarda Romero Vázquez, 18 de enero de 2015.

Por lo tanto, consideramos que es importante analizar el caso de Las Patronas ya que es el único grupo mexicano de ayuda a migrantes que ha generado un gran reconocimiento a nivel mundial y poseen características particulares a partir del desarrollo de tácticas específicas que les han permitido permanecer brindando ayuda por más de veinte años y se han ido configurando como un modelo de ayuda humanitaria en pro de los migrantes de origen centroamericano en tránsito irregular por México, quienes buscan llegar a los Estados Unidos de Norteamérica.

Proponemos que la praxis de estas mujeres posee elementos particulares que las diferencia de otros grupos de ayuda en pro de los migrantes. Estos elementos permiten analizar en primer lugar en qué medida las condiciones sociohistóricas, políticas, económicas y culturales posibilitan o incentivan la agencia y en segundo, al compararlo con otros grupos de ayuda, dilucidar qué les ha permitido ser un modelo exitoso que tiene un gran reconocimiento a nivel nacional e internacional.

Dentro de este modelo resaltan dos características principales: la solidaridad y las redes sociales. Abordaremos en primer lugar, el concepto de solidaridad.

1.1 No son moscas. La solidaridad de Las Patronas

Hablar de solidaridad en la vida cotidiana nos remite a la ayuda mutua entre personas con el fin de resolver una problemática o enfrentar un conflicto. Para María José Torrejón, Meersohn y Urquiza (2005) se puede “[...] distinguir dos concepciones de la solidaridad: como parte de la naturaleza humana y en relación a su uso histórico específico” (Torrejón *et al.*, 2005:2). Dentro del primer caso supondría que la solidaridad es inherente a nuestra naturaleza, que obedecería más a una reacción mecánica opuesta a la voluntad. Con respecto a la segunda concepción de la solidaridad, Torrejón *et al.*, (2005:2) citan a Pólit de Sánchez (1991, p.14), quien postula que: “tanto en la práctica como en el discurso, se relacionaría con un modelo hegemónico”.

Los sujetos ejercen el poder para actuar ante determinadas circunstancias y aunque éstos están inmersos en la estructura social, son capaces de modificarse y modificar su realidad, por lo tanto, en la primera concepción de la solidaridad no se toma en cuenta que los sujetos no son sólo seres naturales sino que también los constituye un ser social con la posibilidad para actuar de manera distinta ante el mismo hecho o de actuar igual ante diferentes hechos; estas variaciones dependen de los contextos sociales en los cuales se presenten, pero

además de las decisiones de los propios actores más allá de las concepciones que limitan el papel de los actores sociales a los dictados por los grupos hegemónicos o por su cultura.

De esta manera, la solidaridad mostrada por las mujeres de Las Patronas hacia los migrantes centroamericanos se aleja de las primeras dos concepciones de solidaridad que plantean las autoras, como veremos más adelante. Por otro lado, ellas plantean que se pueden distinguir tres dimensiones de la solidaridad.

[...] la primera permite ver el mundo desde una perspectiva más allá de la propia; la segunda se refiere a que el hombre es un ser social y sólo se hace persona en relación con los demás y por último la solidaridad es un modo de trabajar, una tarea comunitaria que nos plantea desafíos. Si queremos englobar estas tres dimensiones en una sola podemos decir que la solidaridad es fraterna, es ponerse al lado del otro en una actitud empática y generar una actitud de colaboración (*Op. cit.* 2-3).

De lo planteado por las autoras, consideramos que la empatía tiene un lugar fundamental en las diferentes muestras de solidaridad, que conlleva implícitas las tres dimensiones propuestas por ellas. Carlos Kohn W (2000) en su trabajo: “Solidaridad y poder comunicativo: La praxis de la libertad en la filosofía política de Hannah Arendt”, propone como definición de la solidaridad a:

[...] la aceptación irrestricta de que tenemos una responsabilidad colectiva y co-participativa, capaz de generar innovaciones indispensables para una transformación significativa de la vida humana. Solidaridad que debe ser introyectada en la personalidad de los individuos para que éstos aprendan a asumir el deber de compartir un destino común con los Otros (Kohn, 2000:74).

En esta definición se asume que la solidaridad es consciente y se acepta la capacidad que tiene para generar cambios, a diferencia de la primer definición de María José Torrejón et. al., esta no es natural ni inmanente al sujeto, por el contrario, tiene que ser “introyectada en la personalidad de los individuos”, con esto supone que la solidaridad se da de manera individual, pero buscando un destino común con los otros, es decir de la sociedad. Existe otra forma de definir la solidaridad a partir de un marco religioso, por ejemplo, el Jesuita Julio L. Martínez en su trabajo “*El sujeto de la solidaridad: una contribución desde la ética social cristiana*”, comenta que en la carta encíclica del Papa Juan Pablo II: *Sollicitudo Rei Socialis*⁴ dada a conocer en diciembre de 1987, como resultado del Concilio Vaticano II, se define que:

⁴ Del latín, que significa: preocupación social.

[...] la solidaridad es una actitud moral y social y una virtud. No un sentimiento superficial por los males de las personas, sino que es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos (Martínez, 2004:48).

Esta concepción tiene imbricados preceptos religiosos, sin embargo va más allá de la caridad cristiana ya que esta última implica una *relación vertical*, en donde los ricos ayudan a los pobres, los fuertes a los débiles y los sabios a los inocentes; por el contrario, la solidaridad vista desde esta perspectiva, tendría más una relación horizontal en donde se busca el bien común, para bienestar de “todos y cada uno”. No obstante, no deja de ser considerada como una actitud moral, la cual está determinada por los preceptos religiosos, en donde la virtud es considerada como el máximo valor espiritual. Por otro lado está la concepción de la solidaridad con perspectiva de género, la cual considera que solidaridad es propia y natural en las mujeres. Laura Branciforte en su trabajo: “Legitimando la solidaridad femenina internacional: el Socorro Rojo”, realiza un estudio de caso de la solidaridad de las mujeres dentro de una organización que funcionaba como la Cruz Roja Internacional, pero sin ningún vínculo con órdenes religiosas, por el contrario, su afinidad estaba con el comunismo internacional. En este trabajo Branciforte (2000:29) cita a Amelia Valcárcel (2000) quien subraya que: “la palabra solidaridad fue elegida y acuñada por el sufragismo para reemplazar el término fraternidad que, teniendo su raíz en «frater» —hermano varón—, poseía evidentes connotaciones masculinas. De acuerdo con Branciforte, la solidaridad femenina tuvo sus inicios en el siglo XVIII, considerado el siglo de La Razón, en donde se dieron las condiciones sociohistóricas para apropiarse del concepto, de acuerdo con la autora:

La evolución y la consecuente reducción del concepto de solidaridad en la relación de preferencia que se ha venido estableciendo entre las mujeres y la solidaridad constituye el inicio de este recorrido. La “natural” entrega y apropiación de la solidaridad por parte del género femenino aparece a lo largo de los siglos XVIII y XIX como el “natural” desenlace de este concepto en la historia de las mujeres. Sin embargo, los lazos y los vínculos solidarios que se fueron creando entre las mujeres se convirtieron entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XX en principio de acción y de reivindicación (*Op. Cit.*:28).

Como todos los conceptos teóricos que pretenden dar cuenta de la realidad empírica, los diferentes conceptos de solidaridad que hemos revisado no son suficientemente amplios para analizar y explicar la solidaridad mostrada por las mujeres de Las Patronas sin embargo, son pertinentes para ubicar a partir

de qué elementos se construyeron las definiciones del concepto y permitirá contrastarlos con otros para construir una propuesta de definición a partir de un proceso reflexivo de lo observado en el caso de Las Patronas.

Consideramos que existen dos premisas fundamentales para la construcción del concepto de solidaridad a partir del caso de Las Patronas: la agencia y la empatía. la agencia que las hermanas Bernarda y Rosa Romero Vázquez tuvieron para actuar de forma empática, siendo solidarias con los migrantes que viajaban colgados de La Bestia y que les dijeron que “tenían hambre” un 4 de febrero de 1995, sin saber quiénes eran esas personas ni por qué viajaban colgadas del tren, se desprendieron de los alimentos que estaban destinados a su familia para alimentar a unos desconocidos.

Aunque ellas profesan la religión católica, no asumieron sus acciones como un acto de caridad, ni tampoco se consideraron mártires cuando por ayudar a los migrantes tuvieron varios problemas, tanto con sus familiares como sus vecinos, además, en ese entonces, la migración se consideraba un delito, por lo que ellas se arriesgaban cada día a ser denunciadas antes las autoridades por su labor; no obstante, ellas no renunciaron a continuar brindando ayuda y conformaron el comedor “La Esperanza del Migrante”, en donde se preparan los alimentos y las bebidas que arrojarán a los migrantes que pasan en el tren con rumbos al norte. En este comedor también se pueden quedar a descansar los migrantes, ya que hay algunas literas destinadas a ellos.

Con el paso de los años, la solidaridad de Las Patronas no se centró solamente en ayudar a los migrantes, sino que fueron diversificando, al apoyar a familiares, vecinos y a otras personas de la región, quienes buscaron a Las Patronas para que les ayudaran con diversos problemas, cuando ellas no podían solucionarlos directamente, las acompañaron o bien la canalizaron con las personas o instancias adecuadas. Mencionaremos dos casos específicos: El primero: Las Patronas ayudaron a vecinos de una comunidad cercana para repatriar el cuerpo de un familiar que murió en los Estados Unidos mientras trabajaba de manera informal en ese país. Ellas se contactaron con diversas autoridades e instancias a nivel local y nacional, para realizar los trámites necesarios para la repatriación del cuerpo.

El segundo es el caso de Doña Tere, quien tiene más de sesenta años y vive en la Sierra Zongolica del estado de Veracruz, que de acuerdo a datos de la Secretaria de Desarrollo Social⁵ (SEDESOL) es una de las zonas del

⁵ Diario Oficial de la Federación. SEDESOL/SEGOB. Consultado 25 de abril. Disponible en: http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=737828&fecha=31/01/2002.

país con pobreza extrema. Doña Tere vive con tres hijos adultos que tienen diferentes discapacidades, por lo tanto no pueden trabajar dejando en ella la responsabilidad de obtener el sustento para su familia. Doña Tere viaja algunas veces a la ciudad de Córdoba a buscar trabajo como trabajadora doméstica, sin embargo, el pago que recibía por su trabajo apenas le alcanzaba para cubrir el costo del pasaje y quedarse con un poco para comprar víveres. Su vida cambió cuando se encontró un día con Norma Romero en el autobús y le contó su historia, Norma le propuso que apoyara en las diferentes labores que hay en el comedor “La esperanza del migrante”.

Aunque para Las Patronas, la solidaridad es en parte ayudar al prójimo, y una forma de servir a Dios y consideran que fue Dios quien las puso en este camino; sin embargo, tienen muy claro que no lo hacen por caridad, sino que ayudan a esos otros porque en ellos ven reflejados a sus hijos y hermanos, pensando que quizá algún día estos se tengan que ir también para el norte. Ellas han forjado ese camino, lejos de la congregación religiosa de su comunidad, la cual les ha dado la espalda por no dejarse “controlar” por el sacerdote de la comunidad, sin embargo esto no las hace dejar sus creencias, sólo no participan de las actividades religiosas de su comunidad.

Desde que Bernarda y Rosa regresaron a su casa con las manos vacías después de haber arrojado la leche y el pan que habían comprado para desayunar a los migrantes y contarle a su madre, la señora Leonila Vázquez sobre lo que había sucedido, comenzaron a ser conscientes de dos situaciones, la primera es que las personas que viajaban en el tren tenían hambre y la segunda, que ellas tenían la capacidad para actuar para ayudarlos. Por este motivo, empezaron a organizarse para preparar comida y ayudarlos a saciar su hambre. Sin embargo se dieron cuenta que la comida que preparaban era insuficiente para la gran cantidad de personas que pasaban diariamente colgadas del tren, que hasta antes de la entrada del Plan Frontera Sur en el año 2014, se contaban hasta más de 800 migrantes por tren.⁶

En este sentido, la solidaridad de Las Patronas aunque si bien se cimienta sobre sus creencias religiosas, van más allá de la caridad cristiana, ya que ellas se organizaron de inmediato sin saber quiénes eran, de dónde venían y sobre todo, por qué venían colgados del tren, lo único que sabían era que tenían hambre y que ellas podían ayudar a saciarla, pero era necesario hacerlo en grupo -a través de su red familiar- ya que la carga monetaria y de trabajo sería casi imposible de sobrellevar para una sola persona y con el paso del tiempo

⁶ A inicios de esta década y hasta la entrada en vigor del Plan Frontera Sur se llegaron a contar alrededor de 800 migrantes viajando en La Bestia.

fue necesario recurrir a la solidaridad de más familiares, amigos y vecinos así como de los comerciantes de la comunidad y de los locatarios del mercado municipal de la ciudad de Córdoba y así sucesivamente hasta construir redes de solidaridad con diferentes actores y grupos sociales. Es decir, la solidaridad mostrada por Las Patronas parte de su capacidad de tomar decisiones que están mediadas por la empatía generada con distintos grupos sociales: su familia, vecinos, amigos, paisanos o extranjeros, que busca el bien común a través de la colaboración.

1.2 Ayudando a Ayudar: Tejiendo Redes Sociales

La solidaridad de Las Patronas ha tenido un proceso dinámico, lo que les ha permitido expandirla hacia otros grupos sociales, creando lazos de solidaridad a nivel local, estatal, nacional e internacional. Estos lazos incluyen a una gran variedad de actores sociales que han coadyuvado de varias formas y en diversos contextos a que continúen siendo solidarias con los migrantes de origen centroamericano en tránsito irregular por nuestro país; pero también para dar a conocer la acción solidaria de estas mujeres. Esto ha devenido en la construcción de redes solidarias a lo largo y ancho de México y que llegan más allá de nuestras fronteras. Por lo tanto es pertinente retomar el concepto de redes sociales para observar cómo las mujeres de Las Patronas fueron construyendo estas redes solidarias y qué tipo de relación se dan al interior de las mismas.

En primer lugar, se retomarán los postulados clásicos sobre redes sociales de Larissa Lomnitz, para quien las redes sociales son *construcciones abstractas*, las cuales dependen de los intereses del investigador, "...lo que permite identificar estructuras sociales que generalmente no están formalmente definidas por la sociedad y que de otra manera no serían identificables" (Lomnitz, 2002: 2). De esta forma, las redes sociales como hecho social, no están dadas en la naturaleza, por lo tanto es necesario hacer una abstracción de la realidad empírica, pero que pasa por procesos epistemológicos de construcción del hecho social para poder estudiarlo, pero no son procesos sucesivos, sino que mantienen una relación dinámica. Las redes sociales se construyen con una determinada estructura que condiciona el funcionamiento de las mismas, al respecto, Lomnitz postula que:

[...] La estructura y función de las redes sociales depende de la dirección en la que se dan los intercambios -redes horizontales y redes verticales-, de lo que se intercambia, y de la articulación que se da entre las redes.

En toda sociedad se dan intercambios simétricos y asimétricos, que van conformando redes horizontales y verticales. Estas redes se van articulando entre sí, conformando el tejido social (Ibíd.).

En las redes sociales se dan intercambios de bienes y servicios o de comunicación. De acuerdo con el tipo de relación que se da al interior de una red social, Lomnitz manifiesta que “...*los intercambios pueden ser de tres tipos: a) intercambios recíprocos b) de tipo redistributivo y c) intercambios de mercado, en los que la circulación de bienes y servicios se hace a través del mercado y sus leyes*” (Polanyi, 1957: 234-269, cit. en Lomnitz, 2002: 3). El primer tipo es una red horizontal entre pares, mientras que la segunda produce una red vertical, en donde están implicadas relaciones de poder, mientras que el tercer tipo de red, puede producir al mismo tiempo redes horizontales y verticales.

De acuerdo con Mario Pérez Monterosas: “Las redes sociales son un conjunto de actores fuertes y capaces, unidos de manera específica por vínculos y relaciones sociales” (Pérez, 2013:150). Dentro de esta definición nos encontramos nuevamente con el concepto de la capacidad para actuar, es decir, de la agencia de los actores sociales. Al igual que Lomnitz, consideramos que las redes sociales poseen una estructura que está determinada por el tipo de relaciones que se dan al interior de ellas. En palabras de Pérez Monterosas:

Las redes sociales están estructuradas de tal forma que no son homogéneas, ni armónicas, sino dinámicas y se redefinen en el tiempo a partir de las múltiples relaciones que se tejen fincadas en la solidaridad, el parentesco, la amistad o el interés. Adquieren diferentes características mientras atraviesan por procesos de formación, consolidación, fragmentación o disolución. Dependiendo de la calidad y cantidad de los miembros que las conforman será su dimensión y madurez [...] (*Op. cit.*: 151).

Las redes sociales se van transformando y por lo tanto transforman las relaciones sociales que se dan al interior de ellas, permitiendo la expansión y creación de nuevos tejidos sociales, sin embargo, cuando se presentan conflictos al interior de estas las redes puede ocasionar la contracción o la ruptura de la red.

De acuerdo con Jorge Durand las redes sociales presentan cuatro tipos de relaciones que se dan en su interior cuya clasificación se realizó a partir del grado de cercanía en el que se establece la relación. El autor propone que son las siguientes:

El primer nivel es el familiar, donde las relaciones son más estrechas y suelen ser de carácter igualitario, el segundo es el de amistad, basado en

el compañerismo y la camaradería, donde también las relaciones suelen ser entre pares; el tercero tiene que ver con el paisanaje, con la identidad común que se manifiesta a partir de tener un mismo lugar de origen, en este caso las relaciones pueden establecerse entre diversos estratos y posiciones sociales; finalmente, las redes se pueden establecer en el nivel de la identidad étnica (Durand, 2013:258).

Estos cuatro niveles quedarían enmarcados en las redes sociales que se establecen en los contextos de migración entre los propios migrantes y los diferentes actores sociales para enfrentar los retos que se les presentan y disminuir los riesgos y costos implicados durante su travesía y al llegar al lugar de destino. Sin embargo, en el caso de Las Patronas, proponemos que existen más niveles que se logran gracias a la empatía generada entre las mujeres que conforman el grupo y distintos actores y grupos sociales y que sus características van más allá de las propuestas por estas clasificaciones.

Aunque las redes sociales de Las Patronas iniciaron en el ámbito familiar y se fueron ampliando hacia sus amigas y vecinas, quienes formaron un nuevo grupo para apoyarlas ante la gran cantidad de migrantes que diariamente pasaban arriba de los vagones de La Bestia, estaban ubicadas en dos puntos distintos -el segundo grupo localizado cerca del cambio de vía al sur de La Patrona, mientras que el primer grupo ubicado al norte cerca de “la entrada del pueblo”-. En el segundo grupo que se formó estaban Norma Romero – actual vocera del grupo- y Julia Ramírez, quienes una vez que se desintegró este se integraron al primero, liderado por doña Leonila Vázquez –madre de Bernarda, Rosa y Norma-.

En el tercer nivel que postula Durand, las mujeres de Las Patronas también lograron establecer redes entre sus paisanos, específicamente con su comunidad y con las comunidades de los alrededores, lo que les permitió obtener suministros para preparar una mayor cantidad de alimentos, gracias a las donaciones de distintos locatarios del mercado de la ciudad de Córdoba; también una vecina que posee una tortillería les donaba algunos kilos. Gracias al apoyo del sacerdote de la comunidad de Peñuelas –un pueblo vecino-, consiguieron a través de la Asociación Cáritas que la tienda Chedraui les diera el “pan frío”⁷ en donación.

Entre las redes que construyeron Las Patronas están su familia, vecinos y paisanos, pero a diferencia de los niveles postulados por Durand, no se encontraron redes construidas a partir de la identidad étnica. En cambio,

⁷ Se le llama pan frío al que no se vendió en la tienda dentro del plazo establecido de acuerdo con la caducidad del producto.

encontramos que otro nivel para la creación de nuevas redes es la empatía, ya que posibilitó la conformación de redes con jóvenes estudiantes, quienes al conocer la acción solidaria de Las Patronas, empezaron a organizarse para conseguir donaciones de alimentos, lo que permitió disminuir la carga monetaria que representaba para estas mujeres el alimentar a más de quinientos migrantes todos los días.

A partir de la empatía fueron creciendo las redes y se fueron expandiendo, desde las redes familiares, entre vecinos, amigos, migrantes, voluntarios, asociaciones civiles y organizaciones no gubernamentales (ONG), empresas, medios de comunicación masiva, otros albergues para migrantes –son parte de la Red Nacional de Albergues para Migrantes-, instituciones de gobierno y con el propio Estado mexicano.

En cuanto las relaciones que se dan al interior de las diferentes redes, en la mayoría encontramos redes horizontales, con excepción de las Instituciones gubernamentales y con el Estado mexicano, sin embargo, sobresalen algunos liderazgos que permiten la distribución del trabajo para poder cubrir todas las acciones que Las Patronas llevan a cabo actualmente. También debemos reconocer que a lo largo de los veintiún años de las acciones solidarias de Las Patronas, estas no han estado exentas de conflictos, lo que ha repercutido en la reconfiguración del grupo y de las redes sociales.

Conclusiones

Las Patronas se consideran un grupo de ayuda humanitaria en pro de los derechos de los migrantes de origen centroamericano que iniciaron de manera espontánea y poco a poco se fueron organizando. Sin embargo no se han constituido como asociación u organización. Leonila Romero comenta que no cree que se constituyan como una asociación civil o en una Organización no Gubernamental (ONG):

“...en primera porque ellas quieren seguir siendo una ayuda humanitaria y se perciben como una ayuda de Dios, que la ayuda va a seguir llegando para seguir ayudando a los migrantes. Pero por otra parte, el hacerse una asociación civil involucra más responsabilidades. [...] Eso también perjudica, porque cuando no eres una asociación civil constituida, pues tampoco llega el recurso para seguir ayudando” (Leonila Romero, Comunicación personal, 15/04/16).

Sin embargo, a Las Patronas nunca les falta la ayuda gracias a las redes sociales que han ido tejiendo a través del tiempo. Considerando que el no ser

una asociación civil o una ONG las diferencia, sobre todo porque ellas no reciben un pago monetario por realizar esta labor, al contrario, en los primeros cinco años utilizaron sus propios recursos a favor de los migrantes.

Yo recuerdo que con los propios recursos, mi abuelita se echaba un gasto de tortillas [...] a veces pagaba como 400 o 500 pesos de puras tortillas a la semana, se hacían tacos de frijol, de salsa de huevo, de arroz y se daban tacos, no eran las bolsas de comida y se llenaban las botellas y se daba de una botella en la mano, no se ataban y se daban de a tres [como ahora] la botella estaba bien escasa, había que ir a buscarla hasta en los basureros. Mi abuelita salía mucho a su cañal [cañaveral] y recolectaba que el quelite y lo hacía al vapor, nunca se quedó con las manos vacías de si ya no tenía huevo o arroz, sino que salía a las fincas a ver lo que la tierra daba para seguir haciendo taquitos (Leonila Romero, Comunicación personal, 15/04/16).

También las relaciones que se crean entre Las Patronas, los migrantes y los voluntarios son diferentes a las que se dan en la mayoría de los albergues que hay a lo largo del país, en donde se hace más énfasis en la seguridad y las reglas son más estrictas, por ejemplo, los migrantes no pueden permanecer por más de tres días y la interacción entre voluntarios y migrantes en la mayoría de los casos se limita a lo necesario durante su estancia. Mientras que cuando las personas llegan con Las Patronas son tratadas como amigos y si se queda uno por algunos días, el trato es como de un familiar. En el comedor siempre hay pláticas, risas, bailes, cantos y sobre todo, comida para compartir.

La observación de los procesos sociales por los que han pasado Las Patronas nos han permitido ubicar las diferentes crisis que han enfrentado, las cuales fueron determinantes para la reconfiguración del grupo, ya que les permitió crear redes sociales en todo el país y con el tiempo en varios países. Estas redes les han ayudado a obtener los insumos necesarios para continuar ayudando a los migrantes, pero también han fomentado la expansión de las acciones solidarias de Las Patronas para ayudar y apoyar a distintos actores y grupos sociales que se acercan a ellas.

Así mismo, se sumaron a la Red del Registro Nacional de Agresiones a Migrantes, en conjunto con otros albergues, llevan un registro de los migrantes que pasan por el comedor, para en caso de ser necesario, ayudar a ubicar a algún migrante desaparecido. Las Patronas reciben desde hace siete años a La Caravana de Madres de Migrantes Desaparecidos⁸, ofreciendo comida y alojamiento. Todas estas acciones han impulsado la visibilización de las

⁸ La Caravana de Madres Centroamericanas

mujeres de Las Patronas, aunque en el grupo también participen en ocasiones don Crisóforo Romero, esposo de doña Leonila, padre, suegro y abuelo de Las Patronas; también José Aguilar, esposo de Antonia y padre de Karina y Karla; y en época de vacaciones, también su hijo Osvaldo ayuda en las labores del comedor al igual que David, hijo de Daniela. No obstante, hacia el exterior, se representan como un grupo de mujeres, católicas, madres, campesinas solidarias. Gracias a esta representación, han ganado reconocimiento a nivel mundial.

Todo esto ha coadyuvado a que Las Patronas continúen ayudando a los migrantes y a otros grupos vulnerables, en últimas fechas han puesto su atención en los jóvenes de su comunidad, entre los cuales el crimen organizado ha cooptado a varios para que se dediquen a la “ordeña”⁹ de ductos petroleros, lo cual además de ser ilícito es peligroso. Norma Romero ha manifestado su preocupación y está en busca de proyectos que ayuden en el desarrollo y formación de los jóvenes.

Las Patronas pueden considerarse un grupo exitoso que ha logrado sobreponerse a diversas crisis que podrían haber puesto fin a su acción solidaria, sin embargo, después de esta revisión, proponemos que Las Patronas son un modelo de solidaridad, con amplias redes sociales como no existe otro en México. Por otro lado, queda claro también que el Estado está presente en todos los aspectos de la vida cotidiana, aun en las contingencias, al poder observar cómo en el acto aparentemente simple, de dar de comer al hambriento, existen una serie de leyes y regulaciones sociales que lo convierte en una táctica de resistencia de un grupo de mujeres ante el poder, cuando el hambriento es representado por las leyes del Estado, como un ilegal, delincuente o criminal.

Sin embargo, el Estado deja intersticios o márgenes en donde se dan las condiciones para el surgimiento grupos organizados para apoyar a grupos vulnerables, como es el caso del grupo de mujeres de Las Patronas, quienes desde hace más de veinte años han proporcionado ayuda humanitaria a los migrantes de origen centroamericano que viajan arriba del tren llamado “La Bestia”. En este sentido, la labor de Las Patronas ha sido más humanitaria y efectiva que cualquier política por parte del estado y han logrado conjuntar distintas tácticas que incluyen aspectos económicos, políticos, emotivos y para enfrentar las estrategias anti inmigratorias del Estado Mexicano.

⁹ Sustracción de petróleo de forma ilegal de los ductos que hasta antes de la reforma energética de 2013, pertenecía al Estado.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (1981). *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Branciforte, Laura (2009). *Legitimando la solidaridad femenina internacional: el Socorro Rojo*. *Revista Arenal*, 16:1, enero-junio 2009, 27-52 (En línea), disponible en: <http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/9416/branciforte-arenal.pdf?sequence=1> (Consultado el día 18 de julio de 2015).
- Butler, J. (2011). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. En Taylor, Diana y Marcela A. Fuentes (eds.). *Estudios avanzados de performance* (pp. 51-90). México: Fondo de Cultura Económica.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de Estados Americanos (2015). *Situación de Derechos Humanos en México* (En línea), disponible en: <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/Mexico2016-es.pdf> (Consultado el día 31 de diciembre de 2015).
- CONAPO (2011). Índice de Marginación por entidad federativa y municipio 2010 (En línea), disponible en: http://www.conapo.gob.mx/en/CONAPO/Indices_de_Marginacion_2010_por_entidad_federativa_y_municipio (Consultado el 30 de enero de 2016).
- CONAPO (2016). *Prontuario sobre movilidad y migración internacional. Dimensiones del fenómeno en México*. Centro de Estudios Migratorios/ Unidad de Política Migratoria/ Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos/ Secretaría de Gobernación (En línea), disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/192258/Prontuario_movilidad_y_migraci_n_internacional_Parte1.pdf (Consultado el 11 de mayo de 2017).
- Durand, J. (2013). “Origen es destino. Redes sociales, desarrollo histórico y escenarios contemporáneos”. En Rodolfo Tuirán (coord.). *Migración México-Estados Unidos. Opciones de política*. CONAPO/SER/ SEGOB (En línea), disponible en: http://conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/migracion_internacional/MigracionOpPolitica/10.pdf (Consultado el 18 de abril de 2017).
- Ema, J.E. (2004). *Del sujeto a la agencia (a través de lo político)*, *Revista Athenea* 5, 1-24 (En línea), disponible en: <http://www.antalya.uab.es/athenea/num5/ema.pdf> (Consultado el día 5 de diciembre de 2015).
- González, M. Y. (2014). *El papel de Las Patronas ante el problema social de la migración en Veracruz: Formas de organización y acción solidaria*

de un grupo de mujeres en pro de los migrantes centroamericanos. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Psicología. Universidad Veracruzana.

Grupo de Trabajo sobre Política Migratoria, Comunicado de prensa, 10 de julio de 2014. Programa Frontera Sur, reflejo de una política migratoria desarticulada (En línea), disponible en: <http://www.sinfronteras.org.mx/attachments/plan-frontera-sur-GTPM.pdf> (Consultado el día 17 de octubre de 2015).

Hannerz, U. (1998). *Conexiones transnacionales. Cultura, gente y lugares.* Valencia, España: Cátedra.

INEGI, *Conteo de Población y Vivienda 2010* (En línea), disponible en: http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_socio/Cpv2010_Panorama.pdf (Consultado el día 4 de febrero de 2016).

INM (2011). *Encuesta sobre Migración en la Frontera Norte de México, 2011.* México: Secretaría de Gobernación.

Kohn, C. (2000). “Solidaridad y poder comunicativo: La praxis de la libertad en la filosofía política de Hannah Arendt”. *Res publica*, 5, 73-92 (En línea), disponible en la World Wide Web.: <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/viewFile/45924/43160> (Consultado el día 2 de julio de 2015).

Lomnitz, L. (2002). “Redes sociales y partidos políticos en Chile. *Redes*, Revista hispana para el análisis de redes sociales, [S.l.], vol. 3, octubre (En línea), disponible en: <http://revistes.uab.cat/redes/article/view/19> (Consultado el día 30 de mayo de 2015).

Lozano, J. C. (2016). “El Acuerdo para la Cobertura Informativa de la Violencia en México: un intento fallido de autorregulación”. *Revista Nueva época*, núm. 26, mayo-agosto, 13-42 (En línea), disponible en: <http://revistascientificas.udg.mx/index.php/comsoc/article/view/1802/5003> (Consultado el día 17 de junio de 2016).

Mahmoud, N. (2016), “Crisis migratoria en Europa”. *El Universal*, 12 de marzo (En línea), disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/entrada-de-opinion/columna/nouhad-mahmoud/mundo/2016/03/12/crisis-migratoria-en-europa> (Consultado el día 25 de febrero de 2016).

Martínez, J. L. (2004). *Pensar la solidaridad*, Universidad Pontificia Comillas. Alicia Villar, Miguel García-Baró (eds.) (En línea), disponible en: <https://books.google.es/>

books?id=ws6vnaVwjV8C&printsec=frontcover&hl=es&source=gb_s_ ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (Consultado el día 18 de julio de 2015).

- Molina, C. J. (2015). "Altruismo, Sociedad Civil y Organizaciones No Gubernamentales". *Revista Serbiluz*. Universidad Cooperativa de Colombia, Villavicencio. Año 31, No. 77, 56 – 74. (En línea), disponible: <http://produccioncientificaluz.org/index.php/opcion/article/viewFile/20044/19970> (Consultado el día 21 de marzo).
- Pérez, M. (2013). "Tejiendo redes para futuras movilidades: las interacciones sociales y el capital social en la migración emergente de México a Estados Unidos". *Revista Sociológica*, año 28, número 78, enero-abril, 39-170. (En línea), disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v28n78/v28n78a5.pdf>
- Riediger-Röhm, L. (2013) *¿México: ruta de la muerte o camino hacia una vida mejor?* Consultada el 27 de noviembre de 2015, *Revista Iberoforum de Ciencias Sociales*. Universidad Iberoamericana. Año VIII, No. 16. julio-diciembre de 2013, Dossier, 167-182. México (En línea), disponible en: <http://www.bero.mx/iberoforum/16/pdf/ESPANOL/7-DOSSIER-IBEROFORUM-NO16.pdf> (Consultado el día 11 de febrero de 2016).
- Rodríguez, E., Berumen y Ramos (2011). "Migración centroamericana de tránsito irregular por México. Estimaciones y características generales." En *Apuntes sobre migración*. Centro de Estudios Migratorios/INM/SEGOB (En línea), disponible en: <http://www.oxfamMexico.org/wp-content/uploads/2013/06/APUNTES> (Consultado el día 12 de noviembre de 2015).
- Romero, Norma (2013). "Discurso al recibir el Premio Nacional de Derechos Humanos 2013 (En línea), disponible en: https://www.facebook.com/norma.romero.940641/photos?source_ref=pb_friends_tl (Consultado el día 27 de mayo de 2015).
- Secretaría de Gobernación (2002). Diario Oficial de la Federación, Primera Sección. Secretaria de Desarrollo Social. Jueves 31 de enero (En línea), disponible en: http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=737828&fecha=31/01/2002 (Consultado el día 30 de enero de 2016).
- SEGOB/CONAPO/INM/SRE/El Colegio de la Frontera Norte (2011). Encuesta sobre migración en la Frontera Norte de México (En línea),

disponible en: <http://www.colef.mx/emif/resultados/publicaciones/publicacionesnte/pubnte/EMIF%20NORTE%202011.pdf> (Consultado el día 5 de mayo de 2015).

Taylor, D. (ed.) (2011). *Performance, teoría y práctica*. En: *Estudios avanzados de performance* (pp. 7-30). México: Fondo de Cultura Económica.

Torrejón, M. J., Meersohn y Urquiza (2005). “Imaginario Social de la Colaboración: Voluntariado y Solidaridad“. *Revista del Magister en Análisis Sistemico Aplicado a la Sociedad*, núm. 13, septiembre, 1-11 Facultad de Ciencias Sociales Santiago de Chile, Chile (En línea), disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=311224739005> (Consultado el día 18 de julio de 2015).

¿Qué sabemos sobre los migrantes de retorno? Escenarios migratorios según la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo 2010-2014

JULIO SANTIAGO HERNÁNDEZ¹

Resumen

El propósito de este trabajo es ofrecer información estadística reciente sobre la migración de retorno a México, su perfil sociodemográfico y las características de dichos trabajadores con base en la información proveniente de la construcción de paneles de la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE) 2010-2016. Los resultados sugieren que los migrantes de retorno actuales están encontrando pocas oportunidades en el mercado de trabajo formal, lo que los lleva a incorporarse al sector informal de la economía, pero no solo por el hecho de ser migrantes de retorno, sino porque tienden a contar con escasos atributos económicos, poco capital humano y físico. Asimismo, se encontró que el sector informal está también vinculado a las decisiones que toman empleados y empleadores motivados quizás por ciertas ventajas que podría estar ofreciendo este sector. Lo que sugiere que las actividades informales pueden ser un segmento a prueba de emprendimiento empresarial, sin olvidar que la situación actual de los mercados laborales también está influyendo en la elección del tipo de empleo, al impedir que algunos migrantes de retorno, regresen a condiciones económicas más favorables, dificultándoles cuando no

¹ Profesor investigador de la Universidad de Guadalajara. Centro Universitario de Tonalá. División de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Economía y Ciencias Políticas. Correo electrónico: julio.santiago@cutonala.udg.mx

impidiéndoles sacar provecho de su y experiencia migratoria. De igual forma en esta investigación se evidenció la necesidad de vislumbrar con mayor precisión los determinantes de la informalidad laboral entre los migrantes mexicanos de retorno. De este modo, se piensa que los resultados pueden constituir un aporte interesante y novedoso para el análisis de los procesos de inserción social y laboral de los migrantes de retorno.

Introducción

Uno de los fenómenos demográficos más importantes acontecidos en México desde el pasado siglo XX ha sido la emigración internacional, siendo esta emigración principalmente hacia Estados Unidos. Sin embargo, después de varias décadas de ininterrumpido crecimiento, en la primera década del siglo XXI la emigración tendió a reducirse de manera considerable, en contraste nos enfrentamos con un importante movimiento de retorno de antiguos emigrantes a sus lugares de origen como correlato de la crisis mundial de 2008, la contracción del mercado laboral y la agudización de la política de contención de la migración indocumentada en el vecino país.

Las diversas teorías vigentes que han intentado explicar el fenómeno de la migración internacional han abordado el retorno sólo de manera tangencial. De hecho, algunas de las explicaciones que se han dado para esclarecer las causas y la permanencia del flujo de migrantes provienen de la estructura teórica de la migración internacional en general. Se podría decir por tanto, que no existe propiamente una teoría sobre la migración de retorno, por lo que el retorno continúa siendo el capítulo no escrito en la historia de la migración (Ghosh, 2000).

En materia de avances, lo que se ha hecho hasta ahora es una extrapolación de las teorías que se espera que también puedan explicar, en sentido inverso, porqué algunos migrantes toman la determinación de regresar. Sin embargo, no se puede hacer una transposición mecánica de las teorías, el retorno tiene especificidades que obligan a repensar teóricamente el fenómeno (Durand, 2004: p.104).

El trabajo pretende ofrecer una aproximación reciente al volumen y principales características de la migración mexicana de retorno. La fuente principal de información será la proveniente de la construcción de paneles de datos de la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE) para los años 2010-2016. En el análisis la migración de retorno será entendida como el movimiento de una persona que nació en México y que regresa después de haber radicado durante algún tiempo en otro país (Garbey, 2012).

1. México un país de retorno

Tras la crisis económica de 2008, el flujo migrantes mexicanos al exterior disminuyó,² en contraste con la migración de retorno que se incrementó, aunque no de forma masiva, ambos fenómenos redujeron la importancia relativa de Estados Unidos como destino principal. “El Censo 2010 contabilizó un total de 1.1 millones de migrantes internacionales, de los cuáles 351 mil retornaron al país, esto es de cada diez personas que emigraron, tres retornaron al país en el quinquenio 2005-2010. En contraste el Censo 2000 mostró que de los 1.6 millones de migrantes internacionales habían retornaron 285 mil, lo que significó el retorno a México de sólo un 17% en el quinquenio 1995-2000” (INEGI, 2011: 30). La combinación del aumento en el retorno y la disminución en la salida, hizo que en 2010 el saldo neto migratorio fuera cercano a cero.

En este contexto, en México también se comenzó a difundir la idea de un posible retorno masivo de connacionales, así como de los posibles beneficios de largo plazo que tendría el retorno de migrantes, sobre todo los altamente calificados, a su país de origen (Tuirán y Ávila, 2013). En esos años, surgieron diferentes estimaciones que oscilaban entre los 350 mil hasta los 3 millones de migrantes mexicanos que regresarían (Alarcón et. al, 2009; BBVA, 2012).

Después de algunos años y con mucha mayor información hoy sabemos que esto no sucedió, tampoco hubo una eliminación del flujo migratorio de México a Estados Unidos, lo que si pasó fue una desaceleración del mismo, que impactó el crecimiento de la población mexicana residente en aquel país que después de más de tres décadas de crecimiento ininterrumpido entró a una etapa de virtual estancamiento.

En este nuevo escenario de recesión económica se platearon nuevos retos en el estudio de la reinserción de los migrantes de retorno internacionales. No sólo, porque las circunstancias actuales impiden que algunos migrantes de retorno efectivamente regresen a condiciones económicas favorables, sino además, porque el perfil de los retornados de la última década se han modificado impactando sus modalidades de inserción social y laboral (Rivera, 2011). Sin duda, la inserción de aquellos que no llegan al país jubilado vendrá marcada por la demanda de un trabajo y la respuesta rápida y concisa marcará su verdadera inserción social.

² De 2005 a 2010, 1.37 millones de mexicanos llegaron a los Estados Unidos en contraste con los 2.94 millones en la década anterior, de 1995 a 2000 (Passel, Cohn y Gonzalez, 2012).

2. Contribuciones teóricas para el entendimiento del retorno de migrantes

En las teorías de alcance medio la migración de retorno laboral ha sido abordada al menos desde cinco perspectivas teóricas: la economía neoclásica, la nueva economía de la migración laboral, el estructuralismo, el transnacionalismo y la teoría de redes sociales transfronterizas.

Desde el enfoque neoclásico, se plantea que la migración se produce debido a los diferenciales en salarios y condiciones entre oferta y demanda laboral entre países o regiones. A nivel individual esta teoría se caracteriza por la decisión individual (Todaro, 1978). Las personas actúan como seres racionales e individuales, deciden migrar debido a un cálculo de costo-beneficio, donde el migrante conoce su valor en el mercado de trabajo, la inversión que hará y el coste que conlleva su traslado. En síntesis, desde este enfoque un migrante se traslada a cualquier zona en la que espera que los rendimientos netos de la migración sean mayores.

Para los neoclásicos el migrante retornado puede verse como una persona para quien el proceso migratorio no tuvo los beneficios esperados, existió un error de cálculo en donde no se aprovecharon los beneficios de la migración y no se recompensó el capital humano de la manera esperada (Cassarino, 2004).

Desde la nueva economía de la migración laboral, la decisión de migrar no se trata sólo una decisión individual aislada, sino que está se hace en unidades más amplias de grupos humanos (familias o grupos familiares), en las que se evalúan los riesgos y beneficios de migrar (Stark y Taylor, 1989). El migrante de retorno es visto como el resultado lógico de una “estrategia calculada”, donde los migrantes cumplen las metas y objetivos fijados por la familia y regresan al hogar como consecuencia de una experiencia exitosa en el extranjero.

Aunque ambos enfoques comparten ciertas perspectivas, en cuanto a la migración de retorno difieren en la medida que tiene distintas perspectivas sobre el fenómeno: para los neoclásicos: es visto como “fracaso o anomalía”, mientras que para la nueva economía de la migración es un “éxito” (Cassarino, 2004); no obstante, ambos enfoques padecen la misma deficiencia: el regreso es afectado sólo por factores económicos.

Para el enfoque estructural, el retorno del migrante no es sólo una experiencia individual afectada únicamente por factores económicos, sino que confluyen factores sociales e institucionales en el país de origen, así se

vuelve una cuestión de contexto. Los factores contextuales, y estructurales, configuran al retornado como un actor de cambio, esto es, el capital financiero y las habilidades adquiridas que obtiene con la experiencia les permite la innovación, además de una mayor probabilidad de incidir en las relaciones de poder, las tradiciones y los valores en el país de origen (Cassarino, 2004).

El enfoque transnacionalista surge como producto de lo insatisfactorio de las teorías predominantes en los estudios de migración hasta la década de los ochenta, que ponían un énfasis excesivo en los aspectos económicos y en el hecho que luego de un par de generaciones se marchaba, inexorablemente, hacia la asimilación de los migrantes en la sociedad receptora (Masanet, 2008).

Para la teoría de redes sociales transfronterizas, el individuo tiene la capacidad de movilizar recursos que van más allá de las redes étnicas y de parentesco. A través de su experiencia migratoria del individuo también desarrolla otro tipo de relaciones sociales que le proporcionan recursos valiosos para un regreso exitoso más allá de los recursos tangibles, como el capital financiero. Estos incluyen el acceso a la información, el apoyo familiar y el apoyo de otras redes sociales, incluyendo asociaciones, tanto en el país anfitrión y el hogar (Klagge y Klein, 2010), incrementando no sólo el capital humano sino también social y facilitando una reintegración exitosa.

En cada uno de los enfoques las explicaciones de un fenómeno complejo como la migración son diversas, sin embargo, sobresale que el retorno no es abordado de una manera explícita y por ende no se construye una explicación del por qué los individuos retornan ya sea de forma colectiva o bien de forma individual. Además, salvo en el último enfoque, se dejan de lado factores políticos y sociales que, sin duda, ejercen influencia en la decisión de retornar.

Otro aspecto conceptual relevante señalado es la condición de temporalidad de la estancia del migrante en el lugar de destino, en la cual una larga duración representaría más experiencias acumuladas, aunque no necesariamente implicaría cambios en los objetivos planteados en su emigración o posibles éxitos derivado de la permanencia migratoria por meses o años (Cassarino, 2004; Marmora, 2009; Arowolo, 2000).

Es importante señalar que en este trabajo, la migración de retorno será entendida como el movimiento de una persona que regresa a su lugar de origen después de haber radicado durante algún tiempo en otro país. Debido a que la fuente de información manejada para esta investigación ofrece resultados trimestrales será esta temporalidad la utilizada para ser considerada en el análisis.

Teniendo en mente lo anterior es obligada la pregunta: ¿Quiénes son los migrantes mexicanos que han retornado de Estados Unidos? Sin duda se trata de una pregunta un tanto difícil de responder pues, por un lado, diversos estudios y las propias estadísticas oficiales (INEGI, 2010 a 2016) indican que existe una tendencia a retornar al país de manera definitiva del país vecino del norte, debido a la recesión financiera y económica de los mercados globales (Flores, 2014). En tal situación, también cabe preguntarse: ¿Cuál es o será el impacto sobre el mercado de trabajo nacional, local o regional? Sin duda, se trata de preguntas que deben encontrar respuesta no sólo desde la academia sino desde las políticas públicas.

3. La fuente de información

La fuente de información utilizada para esta investigación será la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE), es una de las encuestas continuas más grandes y consolidadas que el INEGI levanta de manera trimestral en todo el territorio nacional (INEGI, 2012). Se decidió utilizar esta fuente por dos razones, primero porque la Encuesta ofrece resultados trimestrales en una diversidad de modalidades, que van desde el acceso a los microdatos de la encuesta hasta la consulta de indicadores y tabulados diseñados previamente; todo esto a escala nacional, por entidad federativa, por ciudad autorepresentada; para áreas más urbanizadas (localidades de 100,000 y más habitantes y capitales de estado); y áreas menos urbanizadas (localidades menores de 100,000 habitantes). Segundo, aunque la ENOE tiene como finalidad generar información sobre la situación ocupacional de México, proporcionando una base de información sobre la población que se ha incorporado en los mercados de trabajo y bajo qué condiciones lo ha hecho (población ocupada); la población que está intentando incorporarse y aún no lo consigue (población desocupada); así como de la población que se mantiene al margen de los mercados de trabajo (población no económicamente activa).

Además, el esquema de paneles rotatorios de la muestra de la ENOE permite que, a partir de la segunda visita en las viviendas seleccionadas, se pueda identificar a los nuevos residentes en los hogares y a los ausentes definitivos de los mismos. Entre los primeros se captan los recién nacidos y los inmigrantes, y entre los segundos a los fallecidos y a los emigrantes, por lo que la encuesta

ofrece la posibilidad de medir fenómenos demográficos como la natalidad, la mortalidad y la migración, esta última de nuestro particular interés, en especial los inmigrantes, dada la ventaja que representa el gran tamaño de su muestra trimestral y la oportunidad de sus resultados (Véase Figura 1).

El siguiente esquema presenta la totalidad de las categorías en las que se pueden clasificar los registros de acuerdo con el evento demográfico que los afecta:

Figura 1. Clasificación de los registros de acuerdo con el evento demográfico captado por la ENOE.

| Tipo de registro | Motivo del cambio | Destino/ origen | Subpoblación |
|------------------|--|-----------------|--|
| Ausente | Fallecimiento | NA | Defunciones |
| | Trabajo, estudio, matrimonio o unión, separación o divorcio, problemas de salud, reunirse con la familia; inseguridad pública, otros | Otro estado | Emigrante interno o emigrante nacional |
| | | Otro país | Emigrante internacional |
| Nuevo residente | Nació | NA | Nacimiento |
| | Trabajo, estudio, matrimonio o unión, separación o divorcio, problemas de salud, reunirse con la familia; inseguridad pública, otros | O t r o Estado | Inmigrante interno o inmigrante nacional |
| | | Otro país | Inmigrante internacional |

Fuente: Elaboración propia con base en ENOE. INEGI.

4. Principales resultados

De acuerdo con cifras de la ENOE el flujo de migrantes mexicanos de retorno se ha reducido relativamente en los últimos años (Véase Figura 2). Incluso antes de la crisis económica de 2008 se presentó una reducción en el flujo de migrantes mexicanos de retorno que recibió nuestro país (Santiago, 2017).

Figura 2. Características sociodemográficas del flujo de migrantes mexicanos de retorno 2005-2014.

| Características | 2010 | 2011 | 2012 | 2013 | 2014 |
|--|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|
| Migrantes de retorno (tasas por cada 10 mil habitantes) | 30.00 | 22.70 | 21.20 | 14.80 | 14.10 |
| Sexo | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Hombres | 78.4% | 79.8% | 72.9% | 81.3% | 79.5% |
| Mujeres | 21.6% | 20.3% | 27.1% | 18.8% | 20.5% |
| Edad | 100% | 100% | 100% | 100% | 100% |
| 0 A 05 años | 3.2% | 1.7% | 3.7% | 1.6% | 1.8% |
| 6 A 11 años | 1.1% | 1.9% | 1.7% | 0.7% | 0.7% |
| 12 A 17 años | 3.9% | 2.7% | 5.5% | 1.3% | 1.3% |
| 18 A 23 años | 14.4% | 21.4% | 13.7% | 13.7% | 14.4% |
| 24 A 29 años | 21.8% | 20.8% | 16.5% | 20.4% | 17.0% |
| 30 A 35 años | 18.8% | 16.2% | 15.9% | 15.7% | 20.9% |
| 36 A 41 años | 14.4% | 11.5% | 13.6% | 14.3% | 12.7% |
| 42 A 47 años | 9.0% | 7.6% | 13.0% | 10.3% | 7.3% |
| 48 A 53 años | 5.5% | 6.0% | 5.1% | 11.2% | 4.8% |
| 54 A 59 años | 3.9% | 4.0% | 4.0% | 2.0% | 6.5% |
| 60 A 65 años | 2.0% | 2.8% | 3.0% | 3.2% | 5.5% |
| 66 o más años | 2.0% | 3.4% | 4.4% | 5.5% | 7.6% |
| Edad promedio | 33 | 33 | 34 | 36 | 38 |

| Características | 2010 | 2011 | 2012 | 2013 | 2014 |
|---------------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|
| Escolaridad | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Sin escolaridad | 4.9% | 4.0% | 4.7% | 3.5% | 5.6% |
| Primaria incompleta | 14.3% | 14.4% | 15.5% | 15.8% | 11.4% |
| Primaria completa | 21.3% | 19.3% | 17.5% | 21.1% | 28.1% |

Continúa

| | | | | | |
|-------------------------------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|
| Secundaria incompleta | 3.9% | 5.2% | 5.4% | 4.7% | 2.4% |
| Secundaria completa | 29.4% | 28.5% | 31.0% | 25.3% | 29.1% |
| Bachillerato incompleto | 5.5% | 4.9% | 7.8% | 7.2% | 4.2% |
| Bachillerato completo | 12.9% | 14.6% | 11.2% | 10.7% | 10.2% |
| Licenciatura o más | 7.8% | 9.1% | 7.0% | 11.8% | 9.0% |
| | | | | | |
| Años de escolaridad promedio | 8 | 8 | 8 | 9 | 8 |
| | | | | | |
| Situación conyugal* | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Soltero | 36.0% | 37.0% | 34.5% | 33.3% | 32.8% |
| Casado o unido | 57.7% | 55.3% | 58.6% | 57.7% | 55.9% |
| Alguna vez unido | 6.3% | 7.7% | 6.9% | 8.9% | 11.3% |
| | | | | | |
| Localidad de residencia** | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Urbana | 61.9% | 61.7% | 59.8% | 56.7% | 63% |
| Rural | 38.1% | 38.3% | 40.2% | 43.3% | 37% |

Nota: Los porcentajes se estiman respecto del total de respuestas válidas, omitiendo los no especificados.

* Población de 12 años y más

** Localidad rural es aquella que tiene menos de 2500 habitantes.

Fuente: Elaboración propia, con base en la construcción de paneles de la ENOE 2010 - 2014, con la metodología de migrantes internacionales del INEGI.

Para 2010, por cada diez mil residentes habituales en nuestro país se contabilizaron cerca de 30 entradas. En contraste, para 2014 solo se reportaron la mitad de las entradas 14 por cada diez mil. En otras palabras, el flujo de mexicanos que regresa se ha venido reduciendo en los últimos años. No obstante, el flujo de personas que regresa al país continúa involucrando cada año a cientos de miles de personas (Véase Figura 2).

Respecto a los patrones migratorios de la población que llegó a nuestro país, en la última década, los datos sugieren que éstos han variado poco. En general, según la ENOE es población que retorna en mayor proporción a localidades urbanas, se trata además de población joven en plena edad productiva, cuya edad promedio oscila entre los 33 y 38 años para el periodo 2010-2014. Lo

anterior sugiere que se trata de una población, de ambos sexos, con altas probabilidades de demandar un trabajo, aunque regresan proporcionalmente más hombres que mujeres, lo que es consistente con el patrón tradicional de la migración mexicana a Estados Unidos (Véase Figura 2).

En lo que se refiere a la situación conyugal, durante el periodo de análisis, los migrantes de retorno declararon que más del 50% estaba casados o unidos, posiblemente debido a la estructura etaria que prevalece entre los migrantes retornados.

Respecto al nivel de escolaridad, se observa que la mayoría de los migrantes que regresan tienen bajos niveles de escolaridad, en promedio los migrantes de retorno reportaron entre 8 y 9 años de escolaridad, entre 2010 y 2014 vinculado posiblemente con la menor proporción que reportó no contar con escolaridad, además de que una importante proporción declaró haber completado la secundaria (la proporción más alta se dio en 2012 con 31% y la más baja al año siguiente con 25% en el periodo de análisis).

En el extremo superior de la distribución, llama la atención que después de 2010, la proporción de migrantes de retorno con grados universitarios aumentó en unos cuantos puntos porcentuales llegando hacia el final del periodo a cerca de 14%, lo que sugiere que incluso para los migrantes de retorno más calificados pudo haber resultado más complicado conseguir empleo en el contexto actual de los Estados Unidos (Véase Figura 2).

Una característica de las personas que se desplazan de un lugar a otro para trabajar o cambiar su residencia es su alto porcentaje de participación en la economía. Lo anterior es válido para los migrantes de retorno que desarrollan alguna actividad, pues estos mostraron que su participación en la PEA es proporcionalmente alta, superior a 60 por ciento, entre 2010-2014. De estas personas de 15 años y más, casi 8 de cada 10 declararon tener alguna ocupación durante el periodo y aproximadamente 20 por ciento declaró encontrarse desempleadas o buscando trabajo. Respecto a la PEI, los migrantes de retorno reportaron que cerca de un tercio no participó en alguna actividad económica (Véase Figura 3).

Figura 3. Características laborales del flujo de migrantes mexicanos de retorno de 16 años y más 2005-2014

| Características | 2010 | 2011 | 2012 | 2013 | 2014 |
|---|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|
| Condición de actividad* | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Población Económicamente Activa (PEA) | 64.8% | 68.8% | 64.3% | 67.8% | 63.7% |
| Población Económicamente Inactiva (PEI) | 35.2% | 31.2% | 35.7% | 32.2% | 36.3% |
| PEA | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Ocupada | 73.6% | 75.5% | 80.4% | 79.6% | 81.2% |
| Desocupada | 26.4% | 24.5% | 19.6% | 20.4% | 18.8% |
| PEI | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Disponibles | 32.7% | 29.5% | 22.9% | 32.1% | 29% |
| No disponibles | 67.3% | 70.5% | 77.1% | 67.9% | 71% |
| Posición en la ocupación | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Trabajadores subordinados y remunerados | 57.1% | 61.5% | 55.9% | 59.1% | 58% |
| Trabajadores por cuenta propia | 23.2% | 17.6% | 18.5% | 20.9% | 29% |
| Trabajadores sin pago | 15.5% | 16.5% | 15.1% | 12.9% | 9% |
| Empleadores | 4.3% | 4.3% | 10.5% | 7.1% | 4% |
| Características | 2010 | 2011 | 2012 | 2013 | 2014 |
| Sector de actividad | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Agropecuario | 41.6% | 39.9% | 40.2% | 49.2% | 37.2% |

Continúa

| | | | | | |
|-----------------------------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|
| Servicios | 21.2% | 22.6% | 19.1% | 12.5% | 24.0% |
| Construcción | 10.8% | 18.9% | 14.3% | 15.3% | 14.8% |
| Industria manufacturera | 13.2% | 8.4% | 13.9% | 11.8% | 8.6% |
| Comercio | 13.1% | 8.4% | 12.5% | 11.1% | 12.5% |
| Otros | 0.0% | 1.9% | 0.0% | 0.1% | 3.1% |
| | | | | | |
| Ingresos | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| No recibe ingresos | 23.7% | 23.6% | 26.8% | 19.2% | 19.3% |
| Hasta un salario mínimo | 13.3% | 11.4% | 9.6% | 17.7% | 15.9% |
| Más de 1 hasta 2 salarios mínimos | 26.5% | 30.2% | 15.9% | 25.4% | 20.0% |
| Más de 2 hasta 3 salarios mínimos | 19.0% | 21.4% | 32.5% | 25.7% | 26.7% |
| Más de 3 hasta 5 salarios mínimos | 9.5% | 8.3% | 12.2% | 10.2% | 14.9% |
| Más de 5 salarios mínimos | 8.0% | 5.0% | 3.0% | 1.8% | 3.3% |
| | | | | | |
| Formalidad laboral | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Informal | 85.2% | 83.2% | 83.8% | 80.5% | 83.0% |
| Formal | 14.8% | 16.8% | 16.2% | 19.5% | 17.0% |

Nota: Los porcentajes se estiman respecto del total de respuestas válidas, omitiendo los no especificados.

*Las características laborales corresponden a la población de 15 años y más.

Fuente: Elaboración propia, con base en la construcción de paneles de la ENOE 2010 - 2014, con la metodología de migrantes internacionales del INEGI.

En cuanto al sector de actividad, la mayoría de los retornados se incorporó a la agricultura, cerca de 40 por ciento en 2014, seguido por los servicios, la construcción, el comercio y la manufactura. Esto sugiere que, si bien encuentran empleo muchos de ellos siguen insertándose en el sector más precario y no logran tomar ventaja de las habilidades y experiencias adquiridas en Estados Unidos a su regreso.

Los datos recogidos por la ENOE muestran que entre 2010 y 2014 la mayoría de los migrantes de retorno, entre un 56 y 61 por ciento, son trabajadores subordinados y remunerados. Además, los datos sugieren que la proporción de trabajadores por cuenta propia mostró un ligero incremento de 18 a 29 por ciento entre 2011-2014, mientras que para finales del periodo un 4 por ciento reportó ser empleador, destaca 2012 con la mayor proporción de empleadores con cerca de un 11 por ciento.

Lo anterior sugiere que los migrantes están regresando con pocos recursos para emplearse a ellos mismos y para generar empleos. Además, sus ingresos son muy bajos. Se estima que para 2014 cerca del 20 por ciento no tenía ningún ingreso, el 63 por ciento ganaba entre uno y tres salarios mínimos y sólo el 18 por ciento ganó más de tres salarios mínimos (Véase Figura 3).

Por otro lado, derivado de la contracción económica global de los últimos años que produjo una disminución de las exportaciones, la inversión extranjera, las remesas y el turismo internacional, entre otros rubros. También se vio afectado de manera negativa el Producto Interno Bruto (PIB) y el empleo en nuestro país (Samaniego, 2009; Mora y Oliveira, 2011; Vargas y Cruz, 2014).

De hecho el empleo formal, que ya venía debilitado con los procesos de restructuración productiva y flexibilización laboral, se deterioró aún más con esta crisis. Miles de jóvenes tuvieron que refugiarse en el empleo informal, realizando trabajos en unidades productivas sin contrato o prestaciones, generando sus propias oportunidades en el comercio ambulante o los servicios bajo condiciones precarias (Mora y Oliveira, 2011; Vargas y Cruz, 2014).

Los migrantes mexicanos de retorno no fueron ajenos a esta realidad, de acuerdo a cálculos propios en promedio en el 2014 un 83% se encontraba en la informalidad, dato alarmante pues la informalidad tiene una alta correlación con la pobreza y la exclusión social (Véase Figura 3). Lo anterior sugiere que los retornados de la última década no están encontrando cabida en el mercado de trabajo formal y se están incorporando en mayor proporción al mercado de trabajo informal de la economía. De tal suerte que esa reinserción laboral dificultará cuando no impedirá, en la mayoría de los casos, una movilidad social ascendente (Rivera, 2011).

Es posible identificar ciertas características que nos permitan entender el patrón de incorporación de los migrantes de retorno en empleos informales en los últimos años a partir de la información proporcionada por la ENOE. Por ejemplo, con respecto al sexo se encuentra que los hombres tienden a emplearse en trabajos informales en mayor medida que las mujeres, pero posiblemente

esté relacionado con que éstas retornan menos que los varones. En cuanto a la edad, no existe un patrón claro que indique si esta influye en la decisión de ser o no informal. Lo que los datos sí nos sugieren es que los migrantes de retorno en general se concentran en los grupos en edad productiva, entre los 18 y 29 años, seguidos por el grupo de los de 30 a 41 años. Entre 2011 y 2012 el grupo más joven alcanzó cerca de 50 por ciento en la informalidad, frente a un 44 por ciento de los formales en ese mismo rango de edad (Véase Figura 4).

Otro determinante que podría estar influyendo en la decisión de trabajar en actividades informales es el nivel educativo, en este caso los datos sugieren que los migrantes de retorno con niveles educativos más bajos son más propensos a insertarse en trabajos informales. Destaca que los trabajadores informales presentan en promedio entre 2 y 3 años menos de educación que los trabajadores formales. En cuanto al estado conyugal, no es claro si para los migrantes de retorno el tener pareja los hace más propensos o no a ser informales (los separados, viudos y casados evidencian en mayor proporción encontrarse en trabajos informales que los solteros, unión libre y divorciados). Algo similar sucede con el parentesco que no permite determinar si ser jefe, cónyuge o hijo influye en ser informal o no. De igual forma, la variable región, no permite concluir si residir en alguna región en particular influye o no en ser informal, lo que si es que continúan retornando en mayor proporción a la región tradicional independientemente de si se es o no informal. En cuanto al tamaño de la localidad los datos sugieren que residir en una localidad rural, menor a 2,500 habitantes, se relaciona con una mayor concentración de trabajadores informales (Véase Figura 5).

Figura 4. Contraste de migrantes mexicanos de retorno en el sector formal e informal 2010 - 2014

| CARACTERÍSTICAS | Años | | | | | |
|-----------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|
| | 2010 | | 2011 | | 2012 | |
| | Informal | Formal | Informal | Formal | Informal | Formal |
| Sexo | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Hombres | 93.9% | 93.3% | 94.4% | 76.8% | 92.2% | 86.8% |
| Mujeres | 6.1% | 6.7% | 5.6% | 23.2% | 7.8% | 13.2% |
| | | | | | | |

Continúa

¿Qué sabemos sobre los migrantes de retorno? Escenarios migratorios

| Edad | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
|-------------------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|
| 15 A 17 años | 2.9% | 0.0% | 1.2% | 0.0% | 1.2% | 0.0% |
| 18 A 23 años | 14.5% | 20.8% | 25.5% | 11.8% | 25.5% | 11.8% |
| 24 A 29 años | 21.2% | 24.0% | 23.4% | 31.9% | 23.4% | 31.9% |
| 30 A 35 años | 24.8% | 9.2% | 16.9% | 21.6% | 16.9% | 21.6% |
| 36 A 41 años | 16.1% | 9.9% | 12.5% | 4.5% | 12.5% | 4.5% |
| 42 A 47 años | 9.3% | 18.1% | 5.5% | 16.6% | 5.5% | 16.6% |
| 48 A 53 años | 4.1% | 15.8% | 6.6% | 8.8% | 6.6% | 8.8% |
| 54 A 59 años | 4.5% | 1.6% | 1.9% | 0.0% | 1.9% | 0.0% |
| 60 o más años | 2.7% | 0.6% | 6.4% | 4.8% | 6.4% | 4.8% |
| | | | | | | |
| Edad promedio | 34 | 35 | 33 | 35 | 36 | 36 |
| | | | | | | |
| Escolaridad | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Sin escolaridad | 3.8% | 1.9% | 5.8% | 0.0% | 3.3% | 0.0% |
| Primaria incompleta | 13.5% | 8.4% | 13.6% | 3.1% | 11.5% | 6.1% |
| Primaria completa | 30.3% | 16.3% | 23.6% | 19.0% | 25.7% | 15.4% |
| Secundaria incompleta | 3.9% | 0.8% | 7.4% | 5.0% | 4.5% | 0.0% |
| Secundaria completa | 30.3% | 31.8% | 24.9% | 42.9% | 34.5% | 15.8% |
| Bachillerato incompleto | 7.9% | 1.9% | 7.9% | 1.4% | 8.7% | 24.0% |

Continúa

| | | | | | | |
|-------------------------------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|
| Bachillerato completo | 7.2% | 21.3% | 10.6% | 12.7% | 8.9% | 25.8% |
| Licenciatura o más | 3.2% | 17.7% | 6.2% | 16.0% | 2.9% | 13.0% |
| Años de escolaridad promedio | 8 | 11 | 8 | 10 | 8 | 10 |
| Parentesco | 99.7% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Jefe | 0.8% | 0.0% | 0.0% | 0.3% | 2.8% | 0.0% |
| Conyugue | 41.5% | 36.7% | 35.6% | 37.6% | 36.3% | 40.0% |
| Hijo | 40.9% | 46.7% | 48.0% | 45.2% | 40.6% | 47.5% |
| Otro | 16.6% | 16.6% | 16.4% | 16.9% | 20.4% | 12.5% |
| Tipo de localidad * | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Urbana | 49.3% | 84.4% | 49.2% | 79.5% | 53.2% | 59.3% |
| Rural | 50.7% | 15.6% | 50.8% | 20.5% | 46.8% | 40.7% |
| Conyugal ** | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Unión libre | 16.0% | 21.8% | 17.8% | 22.2% | 11.4% | 16.5% |
| Separado | 2.1% | 2.7% | 6.8% | 0.6% | 3.1% | 0.0% |
| Divorciado | 1.3% | 2.3% | 1.1% | 0.6% | 4.9% | 3.2% |
| Viudo | 1.8% | 0.0% | 1.3% | 0.2% | 0.0% | 2.8% |
| Casado | 43.4% | 47.9% | 37.4% | 46.4% | 51.0% | 35.6% |
| Soltero | 35.4% | 25.3% | 35.6% | 30.0% | 29.6% | 42.0% |
| Región *** | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Tradicional | 40.8% | 39.4% | 46.0% | 46.9% | 49.7% | 37.6% |
| Norte | 17.2% | 36.1% | 16.6% | 31.4% | 22.2% | 20.5% |
| Centro | 21.0% | 12.8% | 9.4% | 16.8% | 8.8% | 8.7% |
| Sur-Sureste | 21.0% | 11.7% | 28.1% | 5.0% | 19.3% | 33.2% |

Continúa

| Características | 2013 | | 2014 | |
|-------------------------------------|---------------|---------------|---------------|---------------|
| | Informal | Formal | Informal | Formal |
| | | | | |
| Sexo | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Hombres | 95.7% | 88.6% | 92.7% | 82.6% |
| Mujeres | 4.3% | 11.4% | 7.3% | 17.4% |
| | | | | |
| Edad | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| 15 A 17 años | 2.0% | 0.0% | 0.0% | 0.0% |
| 18 A 23 años | 13.1% | 21.9% | 15.0% | 26.1% |
| 24 A 29 años | 24.8% | 18.0% | 17.1% | 20.8% |
| 30 A 35 años | 18.6% | 24.1% | 29.5% | 12.7% |
| 36 A 41 años | 15.0% | 20.1% | 13.6% | 15.2% |
| 42 A 47 años | 12.8% | 9.4% | 8.9% | 9.4% |
| 48 A 53 años | 11.2% | 4.9% | 3.3% | 2.0% |
| 54 A 59 años | 1.0% | 1.7% | 7.6% | 2.1% |
| 60 o más años | 1.5% | 0.0% | 5.0% | 11.8% |
| | | | | |
| Edad promedio | 34 | 33 | 36 | 34 |
| | | | | |
| Escolaridad | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Sin escolaridad | 3.8% | 0.0% | 2.4% | 0.0% |
| Primaria incompleta | 14.5% | 0.6% | 12.2% | 10.9% |
| Primaria completa | 25.8% | 7.3% | 24.3% | 6.1% |
| Secundaria incompleta | 5.3% | 7.3% | 2.3% | 5.0% |
| Secundaria completa | 33.4% | 26.2% | 36.3% | 31.3% |
| Bachillerato incompleto | 6.5% | 11.3% | 8.1% | 2.2% |
| Bachillerato completo | 4.9% | 35.5% | 9.4% | 15.6% |
| Licenciatura o más | 5.6% | 11.8% | 4.9% | 28.7% |
| | | | | |
| Años de escolaridad promedio | 9 | 11 | 8 | 11 |
| | | | | |

Continúa

| | | | | |
|----------------------------|---------------|---------------|---------------|---------------|
| Parentesco | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Jefe | 0.4% | 0.0% | 0.6% | 0.0% |
| Conyugue | 42.0% | 36.7% | 44.6% | 39.6% |
| Hijo | 46.6% | 45.0% | 38.6% | 41.0% |
| Otro | 11.0% | 18.3% | 16.1% | 19.5% |
| | | | | |
| Tipo de localidad * | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Urbana | 42.9% | 73.5% | 51.5% | 87.7% |
| Rural | 57.1% | 26.5% | 48.5% | 12.3% |
| | | | | |
| Conyugal ** | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Unión libre | 17.7% | 36.2% | 18.9% | 21.3% |
| Separado | 7.8% | 1.8% | 4.5% | 1.1% |
| Divorciado | 2.9% | 6.7% | 0.7% | 2.7% |
| Viudo | 0.6% | 0.0% | 0.0% | 0.0% |
| Casado | 39.1% | 21.8% | 50.6% | 37.0% |
| Soltero | 31.9% | 33.5% | 25.2% | 37.9% |
| | | | | |
| Región *** | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Tradicional | 57.6% | 51.5% | 41.6% | 51.1% |
| Norte | 17.0% | 32.5% | 15.9% | 24.2% |
| Centro | 10.9% | 15.1% | 29.8% | 18.1% |
| Sur-Sureste | 14.5% | 0.8% | 12.7% | 6.7% |

Nota: Los porcentajes se estiman respecto del total de respuestas válidas, omitiendo los no especificados.

* Localidad rural es aquella que tiene menos de 2500 habitantes.

** Población de 12 años y más.

Figura 5. Contraste de migrantes mexicanos de retorno en el sector formal e informal 2010 - 2014.

| CARACTERÍSTICAS | Años | | | | | |
|---|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|
| | 2010 | | 2011 | | 2012 | |
| | Informal | Formal | Informal | Formal | Informal | Formal |
| Sector económico * | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Construcción | 11.9% | 6.7% | 20.1% | 9.9% | 16.6% | 8.0% |
| Industria manufacturera | 11.3% | 30.0% | 3.7% | 24.2% | 11.2% | 38.4% |
| Comercio | 10.8% | 20.4% | 6.1% | 18.2% | 11.0% | 16.8% |
| Servicios | 17.4% | 38.1% | 22.8% | 21.7% | 20.1% | 11.3% |
| Agropecuario | 48.6% | 4.8% | 47.3% | 9.2% | 41.2% | 25.5% |
| Otros | 0.0% | 0.0% | 0.0% | 16.7% | 0.0% | 0.0% |
| Posición en la ocupación | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Trabajadores subordinados y remunerados | 55.5% | 65.1% | 56.9% | 81.1% | 54.0% | 75.7% |
| Trabajadores por cuenta propia | 25.6% | 7.4% | 21.2% | 2.1% | 22.4% | 0.0% |
| Trabajadores sin pago | 18.8% | 0.0% | 19.4% | 0.0% | 17.6% | 0.0% |
| Empleadores | 0.1% | 27.5% | 2.6% | 16.8% | 6.0% | 24.3% |
| Ingresos | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| No recibe ingresos | 28.7% | 0.0% | 27.6% | 0.0% | 30.2% | 6.5% |
| Hasta un salario mínimo | 15.3% | 0.0% | 12.5% | 8.5% | 11.0% | 5.5% |
| Más de 1 hasta 2 salarios mínimos | 27.5% | 15.7% | 33.3% | 15.1% | 17.9% | 5.5% |

Continúa

| | | | | | | |
|-----------------------------------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|
| Más de 2 hasta 3 salarios mínimos | 18.3% | 19.6% | 18.0% | 34.2% | 27.9% | 59.5% |
| Más de 3 hasta 5 salarios mínimos | 7.6% | 37.2% | 7.6% | 11.0% | 12.4% | 11.8% |
| Más de 5 salarios mínimos | 2.6% | 27.5% | 1.1% | 31.2% | 0.6% | 11.2% |

| Características | 2013 | | 2014 | |
|---|---------------|---------------|---------------|---------------|
| | Informal | Formal | Informal | Formal |
| | | | | |
| Sector económico * | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Construcción | 14.2% | 20.6% | 14.5% | 14.8% |
| Industria manufacturera | 8.6% | 25.4% | 8.4% | 6.6% |
| Comercio | 12.3% | 6.0% | 15.7% | 17.4% |
| Servicios | 8.2% | 27.8% | 18.1% | 44.7% |
| Agropecuario | 56.6% | 20.2% | 43.4% | 5.7% |
| Otros | 0.1% | 0.0% | 0.0% | 10.9% |
| | | | | |
| Posición en la ocupación | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| Trabajadores subordinados y remunerados | 53.2% | 77.4% | 55.3% | 46.0% |
| Trabajadores por cuenta propia | 28.6% | 3.0% | 31.6% | 33.7% |
| Trabajadores sin pago | 13.7% | 0.0% | 11.1% | 16.1% |
| Empleadores | 4.5% | 19.6% | 2.1% | 4.3% |
| | | | | |
| Ingresos | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% |
| No recibe ingresos | 23.1% | 0.0% | 23.0% | 0.0% |
| Hasta un salario mínimo | 22.2% | 2.4% | 16.8% | 9.4% |
| Más de 1 hasta 2 salarios mínimos | 26.7% | 18.6% | 21.5% | 13.0% |

Continúa

| | | | | |
|-----------------------------------|-------|-------|-------|-------|
| Más de 2 hasta 3 salarios mínimos | 18.3% | 57.7% | 24.5% | 35.8% |
| Más de 3 hasta 5 salarios mínimos | 8.1% | 18.7% | 13.8% | 22.1% |
| Más de 5 salarios mínimos | 1.6% | 2.7% | 0.4% | 19.7% |

Nota: Los porcentajes se estiman respecto del total de respuestas válidas, omitiendo los no especificados.

*Las características laborales corresponden a la población de 15 años y más.

Fuente: Unidad de Política Migratoria, estimaciones a partir de la construcción de paneles de la ENOE 2010 - 2014, con la metodología de migrantes internacionales del INEGI.

Además de lo anterior, los datos indican que hay una mayor proporción de trabajadores informales en los sectores de la agricultura y construcción con respecto a otros sectores económicos como el comercio, los servicios y la industria manufacturera. Asimismo, la posición en la ocupación influye en la posibilidad de ser o no informal, una mayor proporción de cuenta propia o trabajador sin pago son informales. Los datos de la ENOE también muestran que los migrantes de retorno con ingresos bajos de hasta dos salarios mínimos son más propensos a estar en la informalidad. De hecho se observa una importante brecha a partir de los 3 salarios mínimos donde una mayor proporción se encuentra en la formalidad (Véase Figura 5).

En suma, el perfil sociodemográfico de los retornados aunado a la situación actual de los mercados laborales, tanto en México como en Estados Unidos, plantea nuevos retos a quienes han decidido retornar al país, pero también a los diseñadores de política pública, pues estas personas con experiencia migratoria que ha regresado a México requieren incorporarse a la vida productiva y reinsertarse socialmente. Sin embargo, las circunstancias actuales impiden que algunos migrantes de retorno regresen efectivamente a condiciones económicas favorables, incluso si enviaron remesas o si aportaron sus ahorros realizados durante su estancia en Estados Unidos, para reinsertarse como trabajadores por cuenta propia, por ejemplo, y/o poniendo en juego su capital humano acumulado (Rivera, 2011).

Conclusiones

El presente trabajo tuvo como propósito ofrecer información estadística sobre la migración de retorno a México, su perfil sociodemográfico y las características de los trabajadores de retorno con base en la información proveniente de la construcción de paneles de la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE) 2010-2016. En general, la Encuesta mostró que los varones tienden a emplearse en trabajos informales en mayor medida que las mujeres. En cuanto a la edad, los datos sugieren que los migrantes de retorno se concentran en los grupos más jóvenes, entre los 18 y 29 años, seguidos por el grupo de los de 30 a 41 años.

Otra característica que podría estar influyendo en la decisión de trabajar en actividades informales es el nivel educativo, en este caso los datos sugirieron que los migrantes de retorno con niveles educativos más bajos son más propensos a insertarse en trabajos informales. De hecho, destaca que los trabajadores informales presenten en promedio entre 2 y 3 años menos de educación que los trabajadores formales.

Además de lo anterior, los datos indican que hay una mayor proporción de trabajadores informales en los sectores de la agricultura y construcción con respecto a otros sectores económicos como el comercio, los servicios y la industria manufacturera. Asimismo, la posición en la ocupación influye en la posibilidad de ser o no informal, una mayor proporción de cuenta propia o trabajador sin pago son informales. Los datos de la ENOE también muestran que los migrantes de retorno con ingresos bajos de hasta dos salarios mínimos son más propensos a estar en la informalidad. De hecho se observa una importante brecha a partir de los 3 salarios mínimos donde una mayor proporción se encuentra en la formalidad.

De lo anterior, se desprende como corolario que los migrantes de retorno están encontrando pocas oportunidades en el mercado de trabajo formal, lo que los lleva a incorporarse al sector informal de la economía, aunque posiblemente no por el hecho de ser migrantes sino por contar con escasos atributos económicos, poco capital humano y físico, además de enfrentarse a un escenario económico poco favorable. De hecho en las últimas décadas la economía informal en el país ha venido ganando terreno debido al crecimiento escaso y errático de la economía, según la ENOE, para el primer trimestre de 2015 la Tasa de informalidad Laboral (TIL) alcanzó un 58 %.

Derivado de lo anterior es evidente que para poder incrementar el empleo formal en el mercado de trabajo mexicano, se vuelve indispensable el

incremento en los niveles de formación educativa, asimismo se deben generar las condiciones de estabilidad laboral a través de esquemas de contratación más estables. De igual forma, es preciso destacar que el empleo informal, al estar asociado con pequeñas unidades productivas o micronegocios, nos obliga a impulsar a estos establecimientos, con el objeto de que el segmento laboral que agrupa transite hacia esquemas de mayor formalidad laboral en establecimientos medianos y grandes, donde predomine una mayor visión empresarial de largo plazo, para ello se requiere que las políticas públicas de impulso al desarrollo empresarial orienten los incentivos hacia el reforzamiento de la productividad y competitividad de los micronegocios (Varela et al., 2013).

De igual manera, el presente trabajo dejó entrever la necesidad de realizar mayores esfuerzos para vislumbrar con mayor precisión los determinantes de la informalidad laboral entre los migrantes mexicanos de retorno, así como las carencias de la fuente de información. No obstante y a pesar de las restricciones que la fuente representó, pensamos que los resultados que se mostraron en esta investigación son interesantes y novedosos por sí mismos, en el sentido de que se dejó en evidencia que se conoce muy poco acerca de los determinantes de la informalidad laboral, lo cual también constituye un aporte para el análisis de los procesos de inserción social y laboral de los migrantes de retorno.

A efecto de sintetizar los diversos retos que plantea la migración de retorno para México, podemos derivar una breve agenda de políticas para esta población que, de manera concreta, pueda ayudar a mejorar sus condiciones de vida y de las comunidades a las que se reintegran. Esta agenda puede segmentarse en un momento de comunicación pública y otro de atención gubernamental.

Comunicación pública

- ✓ Publicitar el fenómeno, lo reciente de la migración de retorno nos hace pensar que la sensibilización de la ciudadanía en México es poca. Esto los convierte en poblaciones que puedan llegar a construirse bajo una óptica negativa lo que les llevaría a una situación de mayor fragilidad en la disputa por recursos públicos (Ingram & Schneider, 2006).
- ✓ En este mismo tenor, es importante potencializar la capacidad de organización que los migrantes de retorno puedan tener. Así, es debido facilitar las condiciones para la constitución de asociaciones para la defensa y ampliación de derechos.

Atención gubernamental

- ✓ Los gobiernos en México, particularmente los municipales, deberán de vertebrar la atención que les puedan brindar a los migrantes de retorno. En concreto asegurar que los diversos servicios públicos a los que puedan acceder se den en igualdad de condiciones. No es este el lugar más adecuado para profundizar pero, por ejemplo, la actualización de los valores catastrales puede facilitar la información necesaria para que, en su escala y alcance, los migrantes en retorno puedan colocar sus recursos con mayor certidumbre.
- ✓ Junto a esto, los gobiernos estatales deberían usar recursos públicos intensivos en la capacitación de los migrantes que menos capital humano hayan generado a lo largo del tiempo. A su vez, los gobiernos estatales debieran considerar el conjunto de habilidades técnicas y de liderazgo que llegan a las entidades con la migración de retorno. Si bien no podemos pensar en los gobiernos como empleadores, sí podemos pensarlos como articuladores entre demandantes de trabajo capacitado y la propia oferta de este trabajo.
- ✓ Es necesario pensar esquemas de financiamiento para proyectos de emprendimiento que vayan más allá de los límites actuales. Recuperando las experiencias de los migrantes de retorno y habilitándola con recursos financieros, es posible pensar que la inyección de población puede aparejarse con un aumento en innovaciones de alcance local y regional proveídas por la población en retorno.

Bibliografía

- Alarcón, R., Cruz, R., Díaz-Bautista, A., González-König, G., Izquierdo, A., Yrizar, G., & Zenteno, R. (2009). “La crisis financiera en Estados Unidos y su impacto en la migración mexicana“. *Migraciones internacionales*, 5(1), 193-210.
- Arowolo, O. O. (2000). “Return migration and the problem of reintegration“. *International migration*, 38(5), 59-82.
- BBVA-Bancomer (Fundación) (2012, julio). “Los Migrantes que Regresan ¿Quiénes y en Qué Condiciones Laborales lo Hacen?“ *Situación Migración México* (En línea), disponible en: https://www.bbvaesearch.com/KETD/fbin/mult/1207_SitMigracionMexico_Jul12_tcm346-344007.pdf (Consultado el día 10 de mayo de 2018).

- Cassarino, J. P. (2004). "Theorising return migration: The conceptual approach to return migrants revisited". *International Journal on Multicultural Societies*, 6(2), 162-188.
- Durand, J. (2004). "Ensayo teórico sobre la emigración de retorno. El principio del rendimiento decreciente". *Cuadernos geográficos*, 35(2), 103-116.
- Flores R., G. M. (2014). *Retorno de trabajadores mexicanos calificados de Estados Unidos: entre el auge y la crisis económica (1995-2000 y 2005-2010)*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Estudios de Población, Tijuana, B. C. México. El Colegio de la Frontera Norte.
- Garbey B., R. M. (2012). *Retorno y reinserción laboral de emigrantes internacionales en Monte Blanco, Veracruz*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Estudios de Población, Tijuana, B.C., México. El Colegio de la Frontera Norte.
- Ghosh, B. (Ed.). (2000). *Return migration: Journey of hope or despair?* Geneva: International Organization for Migration, United Nations Publications.
- Ingram, H., & Schneider, A. L. (2006). "Policy analysis for democracy". En R. E. Goodin, M. Moran, y Rein, M. (eds.). *The Oxford handbook of public policy* (pp. 169-189). Oxford: Oxford University Press.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2010-2016). "Encuesta nacional de ocupación y empleo 2010 a 2016". Aguascalientes, México: INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2012). "Migración internacional captada a través de la Encuesta Nacional de ocupación y Empleo 2006-2010". ENOE: metodología y caracterización demográfica, 2012. Aguascalientes, México: INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática e Instituto Nacional de las Mujeres (2011). *Mujeres y hombres en México*. Aguascalientes, México: INEGI-INMUJERES.
- Klagge, B., & Klein-Hitpaß, K. (2010). "High-skilled return migration and knowledge-based development in Poland". *European Planning Studies*, 18(10), 1631-1651.
- Mármora, L. (2009). *Aspectos básicos para la gestión migratoria*. México: Editorial Tilde Editores.
- Masanet, E. (2008). *De Brasil a España: un estudio sobre la migración desde una perspectiva integrada de los lugares de origen y destino*. Tesis de doctorado, San Vicente del Raspeig, España, Universidad de Alicante.

- Mora, S. M., & Oliveira, O. D. (2011). “Jóvenes mexicanos en medio de la crisis económica: los problemas de la integración laboral“. *Sociedad y Estado*, 26(2), 373-421.
- Passel, J. S., D’Vera C., & Gonzalez-Barrera, A. (2012). *Net migration from Mexico falls to zero and perhaps less*. C.C. De Washington: Pew Hispanic Center.
- Rivera, S. L. (2011). ¿Quiénes son los retornados? Apuntes sobre el migrante retornado en el México contemporáneo. En Feldman-Bianco, B., Stefoni C., Villa M. M. I. (comps). *La construcción social del sujeto migrante en América Latina. Prácticas, representaciones y categorías* (pp. 309-338). Quito: CLACSO-FLACSO, Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Samaniego, N. (2009). *La crisis, el empleo y los salarios en México*. Economía UNAM, 6(16), 57-67.
- Santiago H. J. (2017). “¿Qué sabemos sobre los migrantes de retorno? Escenarios migratorios según la Encuesta Nacional de Empleo y Ocupación 2010-2014“. 11° Congreso de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales. Marejadas rurales y luchas por la vida. Bahía de Banderas, Nayarit, 20 al 23 de junio de 2017.
- Stark, O., & Taylor, J. E. (1989). “Relative deprivation and international migration oded stark“. *Demography*, 26(1), 1-14.
- Todayaro, M. P. (1978). “International Migration in Developing Countries. A Review of Theory, Evidence, Methodology and Research Priorities“. *VRÜ Verfassung und Recht in Übersee*, 11(3), 384-385.
- Tuirán, Rodolfo y José Luis Ávila (2013). “¿De la fuga a la circulación de talentos?“ *Revista Este País*, (266), 32-35.
- Varela-Llamas, R., Castillo-Ponce, R. A., & Ocegueda-Hernández, J. M. (2013). “El empleo formal e informal en México: un análisis discriminante“. *Papeles de población*, 19(78), 111-140.
- Vargas V. E., & Cruz P. R. (2014). “Búsqueda de empleo entre jóvenes de acuerdo con su participación y protección laboral en México“. *Papeles de población*, 20(81), 213-245.

De la Comunidad al Condado y de regreso: la experiencia migratoria en la Sierra Norte de Puebla

EDILMA DE JESUS DESIDÉRIO¹

SERAFÍN GARCÍA, L. D.²

NANCY ALTAMIRANO MÉNDEZ³

Resumen

Los procesos migratorios de retorno en la sierra norte de Puebla tienen como origen las comunidades rurales. En ellas, la población migrante mantiene sus costumbres y lenguas originarias vigentes aun cuando experimenta largas trayectorias de idas y venidas a los lugares de destino, como es el caso de la población migrante mexicana retornada de Estados Unidos a los municipios de Pahuatlán, Amixtlán, Huehuetla, entre otros. El objetivo de este trabajo es entender el sujeto de la migración de retorno y su relación tanto con su entorno ecológico inmediato, que es la Comunidad de origen, como con la unidad económica a la cual se destina para laborar, ubicada en el Condado. Lo que resulta de esta experiencia con las nuevas prácticas y la construcción de otra cotidianidad al convertirse en un elemento más en la comprensión de estas

¹ Doctorado; Centro Universitario de Tonalá Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: edilmabr@gmail.com

² Licenciatura; Centro Universitario de Tonalá Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: donald.sg@hotmail.com

³ Licenciatura; Centro Universitario de los Valles Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: nancy.altadam@gmail.com

nuevas dinámicas poblacionales del retorno migratorio en los espacios rurales, permite hilarse como marcos conductores para entender la configuración espacio-temporal del habitar de regreso. El encuadre metodológico está construido en la producción del espacio migratorio de retorno. Los resultados sobre la experiencia migratoria indican la relación con la importancia de la lengua, los usos y costumbres y la cultura de pertenencia que finalmente se vuelven soportes relevantes en el moverse de la comunidad al condado y de regreso al espacio ecológico.

Introducción

Los espacios de retorno migratorio hacia las comunidades de origen a menudo se invisibilizan u ocupan un lugar secundario en el escenario de los análisis acerca de la migración y la situación que enfrentan las personas migrantes al regresar a sus hogares, a la organización social, prácticas y costumbres que enlazan la ida y la vuelta en sus trayectorias migratorias.

De lo que se conoce (o desconoce) a través de estadísticas, registros administrativos e informaciones generales sobre los migrantes de retorno, en la actualidad caracterizarlos todavía es una tarea difícil de precisar, cuando esta población puede ser definida de acuerdo con un proyecto estadístico para recopilar datos censales o encuestas; tal es el caso del INEGI cuya definición del término “Migrante de retorno” va desde “*Persona que había emigrado de la República Mexicana hacia otro país pero que en el momento de la entrevista se encontraba residiendo en el país*” (INEGI, 2000), a “*Conjunto de migrantes internacionales que en el momento de referencia residen en México*” (ENE INEGI, 2002) hasta la más reciente terminología de migrante de retorno como “*Migrante internacional que en el momento de la entrevista se encontraba residiendo nuevamente en México*” (INEGI, 2015).

Más allá de las diferentes concepciones, nos interesa entender el sujeto de la migración de retorno y su relación tanto con su entorno ecológico inmediato, que es la comunidad de origen, como con la unidad económica a la cual se destina para laborar, ubicada en algún Condado en Estados Unidos. Lo que resulta de esta experiencia, con las nuevas prácticas y la construcción de otra cotidianidad, al convertirse en un elemento más en la comprensión de estas nuevas dinámicas poblacionales del retorno migratorio en los espacios rurales y que permite hilarse como marcos conductores para entender la configuración espacio-temporal del habitar al regreso.

La migración de retorno ha tenido su lugar e importancia en lo que es el desarrollo de políticas de gestión fundamentado en el control y la regulación de los procesos, desde una perspectiva de migración integral (OIM, 2009). Estudiosos del tema han trabajado sus análisis a partir de diferentes ámbitos, desde la estructura, curso de vida y composición de los hogares, roles de género y generaciones (Woo, 2006; 2015); desde la salud, educación y remesas, entre otras dimensiones que dan especial énfasis a los efectos de la migración de retorno en los hogares mexicanos (Gandini, Lozano-Ascencio y Gaspar, 2015; Cobo, 2008).

Autores como Rivera (2015) que también ha trabajado el tema del retorno desde la perspectiva de reinserción social, y puntualmente, como “sujetos móviles” realiza una lectura acerca de cómo esta población se inserta en un paisaje dicotómico “estatal-local”, se apropian de los “recursos y capitales adquiridos durante la experiencia migratoria” entre otros aspectos que vinculan el proceso y el lugar de la adquisición de experiencias.

Por otra parte, Geffroy *et al.*, (2008), a partir de las investigaciones de comunidades en Bolivia, analizan que “el proceso migratorio tiene un movimiento en espiral” y contiene además un sentido de comunidad que, más allá de sus características culturales o geográficas, se “inventa” o reinventa este sentido en la migración y con el retorno; es decir, no se trata de la oposición rural-urbano sino de entender lo que transita entre uno y otro, lo que manifiesta el vivir en el pueblo y regresar a ello entendiéndolo desde una mirada distinta, con otro significado.

De residentes a usuarios de los lugares, las personas migrantes regresan a sus comunidades trayendo en sus bagajes experiencias adquiridas con las prácticas de habitar diferentes lugares. Desde luego que los procesos de origen, tránsito, destino e inserción de las personas migrantes hacia o en los distintos lugares producen dinámicas que van configurando “espacios de actividad migratoria” (De Jesus, 2013) generando, a la vez, situaciones propicias o adversas a quienes experimentan condiciones migratorias nuevas o reincidentes.

En dichas experiencias, el nivel ecológico, el *habitar* (Lefebvre, 1981) se vuelve esencial dado que la comunidad de origen es igualmente el lugar de las resistencias y contenedor del patrimonio biocultural de las personas migrantes; es también el “topos” de las herencias recibidas por los saberes tradicionales, por las prácticas ancestrales, y las relaciones esenciales de pertenencia que desde luego son soportes catalizadores para enfrentar los nuevos procesos de retorno y reinserción.

Este documento se justifica por la aportación al entendimiento puntual sobre la manifestación del retorno en un determinado espacio geográfico social comunitario, cuya identidad juega un papel importante en los procesos de resistencia, permanencia y lucha por mejores condiciones de vida, por una parte, y por otra, contribuye al debate sobre las especificidades en materia de reinserción y reintegración comunitaria de los migrantes mexicanos desde un enfoque de la práctica vivida y su relación con el medio ecológico (de origen y de destino) que provoca cambios en los sujetos retornados, luego de estar en espacios urbanos muy distintos donde se encuentran sus unidades económicas en los Condados y el regresar a la ruralidad en sus comunidades.

1. Antecedentes y el proceder teórico-metodológico: el tránsito de la comunidad al condado y de regreso

La búsqueda por comprender la “lógica, tópica” (Lefebvre, 1981) de los valores vinculados con lo comunitario (lo biocultural) se convierte en punto de reflexión teórica crítica que pasa de la lógica formal, cuantitativa, evaluada y concebida como espacios de representación del retorno a la lógica de la contradicción construida en la migración de retorno y en la reapropiación de los bienes materiales e inmateriales dejados y que tendrán que ser rescatados en los lugares comunitarios de origen.

El método es, pues, dialéctico y trae a la discusión qué significa reapropiarse del espacio, de las prácticas y revalorar los recursos materiales y simbólicos, identitarios y territoriales existentes en sus lugares originarios. Es decir, habría en este proceso de retorno, nuevas relaciones entre las personas y la naturaleza, a través del cual, como migrante retornado, cabe apropiarse de los medios, revitalizar su uso y devolver a la naturaleza otros valores de uso a lo que sería su patrimonio biocultural.

En este nivel abstracto, el sentido de cuidado va y regresa con el migrante a medida que no se pierde esta relación de valor de uso del medio ecológico y que efectivamente se materializa con el retorno del migrante y con el refuerzo de alcanzar en el lugar, en su comunidad, las garantías de que la naturaleza mantendrá las condiciones y proveerá de los recursos para cubrir sus necesidades naturales, directas o indirectas. Además, es también en esta dimensión que igualmente se proyectan las posibilidades de reintegrarse a los medios de producción y subsistencia que a menudo dejan en sus pueblos, en sus tierras, en sus ranchos y parcelas; esta sería una posible aproximación a la problemática respecto al caso de las personas migrantes retornadas a sus comunidades en espacios de patrimonio biocultural (Toledo y Barrera-Bassols, 2008).

La representación creada actualmente para quienes enfrentan el regreso a sus hogares contrasta con la realidad vivida, sobre todo en el trascurso del proceso de reinserción socio laboral (Durand, 2004). Por lo tanto, no puede resultar sorprendente que los procesos inherentes a la problemática del retorno y reinserción, de la producción de empleabilidad en su hábitat regional, cuando se provoca una re-funcionalidad del capital adquiridas a lo largo de su vida y en su experiencia migratoria generan, consecuentemente, contradicciones y situaciones de precariedad social y laboral (Calva-Sánchez, 2015).

El desarrollo desigual (Smith, 1984) de los procesos migratorios y sus distintas manifestaciones es productor y producto del modo de producción capitalista y se manifiesta en hechos sociales, comunitarios y políticos, en procesos que emergen del interior de los habitat comunitarios y que dan lugar a las nuevas ruralidades.

Por ello, estos procesos deben entenderse, ante todo, como un producto de la geografía del capitalismo y de los movimientos poblacionales; de ahí el vincular geografía y práctica política es lo que proporciona el entendimiento acerca de las condiciones bajo las cuales están inmersas las prácticas del espacio de la actividad migratoria y la manifestación del retorno.

Los antecedentes teóricos y metodológicos de esta propuesta se encuentran en los hallazgos, supuestos y reflexiones preliminares del proyecto de investigación sobre la migración de retorno y la reinserción socio laboral de mexicanos en municipios de la sierra norte del estado de Puebla (2016-2017) que incluye un extenso trabajo de campo multilocal, con aplicación de cuestionarios en comunidades y cabeceras municipales delimitados en la región previamente seleccionados mediante una muestra no probabilística por cotas. La investigación permite observar la dinámica y comportamiento del regreso; es decir, explora la base de datos desde una perspectiva cuantitativa y cualitativamente, qué ha pasado en la práctica de vivir desde la comunidad al condado, y el retornar a sus comunidades rurales.

1.1 La construcción del objeto y sujeto de estudio

Estudiar los procesos migratorios, sus dimensiones y proyecciones, permite avanzar en las miradas acerca del desarrollo desigual en sus múltiples escalas. En ese sentido, la problemática una vez más, se fundamenta en el espacio social de dicho proceso, tomando en cuenta que el retorno y la reinserción, con base en la experiencia migratoria, contiene elementos que articulan de lo rural a lo urbano y de regreso a la nueva ruralidad.

Por lo tanto, se trata de un examen preliminar, cuyo alcance es el análisis de algunas de las dimensiones reflejadas en la recopilación de información contenida en el cuestionario. Desde esta dimensión, se construye un perfil sociodemográfico específico que al abordar lo sociolingüístico permite acercarse a la percepción de la población de retorno, sobre su herencia biocultural.

Las etapas de la construcción metodológica del objeto y sujeto del estudio contienen un proceder conformado por módulos. El primer módulo, se refiere a aspectos sociolingüísticos cuyo objetivo específico ha sido conocer la dimensión del uso de la lengua originaria y tradiciones durante los procesos de la migración y después, el mantener la costumbre de celebrar festividades dentro y fuera de la comunidad, así como durante su estancia en Estados Unidos.

El interés en el segundo módulo de la trayectoria en los procesos migratorios, está en acercarse a conocimientos sobre el lugar de residencia (municipio, ciudad, localidad) o el último lugar donde vivió y su experiencia laboral antes de iniciar el viaje a Estados Unidos, desde la dimensión espacial y de la temporalidad. Es también en este apartado que se busca conocer la producción de la reincidencia migratoria, el uso y valor del cruce de México a Estados Unidos y cómo se va generando la competencia de cruzar la frontera.

El momento del regreso, que se encuentra en este mismo módulo, posibilita acercarse a las razones de retornar a su lugar de origen y los motivos que impulsaría migrar nuevamente. Los conocimientos y habilidades relevantes como soporte de competencia con la experiencia migratoria y, desde luego, una posible fortaleza en materia de empleabilidad, así como posibles necesidades de capacitación técnica o apoyos en materia financiera para emprender un negocio o encontrar reinserción laboral, también se recopilan en este módulo.

El corpus analítico acerca de la representación del espacio del retorno migratorio se enriquece con las categorías que devienen del sujeto que es social y a la vez político, que es productor y producto de prácticas culturales, comunitarias y de la vida cotidiana; que genera relaciones sociales de producción en su entorno social y natural, manteniendo ciertas tradiciones y transformando su cotidianidad con el regreso a su hogar, a su organización comunitaria misma. Es, desde esta perspectiva que se va creando el objeto y sujeto de estudio y todo lo que refleja de visible y/o invisible con el regreso al espacio ecológico del retorno y que para el caso del presente artículo, la aportación será en relación al análisis del primer módulo.

1.2 Los supuestos de la investigación: de lo rural al urbano y hacia la nueva ruralidad con el regreso migratorio

A lo largo de los marcos enunciados anteriormente, se han diseñado los pilares que fundamentan los supuestos y que son recuperados de trabajos ya analizados y publicados: “¿Cómo entender la movilidad ocupacional de los migrantes de retorno? Una propuesta de marco explicativo para el caso mexicano” (Cobo, 2008), “*El retorno en el nuevo escenario de la migración entre México y Estados Unidos*” (Gandini, et al., 2015), “*Ensayo teórico sobre la migración de retorno. El principio del rendimiento decreciente*” (Durand, 2004), entre otros, y derivados incluso de los resultados del trabajo de tesis titulada: “*Espacio de paso en la actividad migratoria de tránsito en Chiapas*” (De Jesus, 2013), acerca de procesos migratorios que se manifiestan con el tránsito y que finalmente son las bases para la formulación de nuevos supuestos.

En ese sentido, se recupera el supuesto que el espacio del retorno es producto de lo percibido, lo concebido y lo vivido (Lefebvre, 1991); pero también que la problemática migratoria, en tanto que rural-urbana es mundial, por ello, la forma de abordarla depende tanto de la estructura económica, social y política de las diferentes escalas como de las superestructuras ideológicas que se articulan e intervienen en dichas escalas.

El camino es, pues, como señala Lefebvre, explorar, poner de manifiesto las complejidades del problema migratorio, considerando en la observación y el análisis lo que se yuxtapone y lo que se manifiesta como diferencia en la realidad de la migración, en ámbito de lo global a lo local, y de lo local a la localización, a la particularidad del lugar (topos); por ello, es fundamental entender cómo ambas complejidades se asientan en una base histórica y van manifestando numerosas problemáticas migratorias, sea de origen, tránsito, destino o retorno.

La nueva ruralidad relacionada con la dinámica del retorno migratorio constituye un elemento significativo para el sujeto político que se reapropia de su territorio y se fortalece (hasta cierto punto) con la identidad territorial. Es así que, en algunos casos, las personas migrantes se vuelven líderes comunitarios, agentes tomadores de decisión, participes de procesos de cambios en la política de sus pueblos, en el ordenamiento ecológico territorial de sus comunidades.

A la par de la experiencia migratoria y el retorno, surgen también nuevas formas de relacionarse con el medio ecológico y eso significa demostrar

diferentes competencias que pueden estar incluso relacionadas con las experiencias migratorias; Competencias por ejemplo tecnológicas para el manejo productivo de cultivos y diferentes habilidades para participar en programas de fomento a los nuevos modos de producción campesino.

Lo anterior indica supuestos sobre la persona migrante (hombre o mujer) que al regresar puede estar más apto a reproducir las lógicas capitalistas de los condados donde estuvieron laborando y provocar cambios en las aptitudes de los que se quedaron, sobre todo al interior de las familias, como se describe posteriormente en los casos estudiados acerca del regreso en la sierra de Puebla.

2. Casos de la práctica cotidiana del retorno en la sierra norte de Puebla: módulos de resultados

Los que regresan. Se trata de una encuesta sobre el retorno y la reinserción socio laboral de mexicanos en la sierra norte de Puebla, que brinda información actualizada y específica sobre la población objetivo que son los residentes habituales de los municipios, que cuentan con experiencia migratoria y retornan, mayormente al espacio rural.

La unidad de cobertura geográfica, que genera resultados al ámbito municipal y de localidad, se configura por 12 municipios ubicados en la región sierra norte del estado de Puebla; son mayormente colindantes con localidades cercanas a Universidad Intercultural del Estado de Puebla.

2.1 Perfil sociodemográfico de la población migrante de retorno en la Sierra Norte de Puebla

De las localidades y cabeceras municipales que participan con población migrante de retorno con 291 cuestionarios aplicados, se ha encontrado un porcentaje significativo en tres de los municipios (Ver la Figura 1), como Hueytamalco y Pahuatlán, con un porcentaje igual o mayor al 20 por ciento; son desde luego municipios señalados por otras fuentes de información como Conapo, o investigaciones etnográficas que apuntan, por ejemplo a Pahuatlán del Valle como municipio con larga historia de migración hacia Estados Unidos.

Acerca del perfil sociodemográfico por sexo, se trata de una población con una tendencia al regreso mayormente de hombres, según lo captado entre los municipios donde ha sido levantada información. Lo anterior, no estaría generando ningún padrón o corroborando la afirmativa sobre el

comportamiento de la migración en sus múltiples manifestaciones, donde por sexo, la presencia de las mujeres ha sido en menor proporción, ya que de acuerdo con los índices de intensidad migratoria de Conapo (2010), al tratarse de migraciones motivadas por cuestiones principalmente laborales suelen emigrar más hombres que mujeres. Por tanto, en las regiones de destino hay mayor proporción de hombres y en las de origen, de mujeres.

En este sentido, en la información sobre quiénes regresan, el alcance del universo de municipios donde se capturó información sobre la migración de retorno, considerando incluso que históricamente en algunos han migrado muchos más varones, como es el caso de Hueytamalco, Amixtlán, Ayototxco de Guerrero, entre otros, en la actualidad igualmente se refleja la ausencia de mujeres retornadas en estos procesos migratorios (Véase la Tabla 1).

El perfil de la población económicamente activa (PEA) y que representa el migrante de retorno en el levantamiento de la información en los municipios que corresponden a 291 migrantes encuestados, indica que el 40 por ciento se concentra en el grupo de edad de 31 a 40 años cumplidos, declarados en el momento de la encuesta. En segundo lugar, está el grupo de edad de los 41 a 50 años que representa el 31,6 por ciento de dicha población.

Esta información indica que se trata de una población con una probabilidad mucho más amplia de mantenerse en sus lugares de residencia, dado su condición de PEA y que el regreso signifique algo definitivo; aunque habría que considerarse de acuerdo con los resultados, el grupo de edad entre 21 a 30 años, con un 17,7 por ciento que representa igualmente un aporte a la comunidad, tomando en cuenta que se trata de un grupo etario que indica una mayor proporción a la innovación y aplicación de las capacidades adquiridas con la experiencia migratoria (Véase la Figura 2).

Se trata de una población migrante de retorno de Estados Unidos, que cursó mayormente el nivel básico o el nivel de primaria y el secundario, tomando en cuenta que, en sus lugares de origen, en pueblos o comunidades el escenario de posibilidades para avanzar en los grados de escolaridad requiere cierta movilidad hacia otros municipios o localidades para continuar los estudios (Ver la Figura 3).

Lo anterior, indica también que, debido a la condición de emplearse en las labores del campo a temprana edad, limita el seguir preparándose profesionalmente, sin embargo, brinda conocimientos y saberes tradicionales, que desde luego son soportes para enfrentar los procesos durante la experiencia migratoria.

De la cobertura en los municipios, según el estado civil, la mayoría declaran estar en unión libre (43,9 por ciento) y casados (35,7 por ciento); en menor volumen están los solteros (16,8 por ciento), separado o divorciado (2,0 por ciento) y viudos (0,6 por ciento); los demás no informan (0,6 por ciento).

Del total que informa el estado civil y el tener hijo(s) o hija(s), se aprecia que el 79,4 por ciento declaran sí la existencia de dependientes y el 16,8 por ciento que no lo tiene; Además que el/los hijos(s) o la(s) son producto de la unión libre o de estar casado, mayormente; al contrario de los casos de estar soltero, que es en menor porcentaje la presencia de hijos (Ver la Figura 4).

De los que declaran tener hijo(s) o hija(s), al preguntarles cuántos de los hijos nacieron en los Estados Unidos, el 85,2 por ciento (248) informa no haber nacido ninguno en el otro país; el 5,5 por ciento (16) declara haber al menos dos hijos, el 3,8 por ciento (11) un hijo(a), 0,7 por ciento (2) que habría tres de los hijos que sí nacieron en Estados Unidos y el 0,3 por ciento (1) que cuatro de los/las hijos(as) son nacidos también allá.

Del total de las personas encuestadas, la mayoría declara haber nacido en el municipio de residencia en el estado de Puebla, que corresponde al 62,1 por ciento (180), y el 33,4 por ciento (97) en una comunidad del mismo municipio de residencia; solamente el 4,5 por ciento (13) informa haber nacido fuera del estado de Puebla (Véase la Figura 5).

2.2 Modulo sociolingüístico y trayectoria migratoria

Aunque se trate de municipios ubicados en territorios de lengua originaria, sobre todo población de lengua totonaca y náhuatl, del total de los encuestados de la muestra la mayoría (60,1 por ciento) declara no hablar lengua originaria.

Sin embargo, municipios como Ahuacatlán, Amixtlán, Caxhuacan, Huehuetla, Ixtepec, Olintla y Zautla, son los representativos de población que habla lengua originaria; otros como Ayotoxco de Guerrero, Hueytamalco, Pahuatlán del Valle y Tuzamapan de Galeano, son mayormente de población no hablante de lengua originaria (Ver la Tabla 2).

De los grupos que hablan alguna lengua originaria en los municipios de cobertura de la encuesta, el 21,3 por ciento (63 personas) hablan lengua totonaca, el 17,2 por ciento (50 personas) hablan náhuatl y únicamente el 1,4 por ciento (4 personas) declaran ser hablantes de otomí.

Otra información relevante en el levantamiento del perfil sociolingüístico fue que, de los que declaran tener hijos nacidos en Estados, casi la totalidad

indica que ninguno habla lengua originaria, tampoco alguno de ellos fue alfabetizado en escuela bilingüe en sus comunidades o localidades de residencia.

A la población encuestada hablante de alguna lengua originaria y que mantuvo una frecuencia antes de migrar, lo hacía hablando principalmente con sus familiares más próximos, que son padres y madres (25,8 por ciento), con otros familiares (7,2 por ciento) o con sus abuelos (4,5 por ciento), como se aprecia con los valores absolutos (Ver la Tabla 3).

De acuerdo con las declaraciones sobre la práctica de la lengua originaria en las comunidades o en sus trayectorias de migración, son mayoría los que informan que como hablantes de lengua originaria siguieron hablando mientras se encontraban en los Estados Unidos (Ver la Figura 6).

Los hablantes de lengua originaria que mantuvieron comunicación en su lengua en Estados Unidos, declaran que siempre lo hicieron (10 por ciento), a veces (5,2 por ciento) y casi siempre (4,5 por ciento).

2.3 De la comunidad al condado y de regreso

En la población encuestada, de acuerdo con la cobertura municipal y del total de personas (291), habrían algunos lugares de destino específico a los Estados Unidos, como se muestra en la (Véase la Figura 7), indicando que mayormente se van a Texas (22,7 por ciento) o al estado de California (18,2 por ciento); otro destino al que ha ido la población emigrante es a Carolina del Norte (13,1 por ciento); donde es el destino predilecto de la mayoría de la población de Pahuatlán del Valle (78,9 por ciento), aunque algunos encuestados de este municipio declararon en menor proporción haber tenido como destino los estados de Nueva York (10,5 por ciento) y Arizona (7,8 por ciento).

Considerando el total de 291 personas encuestadas, 286 indican algunos destinos relevantes para entender la dinámica de espacios laborales en los Estados Unidos, principalmente en lo indicado por la concentración de lugares en los cuales se dirigen dicha población migrante.

De las 59 personas encuestadas y que tuvieron como destino los condados de Texas y que fue donde se ubicaban sus lugares de trabajo, se fueron principalmente al condado de San Antonio (54,2 por ciento), en menor porcentaje a Houston (10,1 por ciento), a Dallas y Maverick (8,5 por ciento), a Hidalgo (7,5 por ciento) e igualmente a otros condados (7,5 por ciento).

A los que declaran dirigirse al estado de California (56 personas) y laboran en algún condado, para el 35,7 por ciento el establecimiento de su trabajo se

encontraba ubicado en Los Ángeles, el 16,1 por ciento en San Diego, el 12,5 por ciento en San José, el 10,7 por ciento a San Francisco, el 8,9 por ciento en Orange, un 3,5 por ciento en los condados de Santa Lucía, San Mateo e Imperial; y finalmente, en menor proporción (1,7 por ciento) laboran en Sacramento, San Bernardino y Ventura.

De las 35 personas que declaran haber estado trabajando en Carolina del Norte, el 65,7 por ciento sus establecimientos de trabajo se ubicaban en Durham, el 22,8 por ciento en Charleston y el 11,4 por ciento en Hopkins.

Se trata de una población que, antes de irse a Estados Unidos vivía en localidades rurales, aunque sus destinos migratorios de residencia y trabajo fueron lugares con características urbanas. Los sectores de actividad económica en el lugar de destino, fueron declarados principalmente en la construcción (26,8 por ciento) y en restaurantes (23,7 por ciento) (Véase la Figura 8).

Conclusiones

La experiencia migratoria está inmersa en situaciones y relaciones de inclusión-exclusión, de sentido de pertenencia o no pertenencia. Es, precisamente, la dimensión vivida por los trabajadores migrantes en los ámbitos laborales la que a menudo se realiza en condiciones adversas a las prácticas en sus comunidades de origen.

De acuerdo con lo analizado, desde el marco teórico hasta los resultados preliminares de la encuesta en los municipios de la sierra norte de Puebla, conduce a consideraciones tales como que las personas migrantes tienen que enfrentarse a procesos de cambio en su metabolismo de inserción en estos nuevos espacios migratorios.

Ello implica un ensayo de nuevas relaciones entre un entorno extremadamente urbano en los lugares de destino y el retornar a una comunidad que se encuentra inmersa en procesos de nuevas ruralidades que desde luego manifiestan cambios en las prácticas cotidianas con intervención del capital global en los usos y costumbres.

La reflexión con respecto al perfil sociolingüístico identificado en la población encuestada y particularmente a la pertenencia a algún grupo étnico indica que, a pesar de la experiencia migratoria, mantienen sus tradiciones y costumbres, inclusive llegan a reproducirlas en los lugares de destino; por otra parte, con relación a la lengua, esta se conserva, si bien, no se practica a excepción con conocidos y familiares durante la estancia, tienden a practicarla con el retorno.

Lo que es evidente con el análisis es la capacidad de adaptarse a entornos nuevos y de conservar su lengua indígena. Lo que les ha permitido la sobrevivencia de las culturas en distintos lugares. Los migrantes al ir a nuevos lugares enriquecen su conocimiento y sabiduría que les permite reinsertarse en sus comunidades y ser parte, de nuevo, de sus comunidades sin ser rechazados.

Finalmente, la investigación desarrollada posibilitaría, en un futuro y con resultados más amplios, acercarse a lo que estarían proyectando las personas retornadas en relación con el estímulo a planear un nuevo negocio. En este nivel práctico, las capacidades empíricas contendrían un valor relevante para las estrategias de reinsertión laboral en sus medios comunitarios, lo que sería importante analizar en un trabajo más adelante donde se expongan en mayor amplitud los resultados del proyecto de investigación sobre la migración de retorno y la reinsertión socio laboral de mexicanos en municipios de la sierra norte del estado de Puebla (2016-2017).

Bibliografía

- Calva-Sánchez, L. y Alarcón, R. (2015). “La integración laboral precaria de los migrantes mexicanos calificados en Estados Unidos al inicio del siglo XXI”. *Papeles de Población*, 21(83), 9-39.
- Cobo, S. (2008). “¿Cómo entender la movilidad ocupacional de los migrantes de retorno? Una propuesta de marco explicativo para el caso mexicano” [versión electrónica]. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 23(1), 159-177 disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/312/31223107.pdf> (Consultado el día 20 de septiembre de 2016).
- De Jesus, E., (2013). *Espacio de paso en la actividad Migratoria de Tránsito en Chiapas*. Tesis de Doctorado, Ciudad de México, UNAM.
- Durand, J. (2004). “Ensayo teórico sobre la migración de retorno. El principio del rendimiento decreciente” [versión electrónica]. *Cuadernos Geográficos*, 35(2), 103-116, disponible en: <http://www.ugr.es/~cuadgeo/docs/articulos/035/035-006.pdf> (Consultado el día 10 de octubre de 2016).
- Gandini, L., Lozano-Ascencio, F. y Gaspar, S. (2015). “El retorno en el nuevo escenario de la migración entre México y Estados Unidos” [versión electrónica]. E-book., disponible en: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/39174/ElRetornoEnElNuevoEscenariodeMigracion.pdf> (Consultado el día 18 de enero de 2017).
- Geffroy, C., Soto, C. y Siles, G. (2008). “La invención de la comunidad. Migración de retorno y economía solidaria en Huancarani” [versión electrónica].

Tinkazos, II(25), disponible en: http://www.academia.edu/8958549/La_invinci%C3%B3n_de_la_comunidad_Migraci%C3%B3n_de_retorno_y_econom%C3%ADa_solidaria_en_Huancarani (Consultado el día 17 de marzo de 2017).

Instituto Nacional de Estadística y Geografía, (2015). “Glosario INEGI”, (En línea), disponible en: <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/rutinas/glogen/default.aspx?t=cp&s=est&c=10249> (Consultado el día 25 de febrero de 2017).

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2002). “Encuesta Nacional de Empleo (ENE) Módulo sobre Migración incorporado a la ENE”, México.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2000). “Glosario del XII Censo General de Población y Vivienda 2000” (En línea), disponible en: <http://www.beta.inegi.org.mx/app/glosario/default.html?p=CPV2000> (Consultado el día 15 de noviembre de 2016).

Lefebvre, H. (1981). *Lógica formal, lógica dialéctica*. México: Editorial Siglo XXI.

Organización Internacional para las Migraciones (OIM) (2009). “Migración de retorno” [versión electrónica]. *Fundamentos de Gestión de la Migración*, 3, disponible en: http://www.crmsv.org/documentos/IOM_EMM_Es/v3/V3S09_CM.pdf (Consultado el día 13 de octubre de 2016).

Rivera-Sánchez, L. (2015). “Sujetos móviles y pertenencias urbanas. Notas en torno a una investigación sobre prácticas y experiencias de reinserción social de migrantes retornados a espacios urbanos” [versión electrónica]. *Revista de Estudios Sociológicos*, 33(97), 169-196, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59844198007> (Consultado el día 6 de enero de 2017).

Rivera-Sánchez, L. (2013). “Migración de retorno y experiencias de reinserción en la zona metropolitana de la Ciudad de México”. *Revista Interdisciplinaria de Movilidad Humana (REMHU)*, (41), 55-76.

Smith, N. (1984). *Uneven Development. Nature, Capital and the production of Space*. Oxford: Editorial Basil Blackwell.

Toledo, V., y Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural. La importancia de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria Editorial.

Woo, O. (2006). Transiciones familiares en la experiencia migratoria hacia Estados Unidos. El Caso de la Zona Metropolitana de Guadalajara. Conferencia durante el *Segundo Coloquio Internacional sobre Migración*

y Desarrollo: Migración, Transnacionalismo y Transformación social.
Morelos, México, 26 al 28 de octubre de 2006.

Woo, O. y Flores, A. (2015). “La migración de retorno de migrantes mexicanos en el siglo XX” [versión electrónica]. *Revista Población y Desarrollo: Argonautas y Caminantes*, 11, 22-36, disponible en: <http://www.lamjol.info/index.php/PDAC/article/view/2264/2045> (Consultado el día 16 de enero de 2017).

La nostalgia hacia el campo y sus actividades como elementos ligados con la decisión de retornar

JESÚS GIL MÉNDEZ¹

Resumen

En este artículo se discuten aspectos relacionados con la migración de retorno, sobre todo se analizan dimensiones socioculturales vinculadas con el retorno de migrantes, como es la nostalgia y el apego al lugar de origen. No sólo se estudian estas dimensiones asociadas con el retorno de migrantes que han decidido por propia cuenta volver a su lugar natal, sino también con aquellos que han sido deportados. Así, estos factores socioculturales son analizados en distintos tipos de migrantes; migrantes jubilados, jóvenes y adultos. Uno de los aspectos que se analizan es la nostalgia por el lugar de origen y su influencia en el retorno o plan de regreso a la comunidad. Además, se consideran otros componentes emocionales que pueden influir también en el retorno.

Desde esta perspectiva, si bien los aspectos económicos son importantes para el retorno, además de las variables económicas, se destacan aspectos culturales como el apego y la nostalgia que nos pueden ayudar a entender mejor el porqué del retorno. Finalmente, el objetivo del artículo es analizar las expresiones emocionales y afectivas que vinculan a los migrantes con sus lugares de origen y las actividades productivas que pueden ser un factor de

¹ Profesor-Investigador, Universidad de la Ciénega del Estado de Michoacán de Ocampo (UCEMICH).
Correo electrónico: jegilme@gmail.com

influencia para el retorno. Esta situación se aborda en una localidad rural del occidente de Michoacán, en donde se cuenta con una intensiva migración, además de histórica.

1. Introducción

En este artículo se discuten aspectos relacionados con la migración de retorno, sobre todo se analizan dimensiones socioculturales vinculadas con el retorno migrante, como son las emociones y nostalgia. No sólo se estudian estas relaciones asociadas con el retorno de migrantes que han decidido por propia cuenta volver a su lugar de origen, sino también con aquellos que han sido deportados. Así, estas dimensiones son analizadas en migrantes retornados jubilados, jóvenes y adultos. Uno de los aspectos importantes a tomar en cuenta en este trabajo es la nostalgia por el lugar de origen, por el campo y sus actividades, su influencia en el plan de regreso a la comunidad. Además, se hace referencia a otros factores emocionales que también pueden influir en el regreso “al terri”, palabra que los mismos migrantes utilizan para nombrar a su comunidad o región de origen.

Se consideran cuestiones asociadas a la nostalgia y otros elementos simbólicos que determinan que un migrante retorne. Desde esta perspectiva, si bien los aspectos económicos son importantes, se destacan temas culturales que nos pueden ayudar a entender mejor el porqué del retorno. El objetivo del artículo es analizar las expresiones afectivas y nostálgicas que vinculan a los migrantes con sus lugares de origen, y con las actividades ligadas a la práctica agrícola en una localidad rural del occidente de Michoacán que tiene una alta intensidad migratoria, además de histórica.

En resumen, se discuten los rasgos culturales que nos ayudan a entender las manifestaciones nostálgicas que influyen para que jóvenes y adultos mayores regresen a sus lugares de origen. De manera particular se analizan factores afectivos y emocionales que los hacen retornar y permanecer en sus comunidades natales, se estudian también las diferencias intergeneracionales en la valoración y afectividad por pertenecer o ser parte de una familia o comunidad rural. Un tema importante en este análisis es la nostalgia por el lugar de origen (por el tipo de “vida rural”), por el campo y las actividades agrícolas como factores de influencia en el plan de regreso a la comunidad, por la que sienten pertenencia los migrantes.

Estudiar las emociones y su vínculo con el retorno en jóvenes y adultos mayores que vivieron en Estados Unidos (EU), y su relación con la nostalgia, es

parte de lo que se discutirá en este trabajo. Para este análisis se realizó trabajo de campo consistente en entrevistas abiertas y en profundidad, observación participante y técnicas de investigación etnográfica en las ciudades de Pomona, California y Houston, Texas, dos ciudades en las que residen un buen número de migrantes de la localidad de estudio. También se realizaron entrevistas a informantes clave de la localidad de origen de estos migrantes, de manera especial en El Valenciano, Municipio de Ixtlán, Michoacán. El seguir a los migrantes a sus lugares de destino es una metodología que algunos autores retoman de la llamada “etnografía multilocal” (Hirai, 2012), propuesta por George Marcus (2001), que consiste básicamente en realizar la investigación y el trabajo de campo tanto en las localidades de origen pero también de destino de los migrantes. Algunos criterios para seleccionar a los migrantes es que pertenecieran a familias binacionales, es decir, familias con miembros tanto en EU como en sus lugares de origen de México, con planes para retornar y con una participación activa en los proyectos que llevan a cabo los grupos de migrantes en beneficio de sus comunidades de origen.

En términos teóricos, retomo el enfoque transnacional, el cual de manera sintética señala que los migrantes crean un campo binacional y no pierden sus vínculos ni su cultura con el lugar de origen. Agregaría que no sólo no pierden los vínculos con su lugar natal, sino que los sostienen y los reavivan con los intensos intercambios de comunicación y de bienes tangibles e intangibles que se dan entre los lugares de origen y destino de la migración. En este sentido, una de las principales tesis del transnacionalismo es que a pesar de que se migre, los migrantes mantienen vínculos muy fuertes con sus localidades de origen (Portes y Dewind, 2006; Canales y Zlolniski, 2000; Smith, 1998). Las redes sociales que se forman (Durand y Massey, 2003) y que son producto de este transnacionalismo son un soporte importante en la migración, pues con lo que observé en el trabajo de campo, puedo decir que, además de ser lazos que conectan a migrantes con no migrantes, en la identidad cultural también están implícitas las representaciones y prácticas que los grupos migrantes elaboran sobre su sentido de pertenencia, su “nosotros”, las cuales son fundamentales en la consolidación de estas redes.

Apoyándome en estas construcciones teóricas y en los planteamientos que se desprenden desde estas perspectivas teóricas y metodológicas, analizo las diversas conexiones simbólicas, nostálgicas y culturales que sostienen los migrantes con quienes están en la localidad de origen, particularmente la nostalgia por la vida en el campo y las actividades agrícolas como aspecto central para que los jóvenes migrantes y jubilados, planeen su idea o plan de

retorno. En este sentido, las dimensiones emocionales y afectivas en las que se mueven los migrantes, ya sea en EU o en el lugar de origen, los compromisos simbólicos y materiales que mantienen con el “rancho” (la comunidad de origen), la nostalgia y otras motivaciones que hacen que el migrante retorne o no, deben ser tema importante en el estudio de las migraciones en ámbitos rurales.

2. El lugar de estudio

El municipio de Ixtlán, al cual pertenece la localidad de El Valenciano, donde se realizó la mayor parte del trabajo de campo, se ubica en el occidente michoacano, forma parte de la llamada Ciénega de Chapala michoacana. El municipio tiene una migración histórica de más de un siglo hacia EU, y en las últimas décadas se ha caracterizado por la alta y muy alta intensidad migratoria que ha prevalecido (Gil, 2012).

La población en la localidad de El Valenciano es mestiza, y sus habitantes se dedican predominantemente a la actividad agrícola, cultivan desde productos básicos hasta hortalizas, sus tierras son planas y con facilidades para el riego, de manera general los productores utilizan maquinaria para las labores agrícolas, la tecnología para la producción agrícola se podría decir que es de tipo “moderno”, aunque haya también campesinos que sólo tienen ganado, y otros más que sólo siembran en el cerro maíz y frijol de temporal. También, quienes no cuentan con medios productivos o tierra, trabajan como jornaleros, especialmente en cultivos como la fresa que, en una gran parte del año requiere de trabajadores para el corte, plantación, preparación de la tierra, “despate”, entre otras labores demandadas.

La producción agrícola se practica de manera general en parcelas que no pasan de más de cinco hectáreas, regularmente quienes tienen más tierra es porque la alquilan o, en casos excepcionales, la han comprado. Se puede decir que son extensiones de tierra pequeñas las que cultivan, pero altamente productivas. Tanto adultos mayores y, sobre todo, los jóvenes que retornan, se emplean específicamente en la agricultura, si tienen tierra ellos la cultivan, sino, trabajan con su papá o la alquilan. Por otro lado, los retornados que mantuvieron sus parcelas, la siguen trabajando a su regreso y son generalmente adultos mayores (Gil, 2012). También, hay migrantes jóvenes que fueron deportados y que se pueden considerar retornados o “repatriados involuntariamente”, pero que a su retorno se emplean también en la agricultura.

3. Aproximaciones conceptuales

La propuesta de Bourdieu en torno al campo social resulta interesante de incluir en este tipo de investigaciones sobre migración rural internacional, así según Levitt y Glick (2006), significa poner la atención en las maneras en que las relaciones sociales se estructuran por el poder. De modo que los individuos y las instituciones pueden ocupar las redes que constituyen el campo y vinculan las posiciones sociales. Trasladando estas definiciones a lo que sería un campo transnacional, las redes de migrantes que se estructuran entre localidades rurales y los lugares a los que se migra, constituyen un campo social que se genera por una red de redes. Estas redes sociales se entrelazan a través de relaciones sociales en donde se intercambian ideas, prácticas y recursos.

Levitt y Glick (2006) diferencian entre un campo social nacional y un campo social transnacional, según estos autores los campos sociales nacionales permanecen dentro de las fronteras nacionales, y un campo social transnacional conecta a los actores a través de relaciones directas e indirectas vía fronteras. La importancia de este concepto para los estudios de migración es que pueden conceptualizar las relaciones que vinculan a los que se trasladan a otro país con los que se quedan.

Esto es substancial porque se pueden comprender las interacciones de las personas que continúan en la localidad pero que siguen sosteniendo relaciones sociales a través de las fronteras mediante diversas formas de comunicación. En este sentido, las redes dentro del campo conectan a la gente que no tiene vínculos directos a través de la frontera con aquellos que si las tienen, pero que son influidos de manera indirecta por las ideas, objetos, comunicación e información que fluye por las fronteras.

Brenes discute cuatro orígenes de capital social en comunidades migrantes: la introyección valorativa (la gente se comporta de maneras que son apropiadas para la colectividad a la que pertenece); transacciones recíprocas de intangibles sociales, solidaridad limitada (cuando se comporta colectivamente reaccionando frente a adversidades comunes); confianza obligada (cuando el capital social es generado por el cumplimiento disciplinado de las expectativas del grupo por parte de sus miembros) (2006, p. 349).

Así, según Portes, capital social es “la capacidad de los individuos de movilizar recursos escasos invocando su membresía en determinadas redes o estructuras sociales más amplias” (1995, p.12). Para el caso de los migrantes, aprovechan al máximo el capital social y humano (el “know how” o “saber

hacer” en español), en otras palabras el conocimiento que se tiene para facilitar la migración y su mantenimiento a través de mecanismos de solidaridad, amistad, ayuda mutua, conocimientos que se adquieren en las idas al Norte y que ayudan a cristalizar los proyectos migratorios y de retorno en el lugar de origen.

La localidad de estudio con su intensa migración, va a adquirir no sólo otra dinámica económica con diferenciaciones internas en la población, sino otras representaciones culturales y otros papeles. Para quienes ya no son residentes en ella, se convierte en un centro simbólico que articula gente y sentimientos a través de un sentido de pertenencia. Como afirma Cohen (1993), una comunidad se sostiene si sus miembros se sienten pertenecientes a ella (no quita que puedan pertenecer a múltiples “comunidades”), si sus integrantes –por las consecuencias que sean– se alejan de la misma, la integridad de la comunidad se vería impugnada y entraría en un proceso de desarticulación. También, creo que este sentido de pertenencia es motivado por la violencia y el racismo que sufren los migrantes. No sólo la violencia coercitiva, sino también la violencia simbólica, los códigos que crean los medios “gringos” con los estereotipos mexicanos, en un afán de disminuir las culturas mexicanas y centroamericanas. Por ello, el sentido de pertenencia es un acto de reafirmación cultural en resistencia ante esos estereotipos y, la nostalgia lo refuerza.

Es así que se puede seguir manteniendo una identidad más allá de los territorios designados como propios a los que se ven atados los habitantes del medio rural. Las redes sociales y la comunidad viajan con los sujetos y se pueden reinstalar en otros centros, núcleos habitacionales, urbanos o no (Camus, 1999, p. 92). Después de revisar estas perspectivas, si bien puede haber argumentos consistentes en un sentido u otro, la realidad es sumamente diversa y llena de matices. Así, aunque la globalización sea un fenómeno de gran relevancia en nuestra vida cotidiana, no implica necesariamente la eliminación de las dinámicas locales, y si bien puede impactar en establecer entornos diferenciados no siempre los elimina o los unifica, al menos no del todo ni en cualquier lugar. No hay, como se ha dicho, un proceso de uniformización irreversible. Por ello, debe de plantearse hasta dónde las interconexiones globales y los particularismos locales alteran las relaciones, los significados y los lugares. Desde este punto de vista, a pesar de la creciente homogeneidad cultural internacional, sigue habiendo espacios de resistencia ante estas fuerzas “globalizadoras” que expresan sentimientos de identidad comunal, local y regional, como los que comparten los migrantes.

Sin duda, el fenómeno es complejo, porque en el caso de los migrantes, aunque se diga que si hay asimilación de muchos de ellos a las costumbres y vida del país al que migran, no implica que esto sea algo generalizado y total, y existen estudios que plantean que ello puede suceder más bien con la segunda o tercera generación, sin embargo este es un tema a debate hoy día, siendo muy discutibles estas posiciones asimilacionistas. Por lo general, los migrantes (sin excluir a las nuevas generaciones), no pierden sus lazos con su comunidad, y siguen manteniendo vínculos al practicar el estilo de vida, las tradiciones, el idioma y la cultura de origen. Además, la nostalgia y los aspectos emocionales son aspectos centrales en la realización de diversos proyectos personales, familiares y locales que, además, motivan el retorno.

Por eso, es de suma importancia tomar en cuenta los aspectos subjetivos que relacionan a los productores con las unidades productivas y su patrimonio productivo, aspectos que regularmente se dejan de lado en estas investigaciones, pero que llegan a ser claves en la comprensión de determinados fenómenos. Gendreau y Giménez (2002, p.148-149) señalan que más que una desterritorialización ocasionada por entrar en contacto con otros ámbitos que diluyen el apego al territorio debido a la migración, más bien se revitaliza el sentimiento de pertenencia regional y local con la migración internacional. Desde esta perspectiva, la dimensión cultural se relaciona con el papel de los migrantes en el desarrollo local y regional, lo cual se vincula con aspectos emocionales y nostálgicos por el “terri” que se han olvidado de las propuestas mencionadas anteriormente.

4. Pertenencia, retorno y transnacionalidad

Los migrantes procedentes de la localidad rural estudiada fortalecen su identidad con noticias del lugar de origen, el cual llega a ser un espacio importante de autorepresentación para “los ausentes”. De modo que aunque se inserten en ciudades o cualquier lugar de otro país, en un nivel ritual y de sentido alimentan su sentido de pertenencia; con noticias del pasado comunal forman el núcleo de su cultura y tradición, expresándose en las fiestas patronales, peregrinaciones, procesiones, bautizos, fiestas de quince años, bodas, posadas, graduaciones, encuentros familiares; en el conjunto de relaciones sociales que siguen tejiendo entre el lugar de origen y el de destino, y que hacen que se refuerce la amistad, la comunicación y los intercambios de todo tipo entre los paisanos y vecinos, los amigos, parientes y familiares.

Los migrantes de El Valenciano construyen fuertes lazos anclados en la comunidad, a donde proyectan y planean regresar. Sino en un retorno real (hay migrantes que no tienen documentos de residencia con más de 15 años, 20 o más sin poder regresar a México desde que se fueron), por lo menos virtual (con lo que se publica sobre la localidad en las páginas creadas por los propios migrantes por Internet) o a través de toda la información que circula desde la localidad por medio de familiares, amigos y conocidos; que a su vez comparten información intercambiando cartas, correos electrónicos, videos, fotos, chismes, historias, relatos, anécdotas, saludos.

Un caso de lo que puedo denominar “retorno soñado”, es el de Juan, quien lleva 22 años viviendo en EU sin documentos y sin poder retornar todavía a su lugar natal. Juan comenta que es común que sueñe que está en El Valenciano, que se sueña allá seguido, pero que la nostalgia por su pueblo la revive con Don Ernesto “mirando las películas que filmó de las fiestas patronales en Valenciano”, Don Roberto es oriundo de Zamora, pero en los ochentas y noventas acudió a las fiestas del lugar porque le gustaba cómo se llevaban a cabo, y sigue guardando los videos VHS (algunos veta también) en el cual se grababan en ese tiempo las películas. Juan dice que cada vez que se pone a ver las películas de las fiestas del pueblo con Don Ernesto llora de la emoción y nostalgia con los recuerdos y añoranzas que le vienen, además dice que esos recuerdos lo motivan a vivir con la esperanza de retornar o, por lo menos “si algún día me llegan a dar papeles, regresaré, porque ya tengo mi casa allá, y por cualquier cosa también mi tierrita” (Juan, Houston, Texas, Julio de 2016).

Lo importante es mantener el contacto, la nostalgia por el lugar de origen, el vínculo, la emoción por retornar, ahí es donde se forja la verdadera transnacionalidad, no en el ir y venir físico de las personas, sino en el “estoy allá sin estar allá”; allí está el acercamiento, los intercambios, la comunicación, los lazos cercanos y fuertes con quienes no se ve pero se comunica. La gente quiere regresar, y los lazos que vinculan los hogares transnacionales median en ese deseo. Los acercamientos y comunicación entre las familias y localidades transnacionales se logran de una manera más eficaz aprovechando la tecnología.

Por ejemplo, la velocidad de la comunicación ahora es mucho más efectiva que cuando se mandaban cartas escritas, y aunque las cartas por correo aéreo y terrestre siguen todavía utilizándose, la comunicación telefónica es la más socorrida en la actualidad, y por supuesto las transmisiones en vivo con el celular desde distintos puntos de encuentro, sin contar las diversas actividades entre migrantes de “aquí” y “allá” que son subidas al Facebook; como fotos y

videos de fiestas, ceremonias, facellimientos, entre otros. Si bien cada vez hay más hogares con línea telefónica o hasta Internet, la gente recuerda cuando “en denantes” era una sola caseta telefónica donde se recibían todas las llamadas en el pueblo. En la caseta no les gustaba hablar por teléfono porque “todo se escuchaba”, “no hablaba uno agusto”, “te presionaban pa’ que dejaras el teléfono porque había más gente esperando alguna llamada”.

Ahora con el teléfono en el domicilio particular o el celular, cuando se comunican pueden durar hasta dos o tres horas conversando; los migrantes suelen adquirir tarjetas en EU cuyo costo es desde uno, dos, tres o cinco dólares, y según comentan “sale mucho más barato comprar una tarjeta y hablar lo que uno quiera”. La comunicación entre familiares es constante; cuando no es por teléfono u otros medios, la añoranza y nostalgia por el pueblo se mengua en las visitas a las páginas de internet que han creado los migrantes sobre sus comunidades. A través de éstas se mantiene informada a la diáspora de los sucesos y pormenores que tienen lugar en la localidad, por medio de los chats, las fotos, los videos que ponen con información del lugar de origen.

Enfoques asimilacionistas sugieren que la aculturación e integración de los migrantes es un proceso gradual pero irreversible en la sociedad receptora, sin embargo, como bien señala Portes y Dewind,

el transnacionalismo representa, en este sentido, lo contrario de la noción ‘canónica’ de la asimilación como un proceso gradual pero irreversible de aculturación e integración de los migrantes a la sociedad receptora y evoca, en cambio, la imagen de un movimiento imparabile de ida y vuelta que les permite mantener su presencia en ambas sociedades y culturas y aprovechar las oportunidades tanto económicas como políticas que plantean estas vidas duales (2006, p. 13).

Se puede observar que los movimientos de ida y vuelta característicos de las comunidades transnacionales, no sólo de las personas, sino en mayor medida de objetos y comunicación constante, permite una presencia continua en ambos espacios sociales, facilitada, más que nada, por los medios de comunicación, mediante los cuales se logra una circulación más rápida y eficiente de la información.

En consonancia con la postura transnacionalista, sostengo que el apego a la cultura y a la tradición, la nostalgia por el “terri”, y la intensidad de la información que se forja desde las localidades de origen y las de destino mantienen a los migrantes con la idea del retorno, y con ello se contradicen las nociones asimilacionistas, pues no se pierden los vínculos con la comunidad

y menos cuando se siguen practicando la cultura y tradición del lugar que los vio nacer.

Al relacionar estas premisas con el asunto de los migrantes, se puede notar que a los hijos de éstos se les recuerda su lugar de origen y sus raíces familiares a través de la lengua, la gastronomía, las costumbres, las fotografías de los parientes, los relatos, las maneras de cultivar la tierra. Los alimentos regionales que se envían y que cruzan la frontera como gorditas, chiles, camotes, carne seca, calabazas, fresas, tortillas hechas a mano, birria, carnitas, tequila, charanda, chongos, dulces, ropa, y un sinnúmero de objetos y productos locales.

Para los migrantes y sus hijos, el exilio no significa permanecer inamovibles en el tiempo y en el espacio. “La materialidad de sus geografías se hace tangible a través del contexto cultural de sus hogares” (Portes y Dewind, 2006, p. 13). El lugar de origen inculca identidad al individuo y al grupo. Aunque desarrolle su vida cotidiana en otro lugar, le imbuye también identidad. Desde esta perspectiva, el poder de la pertenencia comunitaria significa que se sigue manteniendo un fuerte arraigo territorial en un sentido amplio, y ello se debe a que existen unas sólidas relaciones sociales que no se rompen con las ausencias de los migrantes.

5. El retorno en jóvenes migrantes

Si bien desde que iniciaron los movimientos migratorios en la localidad de El Valenciano (primeras décadas del siglo pasado), se ha presentado también o ha habido retorno de migrantes, es sobre todo en las últimas dos décadas que se observa con más claridad el regreso de jubilados, adultos mayores, y también deportados. En el caso de los jóvenes, retornan porque los deportan o porque no lograron sus metas, no se adaptaron o tuvieron problemas legales o familiares, o porque no tienen documentos y no pudieron cruzar la frontera, este retorno casi siempre es definitivo. Antes de migrar, los jóvenes hacen “el intento” de obtener ingresos en su lugar de origen cultivando la parcela u ocupándose como jornaleros. Pero si los resultados no son los esperados la opción de irse a EU está siempre como una posibilidad.

La primera vez que me vine (de EU) llegue a la “labor” de mi “jefe”, ni siquiera llegue a la casa. Le di de comer a los caballos, me dormí un rato y ya que me aliviaron me fui “hora si” a la casa a comer. Pero el Norte te absorbe, cuando regresé al rancho nomás estuve como seis meses y me volví a venir (a EU), el chiste es que te vengas la primera vez (a EU), ya después lo más seguro es que vuelvas. Yo regresé al rancho según a

ver si me quedaba, le ayudé a mi papá a sembrar, y nombre, no quedó nada, por eso mejor dije, qué voy a hacer aquí, pus me volví a ir otra vez de volada (Ventura, Ernesto, Pomona, California, Diciembre de 2013).

También, hay jóvenes que deciden retornar de EU porque se quedaron sin empleo, tuvieron problemas con “la migra”, fueron deportados o simplemente porque su meta era ahorrar dólares e invertirlos en la tierra o algún “negocio”. Cuando llegan a sus localidades, estos jóvenes cultivan la tierra de su papá o la que les heredaron, se asocian con sus padres e invierten su dinero en los cultivos y deciden quedarse a cultivar la tierra. Pero también están los migrantes que aunque tengan el plan de retorno no han podido concretar éste. Enseguida presento un testimonio de un migrante sin documentos que tiene 24 años sin poder regresar a su lugar de origen. El poder retornar lo asocia el migrante con tener un patrimonio productivo familiar:

Hay quienes se regresan al rancho (lugar de origen), pero tienen tierras, tractores, camionetas, dinero con que hacerla, pero como uno que no tiene nada, ni dinero, ni tierra, ni maquinaria está más complicado. El chelelo (migrante que retornó), se fue al rancho después de años de estar acá, pero “el sarampa” (su papá) renta muchas hectáreas, así se puede arriesgar uno y te puedes ir más tranquilo, pero si no tienes nada le vas a navegar bastante (Roberto, Pomona, California, Diciembre de 2013).

Otros retornados son los jubilados, aquellos exmigrantes que trabajaron en EU y que por su edad y los años de trabajo han sido pensionados, se sostienen con su pensión y prefieren retornar a su lugar de origen para trabajar en su parcela y, porque al no poder emplearse en EU por su edad, optan por regresar a sus lugares de origen después de una dura vida de trabajo en el Norte, y porque con la nostalgia por su tierra mantuvieron vivo el plan de retorno como a continuación se detalla.

6. Nostalgia y apego por el campo en migrantes jubilados

En el campo, el tiempo y espacio es apreciado de maneras distintas que en la ciudad o en EU. Cuando uno conversa con los adultos mayores, sobre todo aquéllos que tienen una experiencia migratoria en EU, es común que resalten su preferencia por vivir en su pueblo natal. Esto se refleja en un tipo de apego al lugar de origen al que le subyace un sentimiento de afectividad que demuestran tanto a las posesiones en sus pueblos, como a lo que hacen. Ser campesino, ser productor, arar la tierra, tener un terreno, son reflejo de una identidad que construyen y reconstruyen en sus ires y venires de los EU a su pueblo y viceversa.

El tema de la nostalgia es central para entender los vínculos con la localidad de origen y las actividades ligadas a la agricultura. En el plan de retorno la parcela representa un medio importante para seguir conectado con la comunidad, pero también una motivación importante en sus propósitos de retorno. Quienes tienen una experiencia migratoria en EU, señalan que prefieren vivir en su pueblo. En el siguiente testimonio veremos cómo esta idea de la nostalgia y el interés por regresar a ser quienes eran, es central para mantener el patrimonio productivo en El Valenciano.

Acá en el rancho es diferente la vida que en Estados Unidos, allá te la pasas en la carretera, subido en los coches pa' todos lados, te tienes que dormir temprano, levantarte temprano y casi no sales más que a las tiendas. En cambio acá en el rancho puedes salir y andar en todos lados, vas a las fiestas de los ranchos, al cerro, es diferente, caminas más, va uno al cerro a los nopales, vas a las fresas, a las vainas y pitallas, a ordeñar las vacas, es muy diferente la vida, yo prefiero estar acá en el rancho, me siento mejor (Ventura, Rubén, El Valenciano, Julio de 2013).

Otro ejemplo es el del señor Diego Verduzco, quien llega a cultivar hasta 14 hectáreas propias, tiene tractor, maquinaria, camionetas, cultiva fresa y otras hortalizas. Asegura que de las temporadas que trabajó en EU ha invertido dólares en la agricultura que le han ayudado a dinamizar su producción e incrementar su potencial productivo, no obstante, si bien es un productor capitalizado, todos sus hijos junto con su esposa residen en California. Menciona que a pesar de ello, seguirá cultivando sus parcelas y no piensa ir ya al Norte a trabajar, sino solamente de visita. Además, con la pensión que dice recibirá en uno o dos años podrá sortear mejor la falta de rentabilidad de los cultivos. Otro testimonio es el del Sr. Florencio que dice:

Quando me pensionen pu's yo pienso venirme pa' ca (México), eso es lo que piensa uno. Pero de todos modos echar sus vueltas pa' ya (EU), porque allá está toda la familia. Al no trabajar uno allá pu's, ya pa' que le tira uno, ya sería nomás ir a dar una vuelta a la familia, pero ya pa' dar una vuelta, yo creo que nomás uno aguantaría nomás unos 15 días, dos semanas y vámonos pa' tras, porque los EU pa' estar allá uno encerrao no sirve la verdad, pa' estar allá necesitas llegar y trabajar, o noma's llegar y pasearse, pero tampoco puede uno noma's llegar a pasearse (El Valenciano, Marzo de 2018).

Los migrantes de retorno que están por pensionarse o que ya fueron pensionados aseguran que no hay mayor satisfacción que dedicarse al cultivo de sus parcelas y tener una vejez activa, se sienten útiles trabajando en su tierra o en la comunidad, eso es algo bien valorado por la familia y los habitantes

de la localidad, pues demuestran que tienen destrezas, fuerza y habilidades. Además, la pensión o las remesas de sus hijos les ayudarán a sortear los altibajos de la actividad agrícola.

Sin duda, los productores y migrantes en la localidad tratan de aprovechar al máximo las condiciones de infraestructura, fertilidad y acceso al riego en la región, además de su pensión (en el caso de que tengan) y los dólares enviados por sus familiares, invierten en sus tierras intentando obtener buenas cosechas. El productor busca buenos resultados en sus cultivos, que le “rindan”, que sean rentables, sin embargo, cuando no hay ganancias también cultivar significa “hacer algo”, “entretenerse”, “emplear gente”, “mandar”. El contacto con las parcelas es parte del bienestar de los productores que, con los dólares, de ellos o sus hijos, amortiguan las pérdidas agrícolas.

Existen productores que además de cultivar su parcela en su localidad como el Sr. Florencio, al mismo tiempo trabajan por temporadas en EU (7% de los entrevistados), no obstante a pesar de sus experiencias en EU siguen identificándose con su lugar de origen, factor que pesa en su decisión de retornar. Los migrantes buscan con frecuencia, si tienen la posibilidad, solicitar la residencia o ciudadanía, con la cual podrían acceder a algunos beneficios que por ley se otorgan en EU, pero eso no significa que no deseen retornar a su lugar de origen.

7. El retorno virtual y la nostalgia como factor emotivo para el regreso

Los migrantes que permanecen largas temporadas sin retornar a sus pueblos en México, refuerzan sus vínculos con la continua interacción entre los integrantes de las familias y los miembros de la localidad de origen. Este reforzamiento se da, por ejemplo, cuando miembros de la familia o de la misma localidad, establecidos tanto en México como en EU sostienen un permanente intercambio de bienes (lo que se envía y se recibe entre personas en ambos lados de la frontera), consolidando las redes sociales y familiares existentes.

De modo que aunque no puedan visitar físicamente sus pueblos originarios, los migrantes pueden paliar, por decirlo de esta manera, el extrañamiento de sus comunidades natales con el contacto permanente con los miembros de la región. Por otro lado, no se puede hablar de asimilación cuando no siempre es indispensable hablar inglés y se encuentran a vecinos y paisanos allá.

Aquí ya te sientes como si estuvieras en México, puro paisa te encuentras donde sea, no ocupas ni hablar inglés, vas a la tienda, a rentar una casa, a pedir trabajo y donde quiera te encuentras gente mexicana, eso te hace sentir bien porque ya no sólo es tú familia la que está acá, también el montón de gente, los paisas que están llegando de allá, y pus te sientes como en México (José Manuel Ventura, Houston, Texas, Diciembre de 2016).

Sin duda, las redes sociales establecidas en estas comunidades binacionales inducen a reducir la interacción con la sociedad receptora, motivando al mismo tiempo un mayor contacto con personas del mismo origen étnico. Así, el capital social acumulado mediante el crecimiento de las redes y la experiencia migratoria facilita una mayor permanencia en el lugar de destino, pues permite una mejor adaptación de los migrantes. Sin embargo, un mayor retraso en las visitas o retorno al lugar de origen puede tener múltiples causas. Varios factores influyen en una permanencia más larga: el primero sin duda se relaciona con el estatus migratorio, pues cuando no se cuenta con documentos, los riesgos y costos económicos y psicológicos que implica el cruce alientan un retorno más tardío.

Por ello, con las políticas migratorias de EU mediante el reforzamiento de la vigilancia y medidas de control fronterizos, más que disuadir la migración, se ha alentado el establecimiento del migrante junto a la esposa y los hijos en el lugar de destino. Otro factor es que el migrante tiene planes, proyectos, sueños que pretende realizar tanto en su lugar de origen como de destino, pero que por diferentes motivos aún no ha podido llevar a cabo. Sin embargo, su condición de indocumentado o de desigualdad ante otros grupos étnicos le hace más difícil realizarlos, y eso influye en su permanencia más larga o en su inmovilidad. La falta de documentos, las leyes contra los derechos de los inmigrantes también inmovilizan, el miedo a la deportación o a llegar a otro estado o condado con leyes más antiinmigrantes hace que el migrante piense mejor sus lugares de destino.

La decisión de migrar forma parte también de una cultura migratoria. Un migrante comentó: “el chiste es que te vengas la primera vez (a EU), yo pensaba durar seis meses cuando me vine, duré dos años, regrese al rancho pero ya no me hallaba, como que el Norte te absorbe, te puedes ir al rancho, pero cuando llegas ya estás pensando en cuándo te regresas” (Ernesto Ventura, Pomona, California, 2005). Como ya he argumentado, el migrar no sólo depende de factores económicos, pues hay quienes pueden contar con ellos para sostenerse en el lugar en donde viven. Sin embargo, la decisión de trasladarse o mudarse a los EU puede estar relacionada a otro tipo de persuasiones como: la migración

de familia y/o amigos, de la novia o el novio, e incluso hay quienes migran simplemente por conocer, por vacaciones o por pasear, pero encontraron un empleo y deciden aprovechar la oportunidad y se quedan.

Con todo, una mayor permanencia del otro lado (EU) no implica un desarraigo como tal. Los migrantes de la región han establecido lazos de comunicación virtuales a través de páginas de Internet que informan sobre sucesos locales y extralocales, y sirven como vínculo entre familiares y pueblos fragmentados por la migración. Es el caso de las páginas de San Simón, La Plaza del Limón, El Valenciano, La Luz e Ixtlán que son las más visitadas; ellas dan cuenta de la importancia que tiene para los migrantes conocer lo que sucede en sus localidades. Algunas de estas páginas son incluso apoyadas y promovidas institucionalmente por el gobierno municipal, como sucede con una de las dos páginas de La Plaza del Limón, localidad perteneciente al Municipio de Ixtlán, que es auxiliada en la realización de trabajos para dar a conocer la vida de sus habitantes y así, sostener la vida nostálgica por “el terri”. A través de entrevistas a residentes locales, el gobierno municipal incentiva la producción de videos documentales y experimentales en donde se da seguimiento de los cambios y la evolución cultural y socioproductiva de la comunidad, en ellos también se difunden las obras que conjuntamente se efectúan en el pueblo con la intervención de gente del lugar y los migrantes.

En las páginas de Internet se exalta y se resalta la vida diaria de las localidades, sus calles, veredas, labores (parcelas), sus tiendas, escuelas, personas y personajes, barrios, colonias y parajes de aquí y del Norte. Por medio de registros fotográficos publicados tanto por migrantes desde los EU, como por personas residentes en los pueblos, se va construyendo un relato de la vida que se deja en sus lugares de origen, pero también un relato que construye la vida sustituta de vivir en el Norte. En muchos casos, estas páginas representan una fuente de información actualizada, funcional y expedita de los ciclos agrícolas, de las actividades de recreación, los deportes, las fiestas y los torneos, e informan sobre los decesos, las enfermedades y otros acontecimientos de índole más íntima y familiar.

Como señalé, en estas páginas virtuales los registros fotográficos y los mensajes escritos también reportan los pormenores de la vida de los residentes en el Norte. Esto demuestra que aún quienes tienen menos posibilidades de regresar cuentan con una fuente de comunicación adicional que les permite mantenerse relacionados con sus familiares y amigos. Los esfuerzos por sostener y fortalecer los sitios virtuales palian los deseos de quienes mantienen la promesa de retornar, real, imaginaria o virtualmente, pero regresar.

Las ventajas y posibilidades que ofrecen las telecomunicaciones virtuales son muchas. A través de imágenes seleccionadas, clasificadas y jerarquizadas por quienes las captan, editan y exhiben, los que no vienen tienen la posibilidad de ser testigos virtuales de los cambios en los pueblos y sus pobladores. Sin embargo, estos referentes son contruidos, clasificados y elegidos por quienes captan las imágenes y las “suben”, puesto que hay una selección previa que permite la edición; no todo se dice, no todo se registra, no todo se cuenta. Esos referentes contruidos son cosas que los migrantes ven del pueblo y que se llevan para que allá otros los vean. Son, a fin de cuentas, pueblos vistos por sus migrantes, recreados e interpretados por sus migrantes.

Hay una distancia entre lo que se ve de un pueblo y lo que en realidad es, entre quien lo vive y quien lo visita intermitentemente. En estos contactos virtuales o a través de cartas, videos, fotos, alimentos (dulces, queso y otros objetos) los temas que resaltan después de los primordialmente familiares (de tipo sanitario, económico, festivo) están los alusivos a la agricultura, los mitos, cuentos, relatos antiguos; al fin historia oral y visual que alude a los problemas regionales y locales sin faltar los relativos a los ciclos y prácticas agrícolas.

Conclusiones

La localidad y los sucesos que se dan a su alrededor son la materia prima a través de la cual los migrantes van cimentando sus referentes como parte de la identidad en donde viven. No sólo combinan referentes locales, también regionales, nacionales y transnacionales. Así, a través del parentesco y el paisanaje, los migrantes construyen lazos sociales, afectivos y emocionales que establecen por medio de los vínculos de solidaridad entre miembros de una misma red de familiares consanguíneos, afines y miembros que han nacido en el mismo lugar.

Estos lazos se recrean con las fiestas y los encuentros entre conocidos y recién llegados a EU, y son los pretextos para aprender los secretos de la ciudad, del trabajo, de “los otros”, pero también son parte del control social, porque todo lo que pasa “allá” (EU) también se sabe “acá” (México). Por ejemplo, si un hombre que migró se emborracha o no trabaja pierde respeto allá, pero también acá. La función es también crear un ambiente propio en un lugar extraño. Al llegar a EU por primera vez, una migrante decía “siento como si estuviera en otro planeta por la forma en cómo se ven las luces, la forma de las casas, las carreteras anchas, las tiendototas que hay” (Elena Barragán,

Pomona, California, Diciembre de 2016). Por ello, las reuniones en fiestas, en los lugares de trabajo, en la vecindad con otros del mismo pueblo o del municipio, con los miembros de la familia, son fundamentales en el proceso de socialización del migrante en un entorno diferente y en el cultivo de la nostalgia por el lugar de origen.

En estos contactos entre paisanos y gente del mismo lugar, las radiodifusoras dirigidas a la gente mexicana también participan programando su música, avisando sobre los peligros en los retenes, previniendo sobre la presencia de la policía, de la migra o de otros cuerpos policíacos para “alertar” a los que no cuentan con documentos. Las “radiodifusoras latinas” ofrecen la oportunidad para hablar entre paisanos, escuchar música “mexicana”, la misma que se suele escuchar en el pueblo, comer sus alimentos típicos (y no tan típicos), bailar y conocer gente en las fiestas, o reencontrándose con amigos de la infancia, de modo que estos encuentros y contactos alimentan la nostalgia por la vida rural.

Por si fuera poco, la vivienda y los lugares de trabajo y de convivencia siempre son compartidos con otros migrantes de la misma localidad o región. Así, se tiene la posibilidad de recrear los valores culturales que fueron inculcados por la tradición local y familiar. Todos estos contactos entre paisanos, medios de comunicación, la vecindad y convivencia en suburbios chicanos, van construyendo lazos, redes de comunicación que unen pero también identifican, localizan (en el sentido de situar y ubicar a las personas en un entorno que sienten afín) y controlan (por mucho, hay un ideal del “ser” hombre o mujer, hay patrones y parámetros de lo que se espera de las personas, relacionados a los valores, la ética, el comportamiento, los roles, las actividades). Se incorporan nuevos hábitos, nuevos mecanismos de conservar costumbres pero también se adicionan dispositivos novedosos de adaptación al nuevo lugar. Igualmente, se delinearán estrategias de cambio y permanencia para adaptarse en sus nuevos destinos, sin tener que romper necesariamente los lazos con el lugar de origen.

Cuando no se cuenta con capital económico para retornar, los migrantes echan mano del capital social y cultural. De modo que en el trasfondo están las redes de parentesco y paisanaje. La coexistencia de rituales, símbolos y discursos de procedencia rural, se recrean y redefinen en los nuevos contextos urbanos. Es el caso de las fiestas patronales que se celebran en el lugar de origen y de destino, de las bodas entre paisanos, de otros rituales como bautizos, compadrazgos, matrimonios, procesiones, juegos de fútbol, festividades para el pedimento de buen temporal, que van tejiendo redes y circuitos por donde circulan fluidamente —a la par de los símbolos y rituales—, mercancías,

dinero, información, imágenes, bienes y personas. Todo ello es parte de un contexto ideal en la creación y recreación de la nostalgia por el “terri” y en la planificación y proyección para el retorno.

La tierra, el campo, la parcela y las actividades ligadas al trabajo agrícola son un referente en los sueños, los planes y la idea del retorno, por ello la tierra no se vende, son excepcionales los casos en que migrantes vendan la parcela o digan que se quieren deshacer de ella. Todo lo contrario, hacen lo posible por mantener o ampliar (si se puede) sus recursos y el patrimonio productivo, porque además de darles prestigio y un estatus en la localidad, la actividad agrícola y el cuidado de su patrimonio productivo los mantendrá activos en un futuro, ya sea ante un retorno voluntario o involuntario (deportación). La agricultura es una actividad en la que proyectan dedicarse a su retorno los migrantes, sobre todo los adultos mayores que, por la edad ya no les dieron empleo en EU, o que tienen una pensión o están a punto de jubilarse. El retorno o regreso a la vida rural se cultiva en los lugares de destino de los migrantes con la reproducción de la nostalgia gracias al intercambio de experiencias vividas y anécdotas entre paisanos, amigos y familiares cuando se dedicaban a la agricultura antes de irse al Norte.

Bibliografía

- Brenes, G. (2006). “El efecto de las redes sociales sobre la interacción de los inmigrantes de México“. En A. Canales (ed.). *Panorama actual de las migraciones en América Latina* (pp. 347-368). México: Universidad de Guadalajara/Asociación Latinoamericana de Población.
- Camus, M. (1999). “Múltiples dimensiones de la migración, el espacio y la etnicidad”. *Papeles de Población*, 22, 161-197.
- Canales, A. y C. Zolniski (2000). *Comunidades transnacionales y migración en la era de la globalización*, Simposio sobre Migración Internacional en las Américas, San José Costa Rica, 4-6 septiembre.
- Cohen, A. (1993 [1985]). *The Symbolic Construction of Community*. London and New York: Routledge.
- Durand, J. y D. S. Massey (2003). *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*. México: Universidad de Zacatecas/ Miguel Ángel Porrúa.

- Gendreau, M. y G. Giménez (2002). “La migración internacional desde una perspectiva sociocultural: estudio en comunidades tradicionales del centro de México”. *Migraciones Internacionales*, 2 (3), 146-178.
- Gil, J. (2012). *La costumbre de cultivar y moverse al Norte. Circuito migroagrícola en el Valle de Ixtlán*. México: El Colegio de Michoacán/ Universidad de la Ciénega del Estado de Michoacán de Ocampo.
- Hirai, S. (2012). “¡Sigue los símbolos del terruño!”: etnografía multilocal y migración transnacional”. En M. Ariza y L. Velazco (coords.). *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional* (pp. 81-111). México: UNAM/El Colegio de la Frontera Norte.
- Levitt, P. y N. Glick Schiller (2006). “Perspectivas internacionales sobre migración”. En A. Portes y J. Dewind (coords.). *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas e empíricas* (pp. 191-229). México: Instituto Nacional de Migración/Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa.
- Marcus, G. (2001). “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”. *Alteridades*, 22 (11), 111-127.
- Portes, A., y J. Dewind (2006). “Un diálogo transatlántico: el progreso de la investigación y la teoría en el estudio de la migración internacional”. En A. Portes y J. Dewind (coords.). *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas* (pp. 7-31). México: Instituto Nacional de Migración/Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa.
- Portes, A. (1995). “Economic Sociology and the Sociology of Immigration: A Conceptual Overview”. En A. Portes (ed.), *The Economic Sociology of Immigration: Essays on Networks, Ethnicity, and Entrepreneurship*. New York: Russell Sage Foundation.
- Smith, R. (1998). “Los ausentes siempre presentes: comunidad transnacional, tecnología y política de membresía en el contexto de la migración México-Estados Unidos”. En S. Zendejas y P. de Vries. *Las disputas por el México rural* (pp. 201-241). México: El Colegio de Michoacán

El libro digital Vol. 4. *Permanencias, resistencias y luchas por la vida*,
de la colección *Marejadas Rurales y Luchas por la Vida*,
se terminó de producir en el mes de mayo de 2019.

Su edición y diseño estuvieron a cargo de:
Editorial Cienpozuelos, S.A. de C.V.
Morelia, Michoacán
editorialcienpozuelos@hotmail.com



Asociación Mexicana de
Estudios Rurales A.C.



UNIVERSIDAD DE
GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DEL NORTE



Facultad de Estudios Superiores

Acatlán



9 786079 293338