Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos

Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos

Jonathan Fox
Gaspar Rivera-Salgado
Coordinadores

CONOCER PARA DECIDIR

MÉXICO • 2004

Esta investigación, arbitrada por pares académicos, se privilegia con el aval de la institución coeditora, propietaria de los derechos correspondientes.

La H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura, participa en la coedición de esta obra al incorporarla a su serie conocer para decidir

Coeditores de la presente edición:
H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura
Universidad de California, Santa Cruz
Universidad Autónoma de Zacatecas
Miguel Ángel Porrúa, librero-editor

Primera edición en español, diciembre del año 2004

La presente emana de la publicada en lengua inglesa, bajo el título *Indigenous Mexican Migrants in the United States*, Center for US-Mexican Studies & Center for Comparative Inmigation Studies, University of California, San Diego, 2004
ISBN: 1-878367-50-1 (pbk.)

© 2004
University of California, Santa Cruz

© 2004
Por características tipográficas y de diseño editorial
Miguel Ángel Porrúa, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley
ISBN 970-701-

Imagen en portada tomada de la versión en inglés de la misma publicación, *La Jolla*, California, 2004.

IMPRESO EN MÉXICO *PRINTED IN MEXICO*

www.maporrua.com.mx
Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

Agradecimientos

Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado

ESTAMOS MUY agradecidos con todos aquellos que contribuyeron para hacer posible la publicación de este trabaio. En primer lugar, queremos agradecer a los participantes en la conferencia "Migrantes mexicanos indígenas en los Estados Unidos: construyendo puentes entre investigadores y líderes comunitarios", que se realizó en la Universidad de California, Santa Cruz (UCSC). Esta conferencia fue organizada por el Departamento de Estudios Latinoamericanos y Latinos (LALS) en UCSC, junto con el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB) y dos centros de investigación de dicha universidad, el Centro de Investigación Chicano Latino (CLRC) y el Centro para la Justicia, la Tolerancia y la Comunidad.

Muchos de los participantes en la conferencia están presentes en este volumen. Sin embargo, queremos ante todo reconocer la labor de aquellos panelistas que compartieron sus experiencias y comentarios. En orden de aparición, son los siguientes: Víctor López y Candelaria Domínguez (Red de Servicios Diversos de Interpretación y de Organización Indígena Maya, Mayavisión), Olga Nájera Ramírez (Departamento de Antropología y CLRC en UCSC), Luin Goldring (Departamento de Sociología de la Universidad de York, en Canadá), Fred Krissman (Centro de Estudios México-Estados Unidos, de la Universidad de California en San Diego), Raúl Hinojosa-Ojeda (Centro para la Integración y Desarrollo de Norteamérica –NAID Center–, de la Universidad de California en Los Ángeles), Eduardo Stanley (periodista independiente, Fresno), Marisol Ayala y Rick Mines (Instituto de Estudios Rurales de California, Davis), Eric Popkin (Departamento de Sociología, Colorado College), Ireneo Rojas Hernández (Centro de Investigación de la Cultura P'urhépecha, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo), Fernando Melo Farrera (Trasparencia, Oaxaca), Juan Romualdo Gutiérrez Cortés (coordinador regional en Oaxaca del FIOB), Pat Zavella (LALS y CLRC en UCSC), Carol Zabin (Instituto de Relaciones Industriales, Universidad de California en Berkeley), Sergio Guzmán (United Farm Workers, en Watsonville), David Bacon (periodista independiente, Berkeley), Hugo Morales (Radio Bilingüe, Fresno), Myrna Martínez (American Friends Service Committee, Fresno),

Angélica Salas (Coalición para los Derechos Humanos de los Inmigrantes en Los Ángeles, CHIRLA) y Manuel Pastor (LALS y Centro para la Justicia, la Tolerancia y la Comunidad en UCSC).

Estamos muy agradecidos con el profesionalismo y la capacidad organizativa y diplomática de Emma Lukin, ahora egresada del LALS en UCSC, sin cuyo apoyo hubiese sido imposible la realización de la conferencia y el posterior seguimiento de sus resultados. Ramona Kolman-Leland, entonces administradora de dicho departamento, también realizó una aportación notable, incluyendo el diseño de la página bilingüe en Internet de la conferencia (www.lals.ucsc.edu/conference). También reconocemos la labor de los siguientes estudiantes de licenciatura, de posgrado y egresados de la UCSC por su apoyo durante la conferencia: John Ackerman, Roxana Aguilar, Lorena Alvarado, Aaron Bobrow-Strain, Alejandra Castañeda, Roberto I. de la Rosa, Breanna George, Sandino Gómez, Dianna Guzmán, Simon Keegan, Tony Lo-Preste, Diana Reveles, Riccardo Rivera, Irma Sandoval Ballesteros y Robin Shuett-Hames. Asimismo, queremos agradecerle al grupo de video de Barrios Unidos por permitirnos el uso de su equipo. Estamos muy agradecidos con Omar Monterrubio Sosa, del periódico *El Oaxaqueño,* por su creativa contribución en el diseño del cartel, del programa y de la portada del libro, lo mismo que con Óscar Ríos y Carlos Landaverry, por su labor como intérpretes durante la conferencia.

De igual forma, queremos expresarle nuestra gratitud a Robert Bach, quien entonces se desempeñaba en la Fundación Rockefeller, y a Rubén Puentes, del nuevo programa en Comunidades Transnacionales de dicha fundación, por su oportuno y generoso donativo que hizo posible tanto la realización de la conferencia como la edición del libro. Gracias también a Manuel Pastor por su apoyo estratégico en la etapa inicial. El programa UC-Mexus hizo posible la investigación y participación en Oaxaca. Los dos proyectos de investigación de Diálogos Hemisféricos del LALS/CLRC también contribuyeron para hacer posible la estancia de investigación de Centolia Maldonado en la UCSC (http://lals.ucsc.edu/hemispheric_dialogues/). Los donativos obtenidos a través de Larry Gonzáles, del California Endowment y del Instituto para el Trabajo y el Empleo de la Universidad de California, así como de la Fundación Ford, nos permitieron la realización del seguimiento y la difusión de los resultados de investigación. Igualmente, agradecemos el apoyo administrativo que recibimos de Gisela Richards.

Queremos también darle las gracias al profesor Wayne Cornelius y a Sandra del Castillo, de la Universidad de California en San Diego, por su consistente apoyo en el proceso de publicación. Nuestro propósito de publicar este volumen tanto en inglés como en español resultó ser un desafío considerable. Queremos agradecerle a nuestros traductores, incluyendo a Naomi Adelson,

Stuyvesant Bearns, Adam Critchley, Ana Elena González Treviño, María Socorro Gutiérrez, Odette León Martínez, Felipe López y Natalia Pérez García, así como a Garance Burke, por facilitar el proceso. La terminación de la versión en español fue posible gracias a la notable calidad y consistencia de la labor de edición y de traducción de Luis Escala Rabadán, por la que estamos agradecidos.

Finalmente, quisiéramos agradecerle a todos los autores que aparecen en este volumen por sus contribuciones y su paciencia. Este grupo diverso de activistas, académicos e investigadores independientes nos ha inspirado con sus palabras y con su ejemplo.

[*Santa Cruz y Los Ángeles, diciembre de 2003*]

Introducción*

Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado

La construcción de una sociedad civil entre los migrantes indígenas

Se sigue pensando que los migrantes mexicanos en Estados Unidos constituyen una población étnicamente homogénea. La historia nos muestra que, ciertamente, estos migrantes compartieron muchas características comunes al provenir principalmente de comunidades rurales de la región centro-occidente del país. Sin embargo, durante las dos últimas décadas, esta población se ha diversificado de manera dramática, tanto social como geográficamente. Sus regiones de origen ahora incluyen una gama más diversa de estados, así como de grandes ciudades.[1] Por ejemplo, el área de Los Ángeles cuenta actualmente con federaciones de asociaciones de migrantes de por lo menos 13 estados mexicanos diferentes, y existen 11 federaciones similares en Chicago. Las regiones de asentamiento en los Estados Unidos se están diversificando de la misma forma: por ejemplo, investigaciones recientes mostraron la presencia de placas de automóviles de 37 entidades diferentes de Estados Unidos tan sólo en la calle principal de San Juan Mixtepec, Oaxaca.[2]

La población migrante mexicana no está creciendo solamente en términos de su diversidad geográfica; también está haciéndose cada vez más multiétnica. Algunos grupos indígenas mexicanos cuentan con muchas décadas de experiencia migratoria hacia los Estados Unidos, cuyo origen es el Programa Bracero (1942-1964), como en el caso de los purépechas de Michoacán y los mixtecos y zapotecos de Oaxaca. Dicho programa gubernamental

*Traducción de Luis Escala Rabadán. Queremos agradecer a Luis Escala Rabadán, Luin Goldring, Michael Kearney, Lynn Stephen y Laura Velasco por sus sugerentes, constructivos y oportunos comentarios a una versión preliminar de esta introducción. Desde luego, los autores son los responsables de la versión definitiva.

[1]Sobre la variación en los patrones migratorios internacionales por estado, véanse los mapas en Cano (2002). Véanse también Conapo (2000), Durand (1998) y Durand y Massey (2003).

[2]Véase el capítulo de López y Runsten en este libro. Besserer documentó que este municipio recibía remesas de 171 lugares distintos, ubicados entre siete estados de México y 15 de Estados Unidos (2003: 67-69).

también incluyó a los nahuas, como lo demuestra la presencia de una de las muy pocas huelgas (por cierto, exitosa) realizada por los propios braceros a finales de los años cincuenta, en la que uno de los participantes señalaba: "Hablábamos en *mexicano* y no nos entendían, de esa manera pudimos organizarnos aunque estaba prohibido y luchamos por un pago justo. Hicimos la huelga en *mexicano*."[3]

No obstante, la mayoría de los migrantes indígenas mexicanos históricamente se desplazaba hacia las grandes ciudades o a los campos de la agroindustria en México, y su participación en el número total de migrantes internacionales fue relativamente baja hasta los años ochenta. En fechas más recientes, la proporción de indígenas dentro de la población migrante mexicana se ha elevado considerablemente, de manera especial en los sectores urbano y rural de California, así como cada vez más en Texas, Florida, Nueva York y Oregon. En la medida en que continúa en México el debate sobre el carácter multiétnico y los derechos indígenas en la nación, la creciente presencia de los migrantes indígenas también ha llevado a plantear dicha interrogante al interior de las propias comunidades migrantes mexicanas en los Estados Unidos.

Con el fin de no perder de vista el contexto, es necesario tener en cuenta que, en términos absolutos, la población indígena de México es la más grande del hemisferio, con aproximadamente una cuarta parte de todos los indígenas de la región latinoamericana.[4] En términos relativos, por lo menos el 10 por ciento de la población mexicana pertenece a un grupo indígena, de acuerdo con el estricto criterio del gobierno basado en el uso del idioma (aunque el último censo permitió por primera vez la autoidentificación étnica). En otras palabras, a pesar de la presión para asimilarse a lo largo de cinco siglos, al menos uno de cada 10 mexicanos indicó en el censo nacional que en su hogar se hablaba una lengua indígena.[5]

El futuro que proyecta el modelo económico dominante en México deja pocas opciones para los pueblos indígenas, más allá de sumarse a la mano de

[3] Testimonio de Florencio Martínez Hernández, de Tlaxcala, citado en Ramírez Cuevas (2003). En este caso, es claro que por "mexicano" se está haciendo referencia al náhuatl, el principal idioma indígena en México (nota del traductor).

[4] En términos de las dimensiones relativas de las poblaciones indígenas nacionales en América Latina, después de México se encuentran Perú, Guatemala, Bolivia y Ecuador (Dossier Courrier International, 2003). Véase también Varese (1991).

[5] De acuerdo con las cifras más recientes del Instituto Nacional Indigenista, la población indígena de México se estima entre 10.3 y 12.7 millones de personas, dependiendo del criterio utilizado. Véase Serrano Carreto *et al*. (2002) para mayores detalles sobre el censo de 2000. Para una perspectiva más amplia sobre el censo y los grupos indígenas en México, véanse Valdés (1995) y Lartigue y Quesnel (2003). Para una visión general relativa a los análisis sobre la migración indígena por parte del INI, véase Rubio *et al*. (2000), así como Atilano Flores (2000) y Valencia Rojas (2000). Para los antecedentes al respecto, véase Molinari Soriano (1979).

obra urbana y de agroexportación.[6] Debido a que la mayoría de la población indígena en México depende de la agricultura, sus perspectivas de supervivencia son en extremo sensibles a las políticas del gobierno con respecto a dicho sector. Hace dos décadas, el gobierno abandonó su irregular compromiso para hacer económicamente viable la agricultura campesina.[7] Desde los años ochenta, la agricultura campesina se convirtió en el blanco de las políticas de bienestar más que de los de apoyo productivo, lo que debilitó la base económica de las comunidades indígenas.[8] A partir del TLCAN, la estrategia de desarrollo rural del gobierno se ha basado en el supuesto de que una gran proporción de los pobres del campo se desplazará a las grandes ciudades o bien hacia Estados Unidos.[9] De hecho, el gobierno de la ciudad de México estima que la población de indígenas urbanos asciende a medio millón en el Distrito Federal y a un millón en el área metropolitana.[10] La prolongada crisis de la economía campesina se ha visto exacerbada en años recientes por la persistente caída del precio internacional del café, que es la principal cosecha comercial para muchos de los productores indígenas de México.[11]

En Estados Unidos y en México, los migrantes indígenas se ven excluidos como migrantes y como indígenas en términos económicos, sociales y

[6] La extendida percepción sobre la sistemática exclusión social implícita en el modelo económico dominante fue sintetizada por el reiterado señalamiento del subcomandante Marcos de que el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) sería "la sentencia de muerte" de los pueblos indígenas de México. No es casualidad el que la rebelión zapatista se convirtiese, en efecto, en "el disparo que se oyó alrededor del mundo" en el marco de la creciente preocupación mundial por lo que más tarde se conocería como "globalización económica".

[7] Sobre la historia de las políticas gubernamentales hacia la producción campesina de granos, véase Fox (1992).

[8] De acuerdo con el Consejo Nacional de Población del gobierno de México, la pobreza se agudizó en el 30 por ciento de los municipios predominantemente indígenas durante el periodo 1990-2002 (citado en Urrutia, 2002).

[9] Véanse las explícitas predicciones en 1992 del entonces subsecretario de Agricultura Luis Téllez, en las que auguraba que la proporción del sector rural de la población nacional debería pasar del 26 al 16 por ciento después de una o dos décadas (citado en Fox, 1994: 224). De acuerdo con la lógica de estos responsables neoliberales de la formulación de políticas, si la agricultura representa solamente entre el 7 y el 8 por ciento del PIB, entonces esa es la proporción de la población que debe permanecer en el campo. Es por ello que se refieren implícitamente al resto de la población rural como un excedente que debiera desplazarse a las ciudades (y con ello mantener bajos los salarios en la industria para atraer la inversión extranjera).

[10] Esta es la cifra oficial del gobierno del Distrito Federal (Pablo Yanes, Dirección de Atención a los Pueblos Indígenas, comunicación personal, 24 de junio de 2003). Para detalles sobre etnicidad y el censo más reciente en el contexto de la ciudad de México, véanse Yanes (2002), Anzaldo (1999), Dirección de Atención a los Pueblos Indígenas (2001), y Gobierno del Distrito Federal (2000). Para mayor información sobre la Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México, véase www.indigenasdf.org.mx/

[11] Para mayor información sobre la crisis en el café, véanse Aranda (2003), Oxfam (2002), y muchos otros recursos en Internet asociados a un reciente documental en la cadena de televisión PBS, http://www.pbs.org-/frontlineworld/stories/guatemala.mexico. Sobre el impacto de las políticas de Estados Unidos en la economía del maíz de México, véase Oxfam (2003).

políticos. En el plano económico, trabajan en mercados laborales que se encuentran étnicamente segmentados y que los relegan a los niveles más bajos. En el ámbito social, además de la serie de obstáculos ya conocidos que padecen los migrantes que cruzan la frontera, especialmente aquellos que no cuentan con documentos, los indígenas enfrentan marcadas actitudes racistas y de discriminación tanto de otros mexicanos como de la sociedad dominante en Estados Unidos. En la esfera cívico-política, la mayoría de los migrantes que cruzan la frontera se ve privada de derechos ciudadanos plenos en ambos países. Por un lado, el gobierno norteamericano se resiste a aceptar las propuestas que se han hecho para regularizar el estatus de millones de trabajadores. Por otro lado, el gobierno mexicano tiene aún pendiente en 2003 el cumplimiento de la reforma constitucional de 1996 que reconocía el derecho de los migrantes al voto, así como los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígenas de 1996, que estipulaban una modesta versión de autonomía indígena.[12] A esto hay que agregar que la falta de medidas que permitan votar en ausencia les impide a muchos migrantes al interior de México ejercer su voto. En el ámbito menos tangible de la cultura política nacional dominante, tanto los indígenas como los migrantes han sido vistos durante mucho tiempo –especialmente por las élites políticas de la ciudad de México– como ciudadanos a medias, visión con fuertes raíces históricas que apenas ha comenzado a cambiar de manera importante desde mediados de los años noventa. Al igual que otros migrantes, los indígenas mexicanos traen consigo una extensa gama de experiencias en materia de acción colectiva para el desarrollo comunitario, justicia social y democratización política, y estos repertorios influyen, a su vez, en sus decisiones sobre con quién trabajar y cómo construir sus propias organizaciones en los Estados Unidos.[13]

[12]Para una discusión más detallada sobre el derecho al voto de los migrantes, véase Martínez Saldaña y Ross (2002). Sobre los Acuerdos de San Andrés y su contexto, véase Hernández Navarro y Vera (1998). El movimiento en México en contra del trato que se les ha brindado a los indígenas como ciudadanos de segunda clase ha tenido un impacto importante en la cultura política nacional y ha convertido el racismo público en algo cada vez más "políticamente incorrecto". No obstante, algunas élites culturales de la ciudad de México –desde gerentes de cadenas de televisión hasta prominentes intelectuales– han persistido en la reproducción de los prejuicios raciales. Por ejemplo, el conocido historiador e intelectual público Enrique Krauze declaró recientemente que "México tiene muchos problemas, pero el problema indígena o el de la violencia étnica no son tales en realidad" (Authers y Silver, 2003). Esta afirmación supone que "el problema indígena" solamente podría ser considerado como tal si se expresara a través de la violencia étnica, a la vez que borra la perspectiva alternativa de definir el "problema" central en términos de los reiterados patrones de exclusión política, políticas públicas discriminatorias que refuerzan la pobreza estructural y las actitudes sociales discriminatorias.

[13]Para perspectivas generales sobre la gran diversidad de variantes en materia de espacio político y conflicto en las regiones indígenas, después de más de dos décadas de iniciativas para promover la democratización rural, véanse Fox (1996), y Cornelius, Eisenstadt y Hindley (1999), entre otros.

Reconfigurando la migración mexicana como un proceso multiétnico

El pasado y el futuro de la nación mexicana pueden verse en los rostros de los miles y miles de indígenas que cada año emprenden el trayecto hacia el norte, así como en los de muchos otros que deciden establecerse en innumerables lugares de los Estados Unidos. El estudio de los migrantes mexicanos indígenas en Estados Unidos requiere de una perspectiva binacional que tome en cuenta los importantes cambios en la forma en que la sociedad mexicana es entendida a comienzos del siglo XXI. Por un lado, México es considerado cada vez más como una nación de migrantes, una sociedad cuyo destino está muy vinculado a la economía y la cultura de los Estados Unidos. Por otro, la experiencia particular de los migrantes indígenas requiere concebir a México como una sociedad multiétnica, en la que las demandas básicas de derechos indígenas se ven incluidas finalmente en la agenda nacional, aunque siguen sin resolución.

Históricamente, los distintos grupos indígenas de México han seguido patrones migratorios también distintos. Véase, por ejemplo, que no hay una correlación directa entre el tamaño relativo de las diferentes poblaciones indígenas de México y sus respectivas tendencias a migrar hacia los Estados Unidos. Hasta hace muy poco, los dos grupos indígenas más grandes, los nahuas y los mayas, no cruzaban la frontera en grandes números.[14] Incluso, al interior del estado de Oaxaca no existe una correlación directa entre los municipios más pobres y los niveles más altos de emigración.[15] En contraste con el predominio de los oaxaqueños entre los migrantes que se dirigen hacia Baja California y a Estados Unidos, los grupos con mayor presencia en la ciudad de México son los de origen nahua y hñahñú (otomí), que constituyen aproximadamente el 27 y el 17 por ciento, respectivamente.[16] Sin embargo, en la medida en que las dinámicas económicas y sociales que promueven la migración van ganando cada vez más

[14] En términos del tamaño relativo de estas poblaciones en México, y de acuerdo con los datos del análisis realizado por el Instituto Nacional Indigenista del censo de 2000, los 15 grupos indígenas (con base en el uso del idioma) son los siguientes: nahua (1'771,000), maya (1'149,000), zapoteco (546,000), mixteco (534,000), tzotzil (445,000), otomí (427,000), tzeltal (349,000), totonaco (289,000), mazahua (256,000), mazateco (224,000), huasteco (186,000), chol (174,000), chinanteco (157,000), purépecha (141,000) y tlapaneco (98,000) (Serrano Carreto *et al*., 2003: 73-74).

[15] Para una perspectiva comparativa diferente, véanse los mapas por estado sobre diferentes tasas de migración y de niveles de pobreza elaborados por la Dirección General de Población de Oaxaca (2002). Destaca el caso de la sierra sur, una de las regiones más pobres del estado, de cuya población, sin embargo, son relativamente pocos los que migran a los Estados Unidos. Adviértase también que la migración oaxaqueña hacia Estados Unidos incluye a mestizos de zonas urbanas. Véase al respecto el estudio de Grimes sobre el impacto de la migración en las identidades locales en Putla. La ciudad de Atlantic City, en el estado de Nueva Jersey, es una de las áreas principales en donde se establecen (Grimes, 1998: 58).

[16] En la ciudad de México, los mixtecos y los zapotecos ocupan el tercer y cuarto lugar, con el 14 y el 13.5 por ciento, respectivamente, seguidos por los mazahuas, con el 4.2 por ciento. Véase Dirección de Atención a los Pueblos Indígenas (2001: 2).

terreno en el campo mexicano, los pueblos indígenas que no contaban con una historia migratoria fuera de sus regiones de origen están dirigiéndose a los Estados Unidos.[17] Por ejemplo, los mayas de Yucatán y Chiapas actualmente están trabajando en California y Texas; los hñahñús y los nahuas de la zona centro de México están dirigiéndose al medio oeste y a Texas, y los mixtecos de Puebla se están estableciendo en el área de Nueva York, seguidos recientemente por los hñahñús del vecino estado de Veracruz.[18] Los mixtecos y los nahuas también están llegando a los Estados Unidos provenientes de Guerrero, un estado cuyos patrones migratorios han recibido poca atención hasta ahora.[19] Como nuevos migrantes indígenas, con diferentes tradiciones en materia de organización comunitaria en sus pueblos de origen, sus experiencias difieren de las

[17] En 1994, se estimaba que el 25 por ciento de los 803 municipios considerados por el Instituto Nacional Indigenista como predominantemente indígenas, "expulsaban campesinos". Para 1998-1999, el 38 por ciento de los municipios indígenas se ubicaban en esa categoría (citado en Barrón, 2003). En México, aproximadamente 40 por ciento de la población jornalera es indígena, con Guerrero, por encima de Oaxaca, como la fuente principal (*ibidem*, p. 49). Este reporte señala lo siguiente: "Hace más de diez años, jornaleros de origen nahua, provenientes de la huasteca hidalguense, comenzaron a trabajar en campos cañeros ubicados en las huastecas potosinas y veracruzanas. En la actualidad, una proporción importante de los jornaleros agrícolas que laboran en los campos de cultivo de Sonora y Sinaloa proceden de la Huasteca hidalguense… también los jornaleros provenientes de Chiapas y los indígenas coras y huicholes de Nayarit, que en el pasado sólo migraban de la montaña a los valles en Nayarit, …ya salen a Sinaloa y Baja California" (*ibidem*, p. 15). Un asesor de organizaciones indígenas en la Huasteca confirma este patrón, al señalar que la migración nahua de la región se dirige principalmente a las zonas central y norte de México, "básicamente a cubrir la mano de obra que migra internacionalmente" (comunicación personal, Juan Felipe Cisneros Sánchez, San Luis Potosí, 29 de septiembre de 2003).

[18] Por ejemplo, del municipio predominantemente hñahñú de Texcatepec, en la región huasteca de Veracruz, se estima que entre 400 y 500 hombres jóvenes, de sus 9,000 habitantes, están trabajando actualmente en la ciudad de Nueva York. De acuerdo con un sacerdote jesuita de la región que viaja regularmente desde Veracruz para visitarlos, ellos viven y trabajan juntos con base en "la organización natural de su comunidad", aunque no están lo suficientemente establecidos para crear organizaciones formales que envíen remesas colectivas. A pesar de que la comunidad local de Amazac pudo recuperar sus tierras –las cuales habían estado en manos de violentos grupos de rancheros– en 1994, gracias a décadas de luchas agrarias, se inició una migración masiva en 1995. Los miembros de esta comunidad agraria no pudieron tener acceso al capital que necesitaban para transformar los ranchos en tierras de cultivo que permitiesen la creación de empleos. La emigración se aceleró aún más con la apertura del TLCAN a la importación de carne, lo que disminuyó el precio de su ganado, y el cultivo del café había dejado de ser una alternativa viable. Después de los incidentes del 11 de septiembre, algunos de estos migrantes se dirigieron hacia Nueva Jersey, Carolina del Norte y Florida, en donde los hñahñús del valle del Mezquital, Hidalgo, habían estado migrando por dos décadas. En cambio, los totonacos de Veracruz, al estar más cerca de la costa, buscaron cruzar por Matamoros y trabajar en Texas (entrevista con Alfredo Zapata, S.J., HuayacoCOTLA, Veracruz, 13 de octubre de 2003). La migración hñahñú proveniente de Hidalgo ha permitido constituir el 15 por ciento de la población de Clearwater, en Florida. Véase el capítulo de Schmidt y Crummett en este libro.

[19] Véanse, por ejemplo, Boruchoff (1999), Boruchoff y Johnston (2003) y García Ortega (2002, 2003). El estudio de García Ortega sobre la migración nahua a nivel nacional e internacional, proveniente de la región del Alto Balsas de Guerrero, detectó que el Programa Bracero tuvo un papel local importante. También menciona un censo del pueblo de Ahuelican en 2001 en el que se detectaba que el 38 por ciento de sus 760 habitantes eran migrantes (2002: 112 y ss.) La mayoría estaban trabajando en los Estados Unidos, en ciudades como Atlanta, Dallas, Denver, Houston, Las Vegas, Los Ángeles y Ontario (California). Un reciente reportaje periodístico de primera plana (Porter, 2003) sobre la creciente tendencia de los jornaleros migrantes a establecerse en los Estados Unidos se basaba en un migrante del estado de Guerrero de origen nahua (comunicación personal electrónica, 28 de octubre de 2003).

de los oaxaqueños. Para refinar nuestra comprensión sobre estos grupos nuevos y sus regiones de origen y destino, los investigadores deberán expandir el intercambio entre aquellos que estudian comunidades indígenas y aquellos que estudian migración, así como entre aquellos que se centran en migración interna y los que lo hacen en migración mexicana internacional.[20]

Si bien este libro se enfoca en la experiencia entre Oaxaca y California, también incluye varios estudios sobre otros grupos indígenas migrantes. Es importante señalar que solamente algunos migrantes han formado comunidades satélites en los Estados Unidos, que es un requisito clave para organizarse sobre la base del pueblo de origen, y son menos aún los que han formado organizaciones étnicas, regionales o panétnicas. Algunos migrantes indígenas mexicanos se organizan como miembros de grupos étnicamente mixtos, bien sea sobre la base de su afiliación religiosa, como en el caso de la Asociación Tepeyac en Nueva York, o de clase social, como en el caso del PCUN (Pineros y Campesinos Unidos del Noroeste) de Oregón o de la Coalición de Trabajadores Immokolee de Florida.[21] Las organizaciones de migrantes indígenas también varían de acuerdo con el grado de interés en colaborar con otras organizaciones sociales y civiles, ya sea con asociaciones de otros tipos de migrantes o bien con agrupaciones cívicas y sociales centradas en Estados Unidos. Los migrantes indígenas tienden a organizarse de manera diferente a la de los mexicanos mestizos. En Los Ángeles, por ejemplo, la Federación Oaxaqueña trabaja estrechamente con otras organizaciones mexicanas, así como con sindicatos y con organizaciones de derechos civiles, en cuestiones como el de las licencias de manejo para trabajadores indocumentados.

Debido a las diferencias culturales, políticas y de lenguaje entre los distintos grupos de migrantes mexicanos, todo esfuerzo que busque establecer formas de comunicación o construir coaliciones entre dichos grupos debe tomar en cuenta estas diferencias. Las iniciativas de apoyo de grupos de los Estados Unidos a favor de los migrantes indígenas enfrentan desafíos considerables en términos de la construcción de confianza y de comunicación transcultural.[22] Diversos intentos incipientes por construir coaliciones intersectoriales no han

[20] Entre los pocos estudios que se enfocan específicamente en la interacción entre migración mexicana nacional e internacional, está el de Lozano Ascencio, Roberts y Bean (1999).

[21] Sobre la Asociación Tepeyac, véase el capítulo de Rivera-Sánchez en este libro. Sobre el PCUN, véase el capítulo de Stephen. Sobre la Coalición de Trabajadores Immokolee (CIW), véanse Bowe (2003), Cockburn (2003), Payne (2000) y www.ciw-online.org. La lucha de estos últimos es particularmente importante, puesto que lograron obtener en los tribunales la condena de violentos contratistas bajo el cargo de esclavitud. Fundada en 1994, la CIW ha buscado fortalecer a los trabajadores más pobres en el sur de Florida, y entre sus miembros se incluyen latinos, haitianos y migrantes indígenas de México y Guatemala.

[22] Para examinar un caso que establece un precedente al respecto, véase el capítulo de Paul Johnston sobre la coalición comunitaria que promovió la defensa y el debate público en contra del arresto masivo de hombres triquis por parte del INS en Greenfield, California, en 2001.

cristalizado, lo que ha conducido a ver con cierto escepticismo su factibilidad, así como a proponer la necesidad de mayores entendimientos mutuos para facilitar el proceso de encontrar las condiciones necesarias para sostener coaliciones multiculturales balanceadas.[23]

La experiencia de la migración indígena oaxaqueña

Históricamente, la mayoría de los indígenas que migraban a los Estados Unidos lo hacían de manera temporal, pero el creciente riesgo y el costo del cruce fronterizo sin documentos ha conducido a su establecimiento por periodos más largos en dicho país. Esto es posible, en parte, debido a que sus redes han madurado durante las últimas dos décadas.[24] Además de los migrantes transfronterizos del Programa Bracero, los primeros viajes de oaxaqueños en busca de trabajo datan de los años treinta, con destino a la ciudad de Oaxaca, a las plantaciones de caña en Veracruz y a los crecientes barrios de la periferia de la ciudad de México, como en el caso de Ciudad Nezahualcóyotl. Posteriormente, los contratistas de trabajadores para la agroindustria de Sinaloa comenzaron a intensificar su labor, especialmente en la región de la Mixteca. Estos flujos de sur a norte se extendieron después al Valle de San Quintín, en el norte de Baja California. Para los inicios de los años ochenta, los migrantes indígenas habían llegado más al norte, a California, Oregon y Washington.[25]

Los primeros migrantes pudieron regularizar su estatus y establecerse en los Estados Unidos con la reforma inmigratoria de 1986 (IRCA). Al interior de California, los oaxaqueños cuentan con comunidades bien establecidas en el valle de San Joaquín, en el área metropolitana de Los Ángeles y en el norte del condado de San Diego.[26] En un periodo relativamente corto, estos migrantes indígenas pasaron de la invisibilidad a ser objeto de atención para los medios

[23] Sobre cuestiones afines en materia de formación de identidades y estrategia organizativa en los procesos de construcción de coaliciones, véase el estudio clásico de Nagengast y Kearney (1990), así como Rivera-Salgado (1999, 2002); y Fox (2001a, 2002).

[24] Sobre el concepto de redes migratorias, véase Wilson (1998).

[25] Sobre la historia de la migración oaxaqueña en Estados Unidos, véanse Aguilar (1979), Besserer (1999a, 1999b, 2003), Corbett *et al*. (1992), Escárcega y Varese (por aparecer), Guidi (1992), el capítulo de López y Runsten en este libro, Molinari (1979), Mountz y Wright (1996), Rivera-Salgado (1999), el capítulo de Stephen en este libro, Varese (2000) Velasco (2002), Wright (1990) y Zabin y Hughes (1995), así como los trabajos mencionados en las notas 24 y 27. A finales de los años noventa, la encuesta patrocinada por el gobierno mexicano sobre los migrantes en la frontera que se dirigían hacia el norte mostraba que el 7.6 por ciento de aquellos que fueron encuestados hablaban alguna lengua indígena (Conapo, 2001: 4). Sobre los patrones históricos de la migración desde Oaxaca hacia la ciudad de México, véanse Orellana (1973); Hirabayashi (1993) y Sánchez (1995). Para una comparación de asociaciones de migrantes urbanos en América Latina, véase Altamirano e Hirabayashi (1997).

[26] Véanse Zabin (1992a, 1992b, 1997), Zabin *et al*. (1993), Runsten y Kearney (1994) y el capítulo de Huízar y Cerda en este libro.

informativos, convirtiéndose así en sujeto de investigación académica y de un creciente activismo.[27]

La migración oaxaqueña tuvo un marcado crecimiento a finales de los años ochenta, con la incorporación extensiva de zapotecos a los servicios urbanos y de los mixtecos a las labores agrícolas –con frecuencia, en los trabajos más difíciles y peor pagados.[28] Las reformas de IRCA hicieron posible que millones de migrantes que habían llegado ilegalmente regularizaran su estatus, permitiéndoles así ascender en el mercado de trabajo, y con ello dejar posiciones vacantes en la escala social que serían ocupadas por migrantes indígenas de reciente arribo. Los empleadores de trabajadores de bajos salarios siempre han estado más que dispuestos a continuar con la tradición de promover la segmentación étnica de los mercados laborales. Un analista conservador y productor agrícola sintetizó la perspectiva de los empleadores en los siguientes términos: "[los empleadores] te van a decir que para la cuadrilla de trabajadores de cemento, no traigas a nadie que hable inglés, porque nadie de la segunda generación va a trabajar igual que la gente de Oaxaca".[29] Los trabajadores indígenas también se basaron en las diferencias étnicas para colocarse en el mercado laboral. Como le decía un informante a Guidi, "¡Claro que hablamos mixteco [en Estados Unidos]! A veces, nos hablamos en dialecto delante del contratista [chicano] para ponernos de acuerdo, pues con los precios, pues. Y ésos se enojan porque no nos entendían."[30]

Para inicios de los años noventa, entre 45,000 y 55,000 mixtecos trabajaban en la agricultura en el valle central de California, y entre 50,000 y 60,000 zapotecos se habían establecido en Los Ángeles, principalmente en barrios del centro de la ciudad, como Koreatown, Pico-Union, y en el sur centro.[31] La proporción de migrantes indígenas del sur de México en el trabajo agrícola de California casi se duplicó durante los años noventa, pasando del 6.1 (1993-1996) al 10.9 por ciento (1997-2000), lo que le permitió al investigador Ed Kissam estimar que los migrantes indígenas constituirán

[27] Por ejemplo, el primer reportaje sobre los migrantes mixtecos en California, realizado por el *New York Times,* apareció en 1989, escrito por Seth Mydans.

[28] Sobre las disparidades en el salario y en las condiciones de trabajo entre los trabajadores migrantes mestizos e indígenas, véase Zabin *et al*. (1993). Véase también, por ejemplo, la interesante crónica de Schlosser (1995).

[29] Victor Davis Hanson, California State University-Fresno, citado en "Mexifornia: A State of Becoming", transcripción de la mesa de discusión, 19 de agosto de 2003, National Press Club, Washington, D.C.

[30] Citado en Guidi (1992: 162). Nótese que el uso del término "dialecto" en lugar de "idioma" revela la aún extensa autodenigración de la cultura indígena.

[31] Véanse Runsten y Kearney (1994), Zabin y Escala (1998) y el capítulo de López y Runsten en este libro. Sobre la migración zapoteca a California en particular, véanse Caballero y Ríos Morales (por aparecer), Cruz Manjarrez (2001), Hulshof (1991), Klaver (1997), López (1999), Montes (2000), Mountz y Wright (1996), Rivera-Salgado (1999) y el capítulo de Robles en este libro. Sobre la migración zapoteca a la ciudad de México, véanse Hirabayashi (1993) y Sánchez (1995).

más del 20 por ciento de los trabajadores agrícolas de California para el año 2010.[32]

Procesos paralelos de asentamiento y concentración geográfica han conducido a la creación de una "masa crítica" de oaxaqueños indígenas, en particular en California. Esto ha permitido el surgimiento de formas distintivas de organización social y de expresión cultural, especialmente entre mixtecos y zapotecos. Sus iniciativas colectivas se basan en su herencia cultural ancestral para la formación de extensiones de sus comunidades de origen. Sus expresiones públicas incluyen la construcción de organizaciones cívico-políticas, la realización pública de festejos religiosos, torneos de basquetbol en los que participan docenas de equipos y festivales masivos de música y danzas tradicionales de Oaxaca, como la celebración de la Guelaguetza y la formación de bandas de música, algunas de las cuales regresan a tocar en las festividades de sus pueblos de origen, como en el caso de la comunidad zapoteca de Zoogocho. Sus proyectos culturales y políticos también incluyen la implementación de talleres tradicionales de tejido, la publicación de periódicos binacionales, programas de radio en español y en lenguas indígenas, iniciativas para servicios de traducción y para la preservación de las distintas lenguas indígenas, así como el surgimiento de escritores y artistas visuales con sensibilidades transfronterizas.

Esta colección examina estos procesos migratorios y sus impactos sociales, culturales y cívicos tanto en los Estados Unidos como en México. Los siguientes capítulos provienen de distintas perspectivas, pero comparten la preocupación sobre cómo la migración sostenida y el surgimiento de organizaciones de migrantes indígenas influyen en las identidades sociales y comunitarias, de éstos en ambos países. Estos estudios se enfocan también en las formas en que la creación y recreación de identidades étnicas colectivas entre los migrantes indígenas influyen en sus relaciones económicas, sociales y políticas en los Estados Unidos.

Identidad étnica y acción colectiva

Nuestra comprensión de la relación entre migración mexicana, acción colectiva y formación de identidades étnicas ha sido influida en buena medida por la investigación de Michael Kearney, el pionero en el estudio de la migración

[32]Véase Kissam (2003b: 1). Esta tendencia es corroborada por la encuesta antropológica de campo entre jornaleros migrantes en los condados de Napa y Sonoma, que mostró que los oaxaqueños representaban el 11.9 por ciento de la muestra (n=252). Véase Sánchez (2000, por aparecer 1, por aparecer 2 y por aparecer 3: 7). Los oaxaqueños fueron el tercer grupo más numeroso, después de los migrantes provenientes de Michoacán (42.2 por ciento) y Jalisco (15.1 por ciento).

mixteca a los Estados Unidos.[33] Su trabajo presenta detalladas descripciones del impacto transformador de la migración sobre las identidades étnicas de los trabajadores indígenas oaxaqueños. El proceso de discriminación y exclusión racista, tanto en el norte de México como en Estados Unidos –si bien se trata de algo que no es del todo nuevo para los indígenas de Oaxaca–, se consolidó en los campos agrícolas de Sinaloa y Baja California, así como en el valle de San Joaquín en California. Este proceso de racialización –vívidamente representado por el extenso uso de términos despectivos como "oaxaquitas" e "indios sucios"– condujo a una nueva forma de identidad étnica para muchos migrantes. Kearney plantea que esta experiencia no solamente intensifica su sentido de diferencia étnica, sino que incluso el proceso de migración a un nuevo contexto social *genera* una identidad étnica más extensa que permite la unión de migrantes provenientes de comunidades que probablemente no compartirían sus identidades en Oaxaca. "Esta experiencia de discriminación fuera de Oaxaca fue un estímulo considerable para que los migrantes indígenas se apropiasen de aquellos términos –«mixteco», «zapoteco» e «indígena»– que anteriormente eran usados tan sólo por los lingüistas, antropólogos y representantes del gobierno y que los utilizaran para organizarse sobre la base de líneas étnicas."[34]

Las nuevas identidades étnicas que surgen en el proceso de migración crearon nuevas oportunidades para la acción colectiva, que se expresaron a través de la aparición de una diversa gama de organizaciones cívicas y políticas en los Estados Unidos y en el norte de México. Estas organizaciones se diferenciaban de aquellas existentes en las comunidades de origen, en las que la solidaridad entre comunidades se veía bloqueada con frecuencia por la persistente historia de conflictos entre los pueblos.[35] Kearney señala que los trabajadores de comunidades que pudiesen haber sido rivales en Oaxaca llegan a desarrollar un sentido de solidaridad a través de sus experiencias compartidas de opresión racial

[33] Véanse Stuart y Kearney (1981), Kearney (1986, 1988, 1994, 1995a, 1995b, 1996, 2000, 2002), Kearney y Nagengast (1989), Nagengast y Kearney (1990), Nagengast, Stavenhagen y Kearney (1992) y Runsten y Kearney (1994). Véase también el extenso estudio realizado por Wright (1990).

[34] Comunicación personal de Michael Kearney, 25 de julio de 2003. Entre los insultos étnicos utilizados contra los migrantes indígenas de Guerrero se incluyen los siguientes: "nacos, güancos, huarachudos, montañeros, piojosos, indios pata rajada, metlatontos (de Metlatónoc), tlapanacos (tlapanecos), son de Tlapa de me conformo (Tlapa de Comonfort), tú no savi, tú sí savi (tú no sabes, tú sí sabes), mixtequillo, indiorante (ignorante), paisa, mixterco (mixteco terco)". Citado en García Leyva (2003).

[35] Para una extensa discusión sobre conflictos entre comunidades por la tierra en Oaxaca, véase Dennis (1987), quien señala que las instancias gubernamentales han permitido deliberadamente la agudización de dichas disputas por décadas, lo que conduce a mantener los conflictos políticos al interior de los pueblos y con ello impedir el surgimiento de coaliciones más extensas entre distintas comunidades. Para un análisis de una de las primeras aperturas políticas –sutil pero sistemática– que permitió la construcción de una extensa coalición regional entre varias comunidades, véase Fox (1992). Véase también Fox (1996) sobre la transformación de organizaciones indígenas de nivel local a regional (lo que Fox denomina un proceso de "expansión" o *scaling up*).

y de clase como obreros y obreras migrantes. Las identidades panmixtecas, panzapotecas y posteriormente panoaxaqueñas indígenas que resultan, posibilitan la organización panétnica entre migrantes por primera vez.[36] Esta interpretación ha podido ser confirmada por algunos cambios recientes en el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), que incluye un acuerdo de colaboración con una comunidad purépecha organizada hace poco en Madera, California.[37] De los seis líderes elegidos que representan al FIOB en Baja California, uno es un mixteco de Guerrero y el subcoordinador es un purépecha de Michoacán. Este pasaje de una perspectiva panoaxaqueña a una base panindígena más amplia ha propiciado una reflexión interna sobre la posibilidad de eliminar el término "oaxaqueño" del nombre de la organización, para convertirse posiblemente en "Frente Indígena Binacional".[38]

Estas reflexiones sobre cómo la migración y la racialización influyen en las identidades colectivas proporcionan el contexto necesario en este libro para la adecuada comprensión de los migrantes indígenas. En este caso, los migrantes son concebidos como actores sociales y no como víctimas pasivas o como flujos sin rostro de masas amorfas. En contraste con las perspectivas idealizadas de los mismos, sea como "héroes" o como "pochos", esta colección se enfoca en los esfuerzos que realizan para forjar sus nuevas vidas, para construir sus propias organizaciones y, sobre todo, para representarse a sí mismos en el proceso de formación de una sociedad civil migrante e indígena que los ayude a enfrentar los retos del futuro.

A pesar de las adversas condiciones que encaran los migrantes indígenas, han logrado crear una extensa variedad de organizaciones cívicas, sociales y políticas que son notables por la diversidad de sus estrategias y objetivos. Al interior de la sociedad civil migrante indígena, sobresalen dos tipos de organizaciones. El primero incluye al gran número de asociaciones basadas en los pueblos de origen, a los que se conoce de diversas formas: "organizaciones de pueblo", "clubes de oriundos" o "clubes sociales comunitarios". Están integradas por migrantes provenientes de comunidades específicas, que se agrupan para apoyar a su

[36] Sería de mucha utilidad comparar este proceso con otros en los que las identidades colectivas locales se transforman, a través de una lucha antirracista surgida desde la base y del contacto con aliados externos, en identidades étnicas y panétnicas. Véase el estudio de Pallares (2002) sobre la experiencia ecuatoriana de este proceso.

[37] Se trata de migrantes que provienen de Angahuan, Uruapan, que son en su mayoría mujeres. El "convenio de trabajo", firmado con el FIOB el 9 de octubre de 2003, establece lo siguiente: "A sabiendas de que somos dos pueblos indígenas diferentes en idiomas y culturas (Oaxaca y Michoacán), afirmamos que somos hermanos y hermanas de un solo país, México. Nuestra condición de indígenas migrantes en los Estados Unidos es común en todos los aspectos de la problemática sobre los derechos humanos y laborales; por esto queremos trabajar conjuntamente para mejorar las condiciones de vida de nuestra comunidad y para continuar manteniendo la cultura entre nosotros, los niños/as y jóvenes en la igualdad de género."

[38] Entrevista con Rufino Domínguez, Fresno, 22 de noviembre de 2003.

pueblo de origen, sobre todo para recaudar fondos destinados a la creación de obras públicas, como puentes, redes de agua potable, electrificación, o bien espacios públicos como plazas, campos deportivos, escuelas, iglesias o recintos comunitarios.[39]

El segundo tipo de asociaciones migrantes indígenas consiste en proyectos para la formación de coaliciones que se basan en vínculos "translocales" de comunidades que, sin embargo, incorporan a personas provenientes de un ámbito etnogeográfico regional más extenso. Las coaliciones más sólidas incluyen al Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), la Organización Regional de Oaxaca (ORO), la Unión de Comunidades Serranas de Oaxaca (UCSO), la Coalición de Organizaciones y Comunidades Indígenas de Oaxaca (COCIO), la Red Internacional Indígena de Oaxaca (RIIO) y la recientemente formada Federación Oaxaqueña de Comunidades y Organizaciones Indígenas de California (FOCOICA), que incorpora a muchas organizaciones oaxaqueñas de California.

Ambos tipos de organización han creado espacios al interior de los cuales los migrantes indígenas se pueden incorporar a la acción colectiva y a la supervivencia cultural. Asimismo, la apertura de estos espacios por parte de las organizaciones ha propiciado la creación y recreación de identidades sociales mediante la institucionalización de prácticas en las que los migrantes son reconocidos como oaxaqueños y como indígenas. Es decir, estas prácticas colectivas diversas generan discursos que reconocen sus identidades culturales, sociales y políticas específicas. La dimensión real e imaginaria en la que se desarrollan estas prácticas se llama *Oaxacalifornia*, un espacio transnacionalizado en el que los migrantes articulan sus vidas en California con sus comunidades de origen, a más de 4,000 kilómetros.[40]

Resulta, asimismo, sugerente la amplia gama de nombres utilizados por las organizaciones que incorporan a migrantes indígenas de diferentes regiones y de distintas trayectorias políticas. Estos nombres reflejan la experiencia de algunos líderes, que lograron canalizar sus esfuerzos colectivos para reconocerse a sí mismos como actores sociales con raíces políticas específicas. Por ejemplo, el uso del término "frente" en el caso del FIOB refleja el activismo previo de al-

[39] Sobre las remesas colectivas enviadas por este tipo de asociaciones a Oaxaca, véanse Gijón y Reyes (2003), López, Escala Rabadán e Hinojosa (2001), Molina Ramírez (2003), Runsten (2003) y Tucker *et al*. (2003). Para un estudio que compara distintas iniciativas de desarrollo comunitario en una comunidad de Oaxaca en términos de sus orígenes internos o externos, véase Gil Martínez de Escobar (2003). Para una perspectiva más general sobre las remesas colectivas de estas asociaciones de migrantes mexicanos, véanse, entre otros, Alarcón (2002), Bada (2001), Corona (2000), García Zamora (2002a, 2002b, 2003), Goldring (1998a, 1998b, 2001, 2003a), López Espinosa (2002), Lozano-Ascencio (1993, 2003), Orozco, González y Díaz de Cossío (2003) y Suro *et al*. (2002).

[40] El término "Oaxacalifornia" fue creado por Michael Kearney y Carole Nagengast para referirse a la comunidad desterritorializada de la que surgen nuevas formas de organización y de expresión política. Véanse sus artículos iniciales, Kearney y Nagengast (1989) y Nagengast y Kearney (1990).

gunos de los líderes fundadores en movimientos y organizaciones de la izquierda en México. Algunos de estos miembros eran activistas en la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), el principal sindicato de obreros agrícolas de México durante los años setenta y ochenta (y que fue especialmente activo en Sinaloa).[41] Varios líderes clave fueron también maestros y veteranos del movimiento para democratizar al sindicato oficial del magisterio en Oaxaca.[42] Desde los años treinta, esta tradición dentro del sindicato de maestros estimuló a sus miembros para dedicarse a "servirle al pueblo".[43] En este contexto, el concepto de "frente" se refiere a una coalición que podía coordinar las acciones de grupos independientes que buscaban sumar sus esfuerzos en una causa común, manteniendo a la vez su propia autonomía política. Cuando se fundó el FIOB en 1991, como Frente Binacional Mixteco-Zapoteco, su principal objetivo fue coordinar los esfuerzos de las nueve organizaciones originales participantes en la campaña indígena de resistencia contra la celebración de los 500 años del llamado "Descubrimiento de América". Estas organizaciones inicialmente no deseaban disolverse para formar una nueva, sino más bien coordinar sus esfuerzos de manera temporal mediante la creación de un frente, el cual funcionaría como una instancia integradora alrededor de este objetivo específico. Tras esta campaña conjunta inicial, algunos de los grupos fundadores decidieron en 1994 fusionarse en una sola organización, que se denominó Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, mientras que otras se retiraron de este proceso y conservaron su independencia.[44] Es de especial importancia advertir que este cambio en el nombre de la organización permitió pasar de la especificidad de dos grupos étnicos a la adopción de una identidad panoaxaqueña más incluyente (el estado cuenta con 16 diferentes pueblos indígenas).

Los distintos nombres de las organizaciones de migrantes oaxaqueños nos proporcionan algunas claves sobre las orientaciones políticas de sus miembros. El nombre Organización del Pueblo Explotado y Oprimido claramente denota un sentido de identidad tanto de clase ("explotado") como racial ("oprimido") compartido por sus miembros, si bien es cierto que también comparten una

[41] Al respecto, véase López Monjardín (1991). La CIOAC estaba inicialmente afiliada al Partido Comunista Mexicano, el cual posteriormente se fusionó con otros grupos de izquierda más moderados para formar el Partido Socialista Unificado de México (PSUM).

[42] Para una historia del movimiento de los maestros en Oaxaca, véase Cook (1996).

[43] La influencia política de Othón Salazar, líder radical del movimiento de maestros, en la región de la montaña en Guerrero desde los años cincuenta se extendió hasta la vecina región de la Mixteca en Oaxaca.

[44] Sobre la historia del FIOB, véanse el estudio de Domínguez Santos por aparecer y su capítulo en este volumen, Rivera-Salgado (1999, 2002), Hernández Díaz (2001), Kearney (2001), López Mercado (1998), Ramírez Romero (2000) y el capítulo de Robles en este libro. Como lo señala una circular oficial del 5 de noviembre de 1992 del entonces Frente Mixteco-Zapoteco Binacional, las organizaciones miembros en ese entonces eran las siguientes: CCPM, ORO, COTLA, OPEO, ACBJ, OPAM, YEB, YEA y Tlacochahuaya. Cuando este frente se transformó en el FIOB en 1994, la ACBJ decidió retirarse, así como varios miembros de la ORO.

fuerte identidad territorial al provenir de la misma comunidad de origen. Otros grupos optaron por subrayar dimensiones diferentes de su identidad. El uso frecuente del término "cívico", por ejemplo, en el contexto del México desde los años sesenta hasta los años ochenta, antes de que la democracia electoral estuviese en el panorama nacional, era una vía que evitaba relativamente la confrontación para referirse a la causa del respeto a los derechos ciudadanos y por un gobierno honesto (especialmente a nivel local) y algunas veces le proporcionó cobertura a una agenda democrática radical.[45] El término "cívico" tenía la ventaja adicional de sugerir una posición no partidista, en un contexto en el que la oposición explícitamente "política" estaba severamente sancionada por el Estado. El nombre del Comité Cívico Popular Mixteco (CCPM) combinaba la amplia identidad de clase contenida en el término "popular" –que podía abarcar a trabajadores, campesinos y pequeños comerciantes– con una identidad tanto cívica como étnica (mixteco). De modo implícito, en el nombre del CCPM está el dilema ideológico que enfrentaban sus miembros en cuanto a organizarse ya sea con base en la clase o como mixtecos, o bien las dos, aunque ambas perspectivas implícitamente involucraban la lucha por la democracia (de ahí la inclusión de "cívico" en el nombre). En la práctica, sin embargo, la membresía de la organización se basaba principalmente en los paisanos de su comunidad de origen.

El nombre de la Asociación Cívica Benito Juárez (ACBJ) también se identifica con la causa de la democracia y buen gobierno implícita en el término "cívico". La referencia a Benito Juárez combina una demanda por el estado de derecho con el orgullo étnico-nacional. La elección de este nombre también constituye una muestra de panetnicidad, al enfatizar una identidad oaxaqueña compartida, ya que la base social de la ACBJ es mixteca mayoritariamente, mientras que el propio Juárez era zapoteco. Los nombres de la Organización Regional de Oaxaca (ORO) –cuyos miembros son zapotecos en su mayoría– y de la Comunidad Tlacolulense en Los Ángeles (COTLA) ilustran el uso de términos más políticamente neutros, que reflejan sus objetivos culturales, así como las identidades territoriales compartidas por sus miembros.[46]

A pesar de la extensa variedad de trayectorias políticas de los migrantes indígenas, presente en la naturaleza de las diferentes organizaciones, todas ellas ponen especial énfasis en actividades públicas y en movilizaciones que reafirman sus identidades colectivas como indígenas. Como resultado, la amplia gama

[45] Recuérdese el caso de la Asociación Cívica Guerrerense durante los años sesenta, la que tras la represión gubernamental se transformó en la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria.

[46] Las organizaciones integrantes de ORO hace una década eran: COTLA, OPAM, Yatzachi el Bajo, Yatzachi el Alto y Tlacochahuaya, aunque en el proceso de posible integración con el Frente Mixteco-Zapoteco Binacional, COTLA y OPAM se representaron directamente y no a través de ORO.

de eventos culturales públicos de las organizaciones migrantes nutre la experiencia multicultural de sus paisanos. Los festivales de música y danzas de la Guelaguetza constituyen uno de los eventos culturales oaxaqueños más importantes, y por lo menos cuatro de ellos se celebran anualmente en California.[47]

Guelaguetza es una palabra zapoteca que se refiere a la reciprocidad o ayuda mutua, pero su significado actual remite a intercambios musicales y dancísticos en el contexto de una identidad oaxaqueña panétnica más extensa. La Organización Regional de Oaxaca (ORO) fue la pionera en la puesta en marcha de estos festivales en los Estados Unidos, en 1987, y ha continuado celebrándolos en el barrio latino de Pico-Union en Los Ángeles, los cuales llegan a congregar a 2,000 personas cada año. En 2003, la decimosexta Guelaguetza organizada por ORO presentó a dos de las bandas más antiguas de migrantes en Los Ángeles, la de Yatzachi el Bajo y la de Zoochina, así como a seis grupos comunitarios de danza (Huaxyacac, Yalálag, OPAM, Nueva Antequera, Centéotl y COTLA).[48]

La Coalición de Organizaciones y Comunidades Indígenas de Oaxaca (COCIO), con base en el norte del condado de San Diego, también celebra un festival de la Guelaguetza todos los años, en las instalaciones de la Universidad Estatal de California en San Marcos, en asociación con la principal organización estudiantil chicana, CSUSM-MEChA, y otras organizaciones universitarias y comunitarias. La Guelaguetza de COCIO en ese sentido es única, ya que cuenta con el apoyo organizado proveniente de la comunidad tanto latina como universitaria de la región, además del de la comunidad inmigrante oaxaqueña.[49] El festival de COCIO es el segundo más antiguo en el estado, pues se inició en 1994. Los organizadores señalan que participaron más de 4,000 personas en 2003.[50] A esto hay que agregar que desde 2001 las organizaciones oaxaqueñas del norte del condado de San Diego también han participado en una extensa celebración pública del Día de los Muertos en el centro de Oceanside, con el auspicio del gobierno local y la participación de diversos sectores, a la que asis-

[47] Este festival se centra en una serie de danzas asociadas con las distintas regiones étnicas de Oaxaca, cada una con su propia música y vestuario. En la ciudad de Oaxaca, la Guelaguetza es patrocinada por el gobierno y es el evento turístico más importante del año, pero también las asociaciones de base organizan sus propias guelaguetzas en ocasiones especiales. Para una perspectiva histórica que subraya el papel del gobierno estatal en la definición oficial de identidades regionales aceptables a partir de los años treinta, véase Poole (2004).

[48] Véase al respecto el periódico *El Oaxaqueño* (2003b).

[49] El volante distribuido por COCIO en el que se anunciaba la Guelaguetza en 2003 incluía el apoyo de las siguientes organizaciones y grupos comunitarios: CSUSM-MEChA (Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán), CSUSM-Centro de Estudios Fronterizos, CSUSM-Asociación Latina de Profesores y Personal, Grupo Folclórico Zaachila, Grupo Folclórico Guelaguetza, Grupo Folclórico Renovación Oaxaqueña, Banda Tlapacoyam, Banda de Yatzachi el Bajo, San Pedro del Rincón, El Trapiche, Ayoquesco de Aldama, Santiago Yucuyachi, Nieves Ixpantepec y Rosario Nuevo Tezoatlán.

[50] Entrevista con Miguel Morales, COCIO, 17 de noviembre de 2003, San Diego. Véase también *El Oaxaqueño* (2003c).

ten miles de personas, en una comunidad que había sido mejor conocida por su polarización social.

En la ciudad de Fresno, en el valle central de California, el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional ha celebrado anualmente su Guelaguetza desde 2000, con el apoyo de grupos locales de danza de reciente formación, junto con grupos dancísticos y de música más consolidados provenientes de Los Ángeles. En 2002, esta Guelaguetza se inició con música de un conjunto indígena local estadounidense. En 2003, el festival se inició con bailes tradicionales mixtecos (chilenas y diablitos) por parte del Grupo Folclórico Cultural Se'e Savi, de Madera, California. Asimismo, en este festival se les extiende invitación a organizaciones sociales y a asociaciones civiles de la región para que aprovechen dicho espacio público, con actividades que van desde la difusión de información sobre cuestiones políticas hasta educación para la salud pública.

Más recientemente, desde el año 2002, la Federación Oaxaqueña de Comunidades y Organizaciones Indígenas de California (FOCOICA) ha celebrado una Guelaguetza en el Sports Arena de Los Ángeles (la antigua sede de los *Lakers*, el equipo de basquetbol), con el patrocinio del gobierno de Oaxaca, sindicatos locales y medios de comunicación en español.[51] La Guelaguetza de FOCOICA atrae, una audiencia de entre 6,000 y 10,000 personas, la mayoría inmigrantes oaxaqueños del sur de California, así como a un gran número de mexicanos de otros estados. Este evento sirve también para promover mercancías provenientes de Oaxaca (tanto artesanías como mezcal, chocolate, etcétera), traídas por empresarios que buscan ganar una parte del enorme mercado inmigrante.

Las competencias deportivas también son eventos públicos importantes para los oaxaqueños. El basquetbol es más popular que el futbol, y uno de los torneos más destacados es la Copa Juárez de Los Ángeles, que ha sido organizada por la Unión de Comunidades Serranas de Oaxaca (UCSO) cada mes de marzo durante los últimos seis años. Participan aproximadamente 65 equipos, representando a más de 40 comunidades oaxaqueñas.[52] En muchos pueblos oaxaqueños, las canchas de basquetbol son espacios públicos centrales. Históricamente, eran con frecuencia de los pocos lugares pavimentados, y por ello eran utilizados para

[51] Véase García (2003a).

[52] Véanse al respecto las detalladas crónicas sobre el papel del basquetbol en las comunidades migrantes oaxaqueñas en Quinones y Mittelstaedt (2000) y Quinones (2001). La popularidad de este deporte en la región de la sierra norte se debe en parte a la escasez de espacios planos, por los que es más práctico construir canchas de basquetbol que de futbol. Sobre el papel clave del basquetbol entre los migrantes nahuas de Guerrero, véase García Ortega (2002), quien muestra cómo este deporte se ha incorporado a los rituales del pueblo. Asimismo, la información sobre un documental que narra la experiencia de los migrantes y en relación con el basquetbol puede encontrarse en www.oaxacanhoops.com.

satisfacer muchas de las necesidades del pueblo, como mantener limpios los granos de la cosecha del café mientras se secaban o celebrar los bailes comunitarios protegidos del lodo y el polvo.[53]

Algunos mixtecos y zapotecos en California también practican un juego precolombino llamado "pelota mixteca". Este deporte es jugado por migrantes oaxaqueños en los lugares menos imaginados, como en algún estacionamiento en el área de Griffith Park en Los Ángeles, en un paraje cercano a una granja en Selma, o bien en el campo deportivo de una escuela preparatoria en la ciudad agroindustrial de Watsonville. Este deporte se juega de dos maneras, con guante y con pelota de forro. A la primera versión también se le conoce como "pelota rápida", y la juegan los migrantes provenientes de la región de los valles centrales de Oaxaca, en especial aquellos que son de Ejutla de Crespo. Esta versión de la pelota mixteca se juega con un pesado guante que puede llegar a pesar hasta seis kilos. El renacimiento de este juego entre los inmigrantes zapotecos es importante ya que, de acuerdo con un reciente reportaje publicado por *El Oaxaqueño*, el número de jugadores en Oaxaca ha disminuido con la desaparición de lugares para jugarlo.[54] En cambio, los migrantes de la Mixteca Baja, especialmente los del distrito de Juxtlahuaca, juegan con pelota de forro. La pelota está hecha de hilo y cable, y su peso (aproximadamente 200 gramos) hace que esta versión del juego sea mucho más lenta. El torneo anual realizado en Los Ángeles llega a incluir hasta a 12 equipos de todo el estado. Como lo señala uno de los participantes, "muchos jugadores juegan por gusto desde pequeños. Es una tradición, una costumbre que nosotros ya traemos en la sangre; lo hacemos con bastante gusto por jugar".[55] Como en el caso de muchas otras actividades culturales de los migrantes oaxaqueños (como las danzas, la música y la comida), la pelota mixteca ha generado una demanda por los aditamentos tradicionales para este juego, lo que permite la creación de empleos para los artesanos que fabrican los guantes y las pelotas en las comunidades de origen.

Las celebraciones religiosas públicas han surgido más recientemente entre los migrantes indígenas en California. La sección "Calendario de la comunidad" del periódico *El Oaxaqueño* es ilustrativa en ese respecto. Por ejemplo, el ejemplar del 28 de julio de 2001 presenta una lista de eventos para la recaudación de fondos organizados por diferentes asociaciones oaxaqueñas de Los Ángeles, como un baile organizado por la Comisión para la Restauración de la

[53]Para un estudio de diversas comunidades oaxaqueñas sobre el establecimiento de distintas prioridades en proyectos de infraestructura, con base en una muestra representativa de municipios a lo largo del estado, véase Fox y Aranda (1996).

[54]Véase García (2003b). Dicho reportaje señala que en la actualidad existe solamente una sola cancha en toda la ciudad de Oaxaca, en comparación con las 10 que existían hace apenas unos años.

[55]Véase García (2003c).

Iglesia Santiago Mayor Apóstol, en el pueblo de Villa Hidalgo, Yalálag, con el propósito de recaudar fondos para la realización de reparaciones en la iglesia de este pueblo. El Club Pro-Santos Fiscales del pueblo de San Francisco Cajonos estaba organizando un baile para seguir financiando sus esfuerzos para poder canonizar a dos "mártires" locales. Su caso, tras 20 años de espera, había sido remitido al Vaticano por la arquidiócesis de Oaxaca para ser considerado.[56] La asociación del pueblo de Santa María Xochixtepec anunció una "fiesta tradicional" en honor de la Virgen del Rosario. Por último, la asociación del pueblo de San Miguel Cajonos estaba organizando un baile para honrar a San Miguel Arcángel, su santo patrón. Además de estos eventos, están los anuncios en los que se les recuerda a los lectores la celebración de la "misa oaxaqueña", la que se realiza cada tercer domingo en una iglesia católica ubicada en el sur centro de Los Ángeles. Esta misa refleja un alto nivel de participación comunitaria, que incluye un grupo de bailes oaxaqueños y una banda zapoteca de viento de 25 miembros. Este saturado calendario de eventos religiosos es común entre los inmigrantes indígenas oaxaqueños en Los Ángeles, y se distribuye de manera uniforme a lo largo del año. De hecho, las asociaciones oaxaqueñas en Los Ángeles tienen que competir en la búsqueda de locales para la realización de sus bailes.

Otro ejemplo de acción colectiva basado en la fe consiste en la procesión de la Virgen de la Soledad, organizada por la asociación Comunidad Católica Oaxaqueña de Los Ángeles, a la que asistieron más de 1,000 participantes el 16 de diciembre de 2002.[57] En ese domingo, la comunidad oaxaqueña celebró la obtención de un hogar permanente para la Virgen de la Soledad, la santa patrona de la ciudad de Oaxaca y un símbolo religioso especial para los oaxaqueños en general. Dicha imagen había sido traída desde la ciudad de Oaxaca por un grupo de inmigrantes –quienes se denominaban simplemente Comunidad Católica Oaxaqueña– que habían persuadido a la arquidiócesis de Oaxaca para que les suministrara una copia de la imagen original, y posteriormente viajar a la ciudad de Oaxaca para llevarla a Los Ángeles. La procesión comenzó en la intersección de las avenidas Normandie y San Marino, en Koreatown. Prevalecía un ambiente festivo, con un grupo de danzantes oaxaqueños y una banda de viento al frente de la procesión, interpretando los tradicionales jarabes

[56] Durante la visita del Papa a la ciudad de México en el año 2002 beatificó a los Santos Fiscales, con la participación de mucha gente de San Francisco Cajonos. Al respecto, véase Rendón (2002). En la Guelaguetza de ORO en el verano de ese año, había opiniones divididas sobre este tema, pues si bien algunos fieles mostraban su emoción ante el resultado tras su campaña de años, otros mostraban cierto escepticismo con respecto a la idea de consagrar a los líderes iniciales del proceso de asimilación cultural. Uno de los participantes llegó, incluso, a considerarlos como "traidores" (entrevista, Los Ángeles, 4 de agosto de 2002).

[57] Véase *El Oaxaqueño*, 19 de enero de 2002, pp. 18-19.

serranos. El obispo auxiliar de Los Ángeles, Edward Clark, condujo la misa, afirmando que "la Virgen de la Soledad es su patrona, ella es su madre. Ella llega aquí junto a ustedes para que no se sientan solos lejos de sus pueblos".[58]

La procesión organizada por los inmigrantes oaxaqueños aquí descrita fue la culminación de una serie de acciones que había comenzado cuatro años antes, cuando los oaxaqueños de diferentes comunidades decidieron finalmente hacer a un lado sus diferencias y organizarse como católicos y como oaxaqueños. Tanto la procesión religiosa organizada por los inmigrantes oaxaqueños como la formación de la Comunidad Católica Oaxaqueña pueden ser explicadas en parte por el concepto de *paisanazgo*, ideado por Hirabayashi.[59] Es cierto que los inmigrantes oaxaqueños hacen uso de la solidaridad social derivada de las relaciones entre paisanos para formar asociaciones de migrantes basadas en el pueblo de origen. Sin embargo, la formación de esta agrupación católica como una organización religiosa para todos los oaxaqueños también tenía que trascender las relaciones sociales basadas en el pueblo de origen mediante el desarrollo de una estrategia que proporcionase el sustento para una identidad oaxaqueña, lo que a su vez permitiera la incorporación de inmigrantes de docenas de otros pueblos de las regiones mixe, mixteca y zapoteca de Oaxaca en una sola organización colectiva. Este es un ejemplo que ilustra la interrelación entre prácticas religiosas e identidad étnica.

La densa red de organizaciones sociales, cívicas y políticas, así como su funcionamiento y sus "rituales públicos", ha permitido la creación de un ambiente en el que las identidades colectivas preexistentes reaparecen en un nuevo contexto, transformando a los actores mismos en este proceso. Estas organizaciones crean una identidad dual. Primero, son los vehículos para el reforzamiento de prácticas colectivas que afirman identidades étnicas más extensas que surgen de la experiencia migratoria. Segundo, dichas organizaciones –y en especial las asociaciones de pueblo– promueven la integración de la comunidad, el intercambio cultural y el flujo binacional de información y de otros recursos. Ambos procesos son cruciales para mantener los vínculos que unen a las comunidades de origen con sus comunidades satélites que surgen más allá de su ámbito tradicional.

El uso de medios de comunicación alternativos ha tenido también un papel central en el proceso de formación de la sociedad civil migrante. En particular, el periódico *El Oaxaqueño*, "la voz de los oaxaqueños en los Estados Unidos", es una de las pocas publicaciones profesionales de cualquier tipo con circulación binacional. Este periódico fue creado por el exitoso empresario migrante zapo-

[58] *El Oaxaqueño*, 19 de enero de 2002, p. 18.
[59] Véase Hirabayashi (1993).

teco Fernando López Mateos (originario de Matatlán), y ha publicado más de 117 números desde su fundación en 1999. El contenido de este periódico se desarrolla a nivel binacional, su diseño gráfico se realiza en Oaxaca y luego se envía a Los Ángeles para su impresión. El tiraje de 35,000 ejemplares se distribuye a lo largo de California y entre otras comunidades migrantes en Estados Unidos, así como en el propio estado de Oaxaca.[60] Esta publicación se distribuye gratuitamente en eventos públicos y a través de instituciones comunitarias y negocios locales (así como entre aquellos que llegan al aeropuerto de la ciudad de Oaxaca). A su vez, esta innovación en materia de medios de comunicación comunitarios se mantiene en buena medida invisible fuera de la comunidad oaxaqueña. Su cobertura incluye asuntos cívicos, políticos, sociales, deportivos y culturales que atañen a las comunidades oaxaqueñas en ambos países. Sus reportajes cubren desde conflictos entre pueblos en Oaxaca y la campaña contra la construcción de un McDonald's en la plaza principal de la ciudad de Oaxaca, hasta las actividades binacionales de las asociaciones de migrantes y el surgimiento de las coaliciones a favor del otorgamiento de licencias de conducir a migrantes indocumentados y en contra de los recortes en sus servicios de salud.

Los migrantes indígenas de Oaxaca también están haciendo uso del radio y de los medios electrónicos de comunicación en los Estados Unidos. Por ejemplo, Filemón López, originario de San Juan Mixtepec en la Mixteca, ha sido el conductor de *La Hora Mixteca* durante los últimos seis años, un programa semanal bilingüe (en mixteco y español) transmitido por la cadena Radio Bilingüe. Esta cadena fue fundada por Hugo Morales, otro migrante oaxaqueño proveniente de la región de la Mixteca. Radio Bilingüe obtuvo recientemente un donativo de la Fundación Rockefeller para financiar un enlace vía satélite que le permitirá transmitir su programación a radioescuchas en Oaxaca y Baja California.[61] A esto se agrega que en 2001 el FIOB y la asociación New California Media produjeron conjuntamente un programa de noticias de una hora llamado *Nuestro Foro*, en la radio local de la ciudad de Fresno (KFCF-88.1 FM). También hay que mencionar la publicación del boletín mensual del FIOB, *El Tequio*, desde 1991 (incluyendo una versión en Internet desde hace dos años), lo que le permite a su membresía binacional enterarse de las noticias sobre actividades locales y la preservación de un sentido de unidad más allá de la frontera

[60]Comunicación personal de Fernando López Mateos (presidente del periódico *El Oaxaqueño*), 13 de noviembre de 2003. Del tiraje de 35,000 ejemplares, 20,000 se distribuyen en Estados Unidos (70 por ciento en el área de Los Ángeles, y el resto en otros lugares de California, así como en Seattle, Columbus, Nashville y Las Vegas). Las otras 15,000 copias se distribuyen en Oaxaca, tanto entre las organizaciones de migrantes como en centros de transferencia de dinero y entre autoridades municipales.

[61]Para más información sobre la programación de Radio Bilingüe, véase www.radiobilingüe.org. Sobre la relación entre radio y migrantes, véase Besserer (2002) y Reyes (2002).

entre Estados Unidos y México.[62] Puesto que estos medios de comunicación controlados por los migrantes también proporcionan información sobre otras iniciativas comunitarias, promueven así "círculos virtuosos" para la formación de instituciones al interior de la sociedad civil migrante indígena, reforzándose mutuamente.

Los esfuerzos para mantener el uso de las lenguas indígenas se han transformado en una actividad colectiva como parte de la lucha política por derechos, así como en una iniciativa de supervivencia cultural. Los migrantes indígenas que hablan poco español padecen una discriminación lingüística intensa de manera sistemática en sus lugares de trabajo, así como en las interacciones con las instituciones legales, educativas y de salud. La persistencia de prejuicios culturales mexicanos, simbolizados por el reiterado uso del término "dialectos" para referirse a estos idiomas, subsiste en las comunidades inmigrantes en los Estados Unidos. Ayala y Mines documentaron un ejemplo clásico sobre la discriminación mestiza hacia los purépechas en el valle de Coachella en California:

> El hijo del mayordomo inventó el término "chaca" para describir a los purépechas. Un hombre describió el origen de este término despectivo de la siguiente forma: "El mayordomo me preguntó, «oye, ¿qué tanto hablan ustedes? Tanto chaca, chaca, chaca y no entiendo nada. ¿Qué es lo que están hablando?» Ahí es cuando empezó en ese momento. Dicen, «no, ustedes son chaca porque chaca, chaca, chaca como una lavadora»."[63]

Durante los años ochenta, en por lo menos dos casos bien conocidos, se encarceló a dos indígenas en Oregon porque no sabían hablar español o inglés. Un hombre triqui llamado Adolfo Ruiz Álvarez fue recluido en un hospital psiquiátrico y drogado por dos años antes de ser liberado.[64] Santiago Ventura Morales, un migrante mixteco, fue encarcelado por más de cuatro años bajo el cargo de homicidio antes de que su sentencia fuese anulada.[65] Actualmente es un organizador comunitario trilingüe.

Esta situación comenzó a cambiar durante los años noventa. La organización Asistencia Legal Rural de California fincó un precedente al contratar al primer promotor comunitario que hablaba mixteco en 1993.[66] Las propias organizaciones migrantes también habían tenido que responder a la

[62] Para entrar a la versión electrónica de *El Tequio*, véase www.laneta.apc.org/fiob.

[63] Véase Ayala y Mines (2002).

[64] Véase Davis (2002).

[65] Véase el propio testimonio de Ventura Morales (2000), así como el análisis de De León (1999) sobre el papel de las incongruencias lingüísticas durante el juicio.

[66] Véase Olivera (2003).

necesidad de crear sus propios servicios de intérpretes en mixteco, zapoteco y triqui para apoyar a la gente que enfrentaba cargos criminales, o bien a aquellos que solicitaban atención a la salud y otros servicios públicos. El equipo de intérpretes creado por el Centro Binacional para el Desarrollo Indígena Oaxaqueño (CBDIO, Inc.) funciona en todo California, así como en otros estados.[67] El Distrito Escolar de Madera, California, contrató a un trabajador de enlace comunitario mixteco para poderse comunicar con los cientos de padres y madres que envían a sus hijos a las escuelas públicas, en esta comunidad agrícola en el corazón del valle central de California. La Academia de la Lengua Mixteca, establecida en Oaxaca, recientemente puso en marcha diversos talleres en esta última región sobre la escritura del idioma mixteco.[68] Al mismo tiempo, la instancia gubernamental en México para la educación de adultos, que ya desarrolla actividades en 18 entidades de Estados Unidos, recientemente lanzó un nuevo proyecto específicamente destinado para migrantes indígenas.[69] Estas iniciativas se han visto fortalecidas mediante el uso de nuevos materiales de enseñanza (como CD-roms en inglés y español) que brindan introducciones accesibles a las muchas dimensiones de la historia y la cultura mixteca, desde el análisis de códices precolombinos poco conocidos hasta cuestiones contemporáneas sobre tierra e identidad.[70]

Las organizaciones migrantes enfrentan un enorme reto ante la creciente presencia de la segunda generación. Con el asentamiento más estable de miles de familias, el número de niños nacidos en Estados Unidos está creciendo, lo que representa la posible desaparición de las lenguas indígenas. En algunos casos, los jóvenes migrantes llegan a superar circunstancias adversas y se hacen trilingües, lo que los convierte en valiosos recursos humanos para la comunidad migrante. El FIOB, por ejemplo, ha contratado a varios organizadores trilingües en puestos estratégicos, lo que permite a su vez el desarrollo de liderazgos. No obstante, estos casos son más bien la excepción. Los jóvenes indígenas de la segunda generación con frecuencia presentan una situación similar a la de otros

[67] El CBDIO cuenta actualmente con un grupo de 14 intérpretes capacitados (véase la información correspondiente para contactarlos en www.laneta.apc.org/fiob). En 1999, 12 migrantes indígenas fueron capacitados por intérpretes profesionales en el Instituto de Estudios Internacionales de Monterey, California. Los contenidos de esta capacitación incluían: código de ética, tipos de interpretación, interpretación médica, interpretación en audiencias de inmigración, así como los requisitos para llenar las solicitudes necesarias para desempeñarse como intérpretes internacionales Berlitz.

[68] "Un código escrito para la lengua mixteca ayudaría a los habitantes de los distintos pueblos a comunicarse entre sí, ya que la creación de un vocabulario estandarizado reduciría las variantes lingüísticas de las áridas tierras en donde esta lengua se originó", de acuerdo con la Academia de la Lengua Mixteca (Stanley, 2003b).

[69] Véase Poy Solana (2003).

[70] Véase Bakewell y Hamann (2001) en www.mesolore.com.

grupos migrantes, con bajos niveles de retención con respecto a la lengua materna de sus padres.[71]

Los cambios en las relaciones de género también están transformando las condiciones de la membresía comunitaria.[72] Algunas mujeres migrantes viven cambios en la división del trabajo cuando comienzan a ganar un salario. En las áreas menos aisladas de nuevo asentamiento, se ven expuestas a diferentes costumbres e instituciones, y a veces entran en contacto con actores sociales basados en Estados Unidos que promueven la igualdad de género. Nótese, por ejemplo, el activo papel de una organización como Líderes Campesinas en hacer de la violencia doméstica un problema de atención pública por primera vez en muchos pueblos pequeños de la California rural, cuestionando así la extendida idea de que dicho problema es una cuestión privada, y que por lo mismo no podía cambiarse.[73] Las mujeres también han venido a ocupar puestos de liderazgo público en organizaciones de migrantes de hombres y mujeres en Estados Unidos.[74] Al mismo tiempo, la migración proveniente de muchas comunidades indígenas de origen sigue siendo básicamente masculina, aumentando la carga de trabajo para las mujeres que ahí permanecen, aunque a veces aumenta su acceso a la esfera pública local. En algunas de estas comunidades, las mujeres están participando cada vez más en las asambleas, creando sus propias organizaciones y cubriendo las obligaciones comunitarias de sus esposos (en un contexto en el que la ciudadanía local es con frecuencia explícitamente reservada para los hombres).[75] Esta creciente participación pública de las mujeres es a menudo en representación de su esposo ausente, por lo que podría conside-

[71] Por ejemplo, el estudio etnográfico de Cruz Manjarrez sobre la reproducción de la cultura zapoteca de las zonas altas en Los Ángeles muestra que "a pesar de que la mayoría de los inmigrantes continúa hablando zapoteco en la vida diaria, muchos yalaltecos nacidos en Estados Unidos solamente lo entienden. He observado que estos yalaltecos, por lo general, hablan en español con sus padres y parientes, y alternan español e inglés cuando están con amigos de su propia edad. Los yalaltecos inmigrantes consideran más importante que sus hijos aprendan español que zapoteco" (2001: 49).

[72] Para un análisis sobre la participación de las mujeres en las organizaciones migrantes mexicanas, véase Goldring (2001, 2003a). Para uno de los pocos análisis sobre migrantes indígenas que se centra en la etnicidad y el género, véase Sánchez (por aparecer, 2).

[73] Líderes Campesinas es una organización de mujeres basada en California cuyas dirigentas son mestizas pero que incluye a muchas mujeres indígenas. Es el primer grupo en Estados Unidos fundado por y para las mujeres campesinas, y que ha estado apoyando a organizaciones nacientes en estados como Arizona, Iowa, Oregon, Texas y Washington.

[74] Véanse el capítulo de Martínez Saldaña en este libro y Maceda *et al*. (2003). Como lo señalaba Oralia Maceda, organizadora del FIOB en Fresno, "ha habido muchos cambios dentro de la cultura de nosotros… ahorita hay una participación más de nosotros como mujeres, dentro de organizaciones comunitarias o asistiendo a reuniones… Son cosas positivas que están ocurriendo en la vida de nosotras, las mujeres indígenas, porque siempre había sido de que los honores o todo lo que tenga que ver con cosas de la comunidad era de los hombres que estaban en control". Testimonio presentado en el panel "Cambio, cultura y migración: las indígenas oaxaqueñas en California", Centro de Investigación Chicano-Latino, Universidad de California, Santa Cruz, primero de mayo de 2003. Para una discusión más extensa, véase Mejía Flores (2003).

[75] Véanse los capítulos de Maldonado y Artía, Robles y Velásquez en este libro.

rarse como una forma de "ciudadanía indirecta". Se requiere mucha más investigación para entender mejor los diferentes patrones de cambio en las relaciones de género, tanto en las comunidades de origen como en las de destino.

Este nuevo proceso en el que los migrantes están creando sus propios espacios públicos y organizaciones está inmerso en lo que se conoce cada vez más como "comunidades transnacionales", un concepto que se refiere a los grupos de migrantes cuyas vidas diarias, trabajo y relaciones sociales se extienden más allá de las fronteras nacionales.[76] La existencia de comunidades transnacionales es necesaria pero no suficiente para poder hablar de una naciente sociedad civil migrante, la que también requiere de la construcción de espacios públicos y organizaciones sociales y cívicas representativas.

Para describir aquellos casos en los que la acción colectiva de los migrantes ha transformado el espacio público en los Estados Unidos, algunos analistas utilizan el concepto de "ciudadanía cultural". Este término "enuncia una gama de prácticas sociales que, tomadas en su conjunto, reclaman y establecen un espacio social distintivo para los latinos en este país [Estados Unidos]" y sirve como "un vehículo para comprender mejor la formación de una comunidad… Implica el derecho a conservar la diferencia, a la vez que se adquiere membresía en la sociedad".[77] Este proceso puede estar o no vinculado a la membresía en una comunidad adscrita a un territorio, sea en el país de origen o en los Estados Unidos. Sin embargo, puede estar motivado por otros tipos de identidades colectivas compartidas, tales como las de raza, género y clase como trabajadoras y trabajadores latinos. La idea de ciudadanía cultural es complementaria pero bastante diferente de la noción de comunidad transnacional, puesto que ésta se enfoca en un tipo específico de identidad colectiva y subraya una membresía comunitaria binacional.

Las investigaciones incluidas en esta colección presentan también una forma alternativa de entender a los migrantes como actores sociales, mediante el proceso de construcción de una forma de hecho de "ciudadanía comunitaria

[76] Para un análisis comprehensivo de la literatura al respecto, véase Fletcher y Margold (2003). Entre los estudios que se centran en la experiencia migrante mexicana están Bada (2001, 2003), Castañeda (2003), Espinosa (1999), De la Garza y Hasan (2003), Fitzgerald (2000, por aparecer), Fletcher (1999), Gledhill (1995), Goldring (1998b, 2002), Leiken (2000), Moctezuma Longoria (1999, 2003a, 2003b), Portes, Guarnizo y Lanlolt (1999), Portes y Fernández Kelly (2003), Rivera-Salgado (1999), Rouse (1992), Smith (1995, 2003), Smith y Guarnizo (1998) y Zabin y Escala Rabadán (1998), entre otros. Véanse también los comentarios de Fitzgerald (por aparecer), quien sugiere que las relaciones que con frecuencia se denominan transnacionales son más bien translocales: "Los vínculos transfronterizos más fuertes de los migrantes son con frecuencia nexos altamente localistas entre las regiones expulsoras particulares y sus comunidades satélite en el país receptor… Los nexos locales transfronterizos están subsumidos en macroestructuras, pero el elemento «nacional» no puede darse por hecho."

[77] Véanse Flores y Benmayor (1997: 1) y Flores (1997: 255, 262). Véanse también Stephen (2003) y Johnston (2001), quienes aplican el concepto de "ciudadanía transnacional" para referirse a luchas parecidas en busca de inclusión y fortalecimiento.

translocal". Este término se refiere al proceso mediante el cual los migrantes indígenas se convierten en miembros activos de sus comunidades tanto de destino como de origen.[78] Como la noción de comunidad transnacional, la ciudadanía comunitaria translocal se refiere a la extensión, más allá de las fronteras, de los límites de una esfera social existente, aunque el término "ciudadanía" difiere del de "comunidad" en al menos dos sentidos. Primero, supone criterios mucho más precisos para la definición de derechos de membresía y obligaciones. Segundo, se refiere de modo explícito a la membresía en una esfera *pública*. La idea de "ciudadanía comunitaria translocal" denota, por lo tanto, límites mucho más precisos de membresía en los asuntos públicos de una comunidad que se encuentra geográficamente dispersa o, en los términos de Kearney, "desterritorializada".

Como la ciudadanía cultural, el término "ciudadanía comunitaria" se refiere a un sentido socialmente construido de membresía, a menudo elaborado a través de la acción colectiva, pero difiere en al menos tres aspectos. Primero, la "ciudadanía" comunitaria incorpora el término *que de hecho utilizan los propios actores sociales* para referirse a su experiencia de pertenencia. En las comunidades indígenas a lo largo del México rural, un miembro activo –aquel que cumple con sus obligaciones específicas y puede, por tanto, ejercer derechos específicos– es considerado un "ciudadano" de dicha comunidad.[79] En cambio, no está claro si la idea de ciudadanía cultural ha sido apropiada por aquellos a los que hace referencia. Segundo, la idea de comunidad translocal especifica el espacio público en el cual se hace uso de la membresía, mientras que la noción de "ciudadanía cultural" es deliberadamente abierta en tanto *espacio* de inclusión (¿local, regional o nacional?, ¿territorial o sectorial?). Tercero, el concepto de ciudadanía cultural se centra, muy apropiadamente dadas sus metas, en el disputado proceso de negociar nuevos términos de incorporación *en la sociedad de Estados Unidos*, en contraste con el énfasis inserto en la idea de ciudadanía comunitaria translocal sobre el reto de mantener una membresía binacional en una comunidad transfronteriza.

El concepto de ciudadanía comunitaria translocal también tiene sus propios límites. No incorpora la perspectiva más amplia de derechos que trasciende la membresía en comunidades específicamente adscritas a un territorio (o

[78] En algunos casos, este proceso podría denominarse "ciudadanía comunitaria dual", pero, en virtud de que muchas comunidades migrantes son "multilocales" o "multiestablecidas", es más incluyente el uso de un término más abierto.

[79] Nótese que este uso del término "ciudadano" para denotar membresía plena en comunidades locales *antecede* el extenso uso del mismo por organizaciones nacionales e internacionales de la sociedad civil. Su utilización parece ser muy común en el México indígena. Para el caso de Oaxaca, véase el capítulo de Robles en este libro. Para las comunidades nahuas de Guerrero, véase García Ortega (2002), y para las comunidades hñahñús, véase el capítulo de Schmidt y Crummett en este libro.

bien desterritorializadas), como en el caso del extendido movimiento entre los migrantes por sus derechos democrático-electorales, o el énfasis por parte del FIOB en las identidades colectivas panétnicas y en los derechos humanos e indígenas. Estas identidades colectivas son compartidas más allá de comunidades específicas. La noción de translocal también es limitada en el sentido de que no incluye el proceso de participación a *niveles múltiples* que frecuentemente se establece entre las organizaciones de migrantes y el gobierno mexicano a nivel nacional, estatal y local.

Estos diferentes conceptos para describir a los migrantes como actores sociales son complementarios y reflejan las dimensiones importantes de ese proceso, refiriéndose cada uno de ellos a dinámicas sociales de su identidad y sus organizaciones que pudiesen yuxtaponerse pero que son distintos, en teoría y en la práctica. A su vez, ninguno de ellos incorpora plenamente la extensa gama de identidades colectivas migrantes. La amplia noción de "sociedad civil migrante", en cambio, proporciona un concepto genérico para describir diversos patrones de acción colectiva.

Las prácticas colectivas e individuales que están comenzando a constituir una sociedad civil específicamente migrante e indígena nos muestran el lado positivo de lo que de otra forma sería un proceso inexorablemente devastador para las comunidades indígenas de México –su abrupta inserción en un capitalismo globalizado a través de la migración internacional en busca de trabajo asalariado. A pesar de su dispersión en distintos puntos a lo largo de la ruta migratoria, al menos algunas comunidades indígenas logran mantener redes sociales y culturales que les brindan cohesión y continuidad. En algunos casos, la experiencia migratoria ha expandido y transformado las identidades étnicas colectivas.

Este proceso abierto sirve como referencia para repensar lo que significa ser indígena en el siglo XXI. De manera destacada, esta "membresía de larga distancia" en las comunidades de origen, así como la construcción de nuevos tipos de organizaciones que no se basan en los vínculos con la tierra, plantean preguntas sobre la estrecha asociación clásica entre tierra, territorio e identidad indígena. Al interior de México, el debate nacional sobre cómo podría o debería construirse una autonomía indígena por instituciones y actores sociales aún tiene que esforzarse para reconocer este dilema.

En este contexto, un enigma analítico que surge de los estudios que aquí presentamos es por qué, a pesar de los retos planteados por la migración, algunas comunidades de distintos grupos étnicos logran mantenerse como grupo y crear sus propios espacios públicos como migrantes organizados más que otras. Véase, por ejemplo, el caso de los nahuas en los Estados Unidos. A pesar de que representan el grupo indígena más grande de México, y algunos

han estado migrando por muchos años, sus migrantes no cuentan con organizaciones visibles de membresía en Estados Unidos. No obstante, esto no significa que no estén organizados o que no sean capaces de emprender acciones colectivas transfronterizas. Por el contrario, resulta que las comunidades transnacionales nahuas del estado de Guerrero llevaron a cabo una campaña pionera muy exitosa en defensa de sus pueblos en contra de la construcción de una presa hidroeléctrica en 1991. Este proyecto amenazaba con desplazar a alrededor de 40,000 habitantes en el valle del Alto Balsas, además de dañar un ecosistema fundamental e inundar un importante sitio arqueológico de reciente descubrimiento. Las comunidades locales se organizaron, en parte gracias a los lazos existentes entre pueblos y a las redes locales de comerciantes de artesanías, para crear rápidamente un movimiento regional, el cual obtuvo apoyo nacional e internacional a la luz de la entonces próxima conmemoración del aniversario de los 500 años de la conquista. Los migrantes no sólo contribuyeron con fondos, al hacer uso de su sistema tradicional de cuotas para las fiestas de los pueblos, sino que también participaron en el diseño de la estrategia y de las tácticas de la campaña. Por ejemplo, los migrantes aportaron videocámaras para filmar las protestas del movimiento en un estado conocido por su intensa represión. Esta táctica no solamente les permitió informarles a sus paisanos en Estados Unidos, sino que también constituyó el uso pionero del video por parte del movimiento indígena mexicano para evitar la violencia policiaca. Las protestas de los migrantes en California también captaron la atención de la televisión en español en Estados Unidos, la que condujo a que se le diera cobertura televisiva por primera vez al movimiento del Alto Balsas en México.[80] Con esta combinación entre la organización a nivel regional, nacional y transnacional, y que incluía alianzas con sectores diversos de ambientalistas, antropólogos y activistas de derechos humanos, este movimiento fue un precursor de lo que podría denominarse una perspectiva "de integración vertical" de las campañas civiles.[81]

Presentación

Esta colección es el resultado de la colaboración entre los dos compiladores y Rufino Domínguez Santos, coordinador general del FIOB desde 2001. Los tres organizaron la conferencia en la que estos documentos se presentaron inicialmente. Dicho evento se llamó "Migrantes mexicanos indígenas en los Estados

[80] Véase Good (1992). Véanse también Díaz de Jesús *et al*. (1996), García Ortega (2000) y Hindley (1999).

[81] Sobre la integración vertical de campañas civiles para incidir en las políticas públicas, véase Fox (2001b).

Unidos: construyendo puentes entre investigadores y líderes comunitarios", y tuvo el apoyo del Departamento de Estudios Latinoamericanos y Latinos de la Universidad de California en Santa Cruz y el auspicio del propio FIOB y del Centro de Investigación Chicano-Latino de esta universidad. En la conferencia participaron líderes migrantes indígenas de origen mixteco, zapoteco, triqui, purépecha, chatino, maya y quechua, así como académicos, investigadores independientes, periodistas, sindicalistas, líderes cívicos locales, abogados y representantes de fundaciones. Los siguientes capítulos están organizados por temas, comenzando con las perspectivas de los distintos líderes migrantes indígenas, seguidas por las secciones sobre participación social y cívica, procesos económicos y sociales, diversidad étnica y geográfica entre los migrantes indígenas, y concluyendo con el análisis de algunas de las dimensiones binacionales de la migración en las comunidades de origen.

Esta iniciativa forma parte de la tradición que comenzó con la primera reunión entre líderes migrantes indígenas, académicos y otros aliados potenciales, realizada en el Centro de Estudios México-Estados Unidos de la Universidad de California en San Diego en 1988.[82] Este proceso estimuló lo que se convertiría en el proyecto de apoyo para los jornaleros mixtecos de la asociación Asistencia Legal Rural de California, así como la puesta en marcha de estudios fundamentales sobre los jornaleros migrantes y las campañas para reducir el subregistro en el censo. La continuación de esta iniciativa consistió en una reunión en 1994, celebrada en México, en la que se habló de la situación prevaleciente de la investigación sobre la migración mixteca.[83]

Este libro presenta una perspectiva más extensa de lo que inicialmente pretendía ser un enfoque sobre los mixtecos en el sector rural de California, pero que terminó por examinar cuestiones más generales sobre los migrantes mexicanos indígenas en los Estados Unidos. Los materiales incluidos se centran en "Oaxacalifornia", pero también se refieren a estados como Oregon, Illinois, Florida y Nueva York, así como Baja California, Michoacán, Puebla, Hidalgo, Yucatán y Chiapas, al igual que Oaxaca. No obstante, quedan aún grandes áreas por investigar, sobre todo en relación con la creciente diversidad de los migrantes indígenas y de sus regiones de origen y de destino.

Las perspectivas de los líderes migrantes

Esta colección inicia con las opiniones de los líderes migrantes indígenas oaxaqueños. El primero es Rufino Domínguez Santos, coordinador general del

[82] Véase Zabin (1992a, 1992b), así como Runsten y Kearney (1994).
[83] Véase Varese y Escárcega (por aparecer).

Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, cuyo compromiso con la justicia social comenzó desde muy joven, cuando desafió el dominio ejercido por el cacique local en su pueblo de origen. Domínguez Santos siguió la llamada "ruta mixteca", al migrar primero a los campos de Sinaloa y posteriormente a San Quintín, Baja California, antes de migrar a los Estados Unidos.[84] Este escrito combina su historia personal y la de la formación de una de las organizaciones de migrantes mexicanos más extensas, e incluye, asimismo, una discusión abierta sobre el difícil proceso de construir prácticas de rendición de cuentas entre los líderes. El FIOB se distingue por al menos dos razones. Primera, esta organización ha promovido un sentido panétnico de identidad indígena y de derechos indígenas. Y segunda, si bien las comunidades migrantes en Estados Unidos cuentan con un cúmulo de asociaciones de pueblo y federaciones agrupadas por estado, el FIOB es una de las pocas organizaciones que cuenta con vínculos estrechos con contrapartes organizativas en sus comunidades, regiones y estados de origen.[85] El FIOB se mantiene activo en tres espacios diferentes al mismo tiempo, incluyendo comités de base y estructuras de representación estatales en California, Baja California y Oaxaca.

A continuación, el líder migrante Gustavo Santiago Márquez presenta su testimonio, en el que documenta su experiencia como el primer presidente de la Federación Oaxaqueña de Comunidades y Organizaciones Indígenas en California (FOCOICA), que incorpora tanto a asociaciones de pueblo como a organizaciones regionales pertenecientes a diferentes grupos étnicos. Como resultado de los limitados resultados para crear una instancia unificadora a principios de los años noventa, las organizaciones migrantes oaxaqueñas siguieron caminos diferentes durante dicha década. Algunas se concentraron en el desarrollo de actividades culturales, mediante la preservación de la música y bailes oaxaqueños en los Estados Unidos; otras se enfocaron en la promoción de proyectos de desarrollo en sus comunidades de origen, y otras se abocaron a promover la demanda por derechos. En este contexto, el surgimiento de la FOCOICA en 2001 refleja la labor de muchos organizadores oaxaqueños para superar diferencias pasadas y encontrar puntos de unión. El trabajo de la FOCOICA se ha centrado en prioridades compartidas, incluyendo la interlocución con el gobernador de Oaxaca sobre cuestiones como la creación de fondos conjuntos para la inversión de remesas colectivas en

[84] Para mayores detalles sobre la ruta mixteca, véanse Atilano Flores (2000), Besserer (1999a, 1999b, 2003, por aparecer), Varese y Escárcega (por aparecer) y Zabin (1992a, 1992b, 1993). Para un análisis de este proceso migratorio desde la perspectiva de los cambios en el contexto agrícola y de medio ambiente, véase Wright (1990). Sobre la relación entre problemas agrícolas locales y emigración en la Mixteca, véanse Simon (1997, capítulo 2) y García Barrios y García Barrios (1992, 1994). Para un análisis sobre la formación de sindicatos agrícolas en el noroeste de México, véase López Monjardín (1991).

[85] Para una discusión sobre la cuestión del balance al interior de las coaliciones y redes binacionales, así como sobre el concepto de contrapartes, véase Fox (2002).

proyectos de desarrollo comunitario en las comunidades de origen, actividades culturales de grandes proporciones como la Guelaguetza, coaliciones amplias a favor del otorgamiento de licencias de manejo para los migrantes, campañas para su acceso al voto en México, así como el establecimiento de contactos en igualdad de condiciones con otras organizaciones migrantes mexicanas con mayor trayectoria en California, como las de Zacatecas y Jalisco.[86]

Filemón López es un organizador comunitario mixteco, conductor de radio y uno de los fundadores de una de las primeras organizaciones migrantes oaxaqueñas en los Estados Unidos, la Asociación Cívica Benito Juárez.[87] Él es también el conductor de uno de los programas radiofónicos más importantes para los oaxaqueños indígenas en Estados Unidos, *La Hora Mixteca*, transmitido por Radio Bilingüe, la cadena de radio pública en español. Este programa de dos horas llega a casi toda California, todos los domingos al mediodía.[88] Además de transmitir música y mensajes para las comunidades y las familias, este programa también incluye entrevistas y llamadas del auditorio con invitados que abordan una extensa gama de temas relacionados con los mixtecos, zapotecos, triquis y otros grupos indígenas mexicanos. El programa inició sus actividades en 1997, y actualmente López está capacitando a conductores zapotecos y triquis con el fin de que puedan iniciar sus propios programas de radio.

La cineasta migrante chatina Yolanda Cruz ha jugado un papel destacado como interlocutora cultural entre comunidades migrantes indígenas y otros sectores sociales e intelectuales en los Estados Unidos. Sus videos documentan la dinámica social y cultural del proceso migratorio. Ella muestra la historia universal del inmigrante a través de los ojos y las experiencias de sus personajes, con el propósito de ayudar a políticos y analistas de Estados Unidos y México a comprender los desafíos y la situación especial de los migrantes mexicanos indígenas. Su trabajo también pretende establecer una comunicación entre las diferentes comunidades migrantes indígenas, con el fin de aprender de sus propias experiencias. Como ella plantea, "si los migrantes chatinos pueden ver el desarrollo de los mixtecos en los Estados Unidos, se sentirán inspirados para formar organizaciones comunitarias fuertes en sus pueblos y en el extranjero. Y cuando los mixtecos vean sus propias historias y la historia de los chatinos, se sentirán identificados con la misma experiencia. Se sentirán satisfechos con res-

[86] Para una descripción detallada de las actividades de la FOCOICA y de sus organizaciones afiliadas, véase *El Oaxaqueño*.

[87] Para una historia oral de otro de los fundadores de esta organización, y que posteriormente se convertiría en presidente municipal de su pueblo, véase Besserer (1999). Véase también Besserer (2003, por aparecer).

[88] Entre los oyentes regulares de Radio Bilingüe se encuentra "alrededor del 60 por ciento de la población que habla español y que es predominantemente inmigrante en las comunidades rurales de los 11 condados de California" en donde se escucha esta estación de radio (Kissam, 2003a: 4).

pecto a sus logros y seguirán trabajando para mejorar sus organizaciones".[89] Su trabajo es también una contribución para expandir los esfuerzos que se hacen en el campo del video para ir más allá de las fronteras culturales, como en el caso de la gira binacional Video México Indígena en los Estados Unidos, organizada por el Museo Nacional Smithsoniano del Indio Estadounidense.[90]

Ulises García es el vicepresidente de la FOCOICA y uno de los líderes de la Unión de Comunidades Serranas de Oaxaca (UCSO), una agrupación de comunidades zapotecas de la sierra de Juárez que incluye a cinco asociaciones de pueblo. Su testimonio nos brinda elementos para comprender el proceso mediante el cual la tradición de servicios comunitarios se reproduce en los Estados Unidos. Se enfoca en examinar cómo el deporte y las actividades culturales permiten la unión de los migrantes de distintas comunidades de origen y de distintas generaciones. Ciertamente, es fácil decir que se debería inspirar a la juventud migrante a que siga identificándose con sus lugares y tradiciones de origen, a pesar de las influencias culturales prevalecientes en Estados Unidos; otra cosa es lograrlo. Por primera vez están apareciendo pandillas de jóvenes oaxaqueños en Los Ángeles, lo que subraya la importancia de iniciativas como la de Ulises García de incorporar a la juventud oaxaqueña –los hijos e hijas de las familias migrantes que nacieron en Estados Unidos– en las redes deportivas comunitarias.[91]

El antropólogo quechua Guillermo Delgado, como comentarista, presenta sus reflexiones sobre los migrantes mexicanos indígenas en el contexto más extenso de los movimientos por los derechos indígenas en el hemisferio. Por más de dos décadas, activistas indígenas a lo largo del continente americano han buscado acceder a la esfera internacional tanto en la búsqueda de contrapartes como para influir en las autoridades nacionales e internacionales. Por ejemplo, una creciente red panindígena está surgiendo en el área de la bahía de San Francisco entre los migrantes de origen shuar (Ecuador), quechua, lenca (El Salvador), maya, triqui y yurok (California).[92] Como una organización explíci-

[89] Comunicación personal, 9 de julio de 2003.

[90] Al respecto, véase www.nativenetworks.si.edu (en inglés) y www.redesindigenas.si.edu (en español).

[91] Por ejemplo, Cruz Manjarrez comenta que un líder comunitario estimaba que había aproximadamente entre 4,000 y 6,000 personas que se identificaban con Yalálag, un pueblo zapoteco de la sierra, pero que tan sólo 2,000 personas viven ahí actualmente. "Esta estimación incluye no solamente a la población inmigrante, sino también a los yalaltecos nacidos en los Estados Unidos. Algunos yalaltecos consideran que el 30 por ciento de ellos son inmigrantes, mientras que el 70 por ciento son nacidos en Estados Unidos. También indicaron que del 30 por ciento que son inmigrantes, el 25 por ciento de ellos son residentes legales" (2001: 48).

[92] Comunicación personal de Robin Maria Delugan, Departamento de Antropología de la Universidad de California en Berkeley, 7 de mayo de 2003. Existe también una red panétnica en Los Ángeles, la Alianza de los Pueblos Indígenas en Los Ángeles (LAIPA, por sus siglas en inglés), que surgió en 1991 para enfrentar la celebración del quinto centenario. LAIPA es una organización afiliada al Consejo Xicano Internacional de Derechos Humanos, un grupo de trabajo que forma parte del Consejo Internacional del Tratado Indígena. Véase www.laipa.net

tamente panétnica, el FIOB en California –además de su extensa base de mixtecos de Oaxaca– también incluye a mixtecos de Guerrero, zapotecos, chatinos, triquis, purépechas de Michoacán y mestizos.[93]

Para concluir la discusión de la mesa redonda, Alejandra Ricárdez, migrante de los valles centrales de Oaxaca y maestra por la Universidad de California en Los Ángeles, comenta sobre la necesidad de repensar el significado de las "tradiciones" desde la perspectiva de las mujeres indígenas. También subraya el desafío que enfrentan los intelectuales indígenas en sus esfuerzos por traducir el conocimiento en prácticas específicas que beneficien a sus comunidades. Su experiencia ilustra los retos que encaran los jóvenes migrantes, en la medida en que, al haber crecido en Estados Unidos, fungen cada vez más como puentes culturales entre mundos muy diferentes, y en el proceso deben proveer un balance entre demandas sociales y culturales a menudo en conflicto.[94]

Participación cívica y social

El estudio de la antropóloga Laura Velasco Ortiz sobre las organizaciones indígenas en Baja California abre la sección de capítulos sobre organizaciones migrantes indígenas. Aunque esta colección se centra principalmente en los migrantes en Estados Unidos, no se pueden comprender los procesos sociales que producen la migración indígena y la organización migrante sin tomar en cuenta lo que acontece en el espacio de Baja California. Esta región fronteriza es un centro de destino importante para la migración indígena, así como también una etapa en el proceso migratorio entre el sur de México y los Estados Unidos.[95] Tras años de campañas y debate público, la reproducción de la identidad étnica está cada vez más institucionalizada en Tijuana, incluyendo el papel activo de las organizaciones de los propios migrantes, los medios de comunicación locales, organizaciones de derechos humanos, escuelas y

[93] Comunicación electrónica personal de Rufino Domínguez Santos, 4 de junio de 2003. Los aproximadamente 1,000 miembros en California están afiliados a través de ocho comités de base ubicados en Santa Rosa, Livingston, Madera, Fresno, Selma, Lamont/Harbin, Santa María y Vista/Oceanside. Los organizadores en Oaxaca calculan que su membresía asciende a más o menos 5,000 familias, principalmente en la Mixteca Baja pero también en la región Chatina, asimismo participan 500 miembros nuevos en los valles centrales, principalmente en los alrededores de la ciudad de Oaxaca. La base urbana de colonos es multiétnica, conformada por aquellos que migraron hacia la ciudad y que tienen pocos parientes en Estados Unidos (Jonathan Fox, entrevistas de campo en seis colonias urbanas de Oaxaca, mayo de 2003).

[94] Sobre las cuestiones que enfrentan las mujeres indígenas de la segunda generación, véase también Stanley (2003c).

[95] Véase también Velasco Ortiz (2002). Sobre el proceso de formación de una identidad étnica y comunitaria entre jornaleros oaxaqueños en San Quintín, Baja California, véanse Garduño, García y Morán (1990), Garduño (1998, por aparecer) y Quinones (2001, capítulo 5).

maestros bilingües, así como de instancias gubernamentales especializadas, como el Instituto Nacional Indigenista. Como parte de su propio enfoque en el fortalecimiento de la identidad nacional a la sombra de los Estados Unidos, las autoridades municipales de Tijuana –quienes no son conocidas por su sensibilidad étnica– celebran el Día del Indio y promueven que se cante el himno nacional en mixteco, por parte de estudiantes bilingües, en el auditorio municipal.[96]

El trabajo de Velasco Ortiz subraya también la importancia simbólica de Baja California para las organizaciones binacionales. Por ejemplo, la asamblea binacional del FIOB en 2001 tuvo lugar en Tijuana, y fue inaugurada con un coro multiétnico de niños de escuela cantando el himno nacional en mixteco, sorprendiendo así a docenas de delegados comunitarios que habían viajado desde Oaxaca, quienes en su mayoría jamás lo habían oído cantar en una lengua indígena. Asimismo, la Red Internacional Indígena Oaxaqueña (RIIO) realizó su asamblea binacional en San Quintín. El estudio de Velasco Ortiz se enfoca en la diversidad y consolidación de organizaciones migrantes indígenas, al comparar la experiencia urbana en Tijuana con la zona agroexportadora de San Quintín, subrayando a la vez el papel de las mujeres. Señala que la migración oaxaqueña misma vincula a California con Baja California, haciendo posible el intercambio transfronterizo de experiencias. A esto hay que agregar que en ambos lados las organizaciones de migrantes enfrentan el reto de integrar a grupos urbanos y rurales. En el proceso, la organización de las mujeres ha promovido una "redefinición o incorporación de nuevos intereses, más asociados con la esfera de lo privado, en los planes y acciones de estas organizaciones, y se ha visto enriquecida con interacciones transfronterizas entre mujeres en organizaciones en ambos lados de la frontera".[97]

Jesús Martínez Saldaña, veterano estudioso de la historia, cultura y sociedad de los migrantes, presenta su análisis sobre la textura de la participación social en organizaciones migrantes indígenas en California. Para ello, utiliza como estudio de caso los comités de base locales del FIOB en el área de Fresno, comparando su participación en materia de acción cultural y cívica. Sitúa esta comparación en un contexto histórico amplio, al evocar a personajes centrales de la historia del cambio social en México que fueron también migrantes de origen indígena, como Benito Juárez y Ricardo Flores Magón. Martínez Saldaña destaca las múltiples identidades de los migrantes –con la capacidad de ser vistos simultáneamente como trabajadores pobres de escasa presencia en un contexto a la vez que ocupan posiciones de liderazgo en otros espacios–.

[96] Véase Lestage (1998, 1999, 2002). Véanse también Clark-Alfaro (1991) y Young (1994).
[97] Comunicación personal de Laura Velasco Ortiz, 28 de julio de 2003.

¿Quién hubiese pensado, al ver a Benito Juárez enrollando tabaco en una fábrica de cigarros en Nueva Orleáns mientras estaba en el exilio, que llegaría a convertirse en una de las figuras políticas más importantes de su país? Asimismo, analiza uno de los espacios públicos más innovadores hasta ahora, en términos del surgimiento de una sociedad civil migrante distintiva. En 1999, los zapatistas y sus aliados en México organizaron un referéndum a nivel nacional con el fin de apoyar el logro del reconocimiento constitucional de los derechos indígenas y de "una verdadera paz a través del diálogo" en Chiapas. Este referéndum también se llevó a cabo en las comunidades mexicanas a lo largo de Estados Unidos. El FIOB organizó centros de votación tanto en Oaxaca como en California.[98]

Los sociólogos Gaspar Rivera-Salgado y Luis Escala Rabadán cambian el nivel de análisis, al desplazar el centro de atención sobre la formación de organizaciones de formas locales de participación a instancias más amplias de representación, como lo son las federaciones de migrantes basadas en el estado de origen.[99] Su estudio compara las similitudes y diferencias entre las federaciones de migrantes de Zacatecas, Jalisco y Oaxaca. Al centrarse en diferentes organizaciones –con una "adscripción territorial"– en el área de Los Ángeles, pueden mantener como "constante" el papel de otros factores que pudiesen explicar sus dinámicas organizativas, tales como el de la presencia del gobierno mexicano a través de las oficinas locales del consulado (en el contexto mexicano, el consulado de Los Ángeles es uno de los puestos diplomáticos más importantes y activos). En cada caso, las federaciones basadas en el estado de origen adoptan la estructura y apariencia de las asociaciones cívicas de México, puesto que surgen principalmente como contrapartes para interactuar con los gobiernos estatales respectivos. Al mismo tiempo, la federación oaxaqueña se organiza de manera particular, al combinar la estructura de las asociaciones de pueblo (como las de los zacatecanos y jaliscienses) con la de las asociaciones regionales y panétnicas características de Oaxaca.

Lynn Stephen, una antropóloga con una extensa experiencia de campo en comunidades oaxaqueñas en México y en Estados Unidos, compara la historia y las dinámicas de dos vías diferentes de acción colectiva mixteca en Oregon.

[98] El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) envió más de 5,000 delegados a todo México con el propósito de obtener apoyo para el referéndum, y en Oaxaca 26 zapatistas trabajaron con el FIOB para cubrir 13 municipios en la región de la Mixteca. El FIOB organizó cuatro centros de votación en California, en las ciudades de Fresno, Watsonville/Santa Cruz, Los Ángeles y Vista. La participación más alta la obtuvo la brigada de Fresno, al registrarse 1,627 votos. Véase Rivera Salgado (1999).

[99] Para una mayor discusión sobre federaciones estatales y asociaciones de pueblo, véanse, entre otros, Bada (2001, 2003), Espinosa (1999), Goldring (2002) y Smith (2003). En contraste, para el análisis de expresiones menos formales de las comunidades transnacionales mexicanas, véanse Fitzgerald (2000) y Fletcher (1999).

Una forma de participación consiste en la defensa de sus derechos como trabajadores y migrantes a través de la principal organización campesina de Oregon, Pineros y Campesinos Unidos del Noroeste (PCUN), fundada en 1985.[100] La otra forma de organización es compartir una comunidad de origen y una identidad étnica, como en el caso de San Agustín Atenango, que cuenta con 10 asociaciones de pueblo en todo Estados Unidos. Stephen detecta que muchos jornaleros mixtecos participan en ambos grupos para el logro de sus objetivos de clase y etnolocales a través de diferentes prácticas de organización.

Procesos sociales y económicos

La antropóloga médica Bonnie Bade contribuye al logro de una comprensión intercultural con su estudio etnográfico sobre los retos en materia de salud que enfrentan los migrantes mixtecos en California. Estos desafíos incluyen los riesgos en el ámbito de la salud y la dificultad para acceder a servicios de salud que sean específicos para su posición de clase, étnica y legal en la sociedad estadounidense. Su investigación nos ayuda a comprender las dramáticas diferencias en marcos de referencia elementales sobre la salud, incluyendo creencias y prácticas específicamente étnicas con respecto a la salud y la enfermedad.[101] También examina las formas en las que los migrantes mixtecos enfrentan esta situación, enfatizando una serie de estrategias alternativas para el cuidado de la salud que han desarrollado, en el contexto de un acceso difícil y limitado a los servicios de salud generales. Estas estrategias incluyen el uso de la "cultura médica mixteca" para curar enfermedades ordinarias y etnoespecíficas, en cuyo tratamiento se utilizan plantas medicinales, baños de vapor o "temascales", masajes y ceremonias curativas. Estas prácticas etnoespecíficas reafirman su identidad étnica y sentido de pertenencia a una comunidad particular. Bade sostiene que estas prácticas complementan pero no sustituyen la necesidad de cuidados médicos generales.

El estudio del urbanista Felipe López y el economista David Runsten proporciona elementos muy relevantes sobre las importantes diferencias en los patrones migratorios, tanto entre grupos étnicos como al interior de los mismos. De manera específica, documentan las notables diferencias en los patrones de la migración de comunidades mixtecas y zapotecas de los valles centrales de Oaxaca. Esto les permite detectar que los mixtecos oaxaqueños migran de ma-

[100] Véase su página en Internet, www.pcun.org, y Stephen (2001, 2003). Sobre la historia de la migración mixteca en Oregon, véase De León (1995).

[101] Nótese que los migrantes mexicanos no indígenas de origen rural también reportan "enfermedades etnoespecíficas", como lo son "nervios", "empacho", "susto" y "mal de ojo". Véase Mines *et al*. (2001). Sobre cuestiones de la salud migrante mixteca, véanse también Grieshop (1997) y McGuire (2001). Sobre la salud de los trabajadores agrícolas en general en California, véase Villarejo *et al*. (2000).

nera consistente hacia las áreas rurales de California (así como a Oregon y Washington) para trabajar en la agricultura, mientras que los zapotecos tienden a desplazarse hacia las grandes ciudades, como en el caso de Los Ángeles, y trabajan principalmente en los servicios. A esto hay que agregar que la migración mixteca se originó en un proceso por etapas, a través del noroeste de México, mientras que la migración zapoteca, además de su larga tradición de dirigirse hacia la ciudad de México, ha tendido a desplazarse directamente a California. López y Runsten exploran diversas hipótesis que pudiesen explicar estas diferencias.

Los investigadores Javier Huízar e Isidro Cerda presentan una novedosa serie de datos sobre los lugares de asentamiento de los migrantes indígenas en California. Se basan en la información del censo de 2000 de los Estados Unidos para documentar la presencia de una nueva categoría, los "indios hispanoamericanos", es decir, aquellos que se identificaron como hispanos o latinos en términos de etnicidad y como indios en materia de raza.[102] La categoría yuxtapuesta resultante refiere, ante todo, a migrantes indígenas de América Latina, sobre todo de México pero también a mayas de Guatemala, en especial en el área de Los Ángeles.[103] Las cifras absolutas muestran que esta población que se define a sí misma alcanza por lo menos los 400,000 individuos en los Estados Unidos, de los cuales 150,000 están en California. Otros estados receptores importantes son Texas, Nueva York y Florida, aunque la investigación preliminar sugiere que la magnitud del subregistro de los migrantes indígenas puede variar por estado, dependiendo de las diferencias en los esfuerzos de cobertura realizados durante los años noventa. Debido a la persistencia del subregistro, los datos absolutos del censo deben ser interpretados con suma cautela. Al mismo tiempo, los datos relativos son muy sugerentes, puesto que permiten vislumbrar un patrón muy revelador de distribución geográfica, al menos en California. Los hallazgos sintetizados visualmente por estos mapas confirman los datos presentados por López y Runsten, al mostrar las principales concentraciones de población en las regiones agroindustriales de los valles centrales y del sur de California, así como una fuerte presencia en el área metropolitana de Los Ángeles.

[102] Sobre raza, etnicidad y latinos en el censo de los Estados Unidos, véanse, entre otros, Rodríguez (2000) y Yanow (2003). La investigación más reciente sobre las respuestas de los latinos a las preguntas en el censo de 2000 sobre raza y etnicidad muestra que, basada en la gran cantidad de personas que elige "otra" cuando se le pregunta por su raza, la categoría étnica de "latino" es, entonces, considerada como una categoría racial de hecho. Véanse al respecto Navarro (2003), Tafoya (2003) y Crece y Ramírez (2003).

[103] Hay una extensa literatura sobre los migrantes mayas guatemaltecos en los Estados Unidos. Véanse Burns (1993), Castañeda, Manz y Davenport (2002), Fink (2003), Hagan (1994), Loucky y Moors (2000), Popkin (1999), Rodríguez (2000) y Rodríguez y Jonas (por aparecer).

El estudio del investigador independiente Ed Kissam y la abogada Ilene Jacobs describe con inusual detalle y precisión la naturaleza y los mecanismos del subregistro del censo de los Estados Unidos, examinando para ello el caso de exclusión de los migrantes indígenas rurales. Tras el muy criticado subregistro de 1990, los funcionarios del gobierno en California trabajaron con organizaciones comunitarias para desarrollar estrategias de cobertura más efectivas. Se logró cierto avance al respecto, en la medida en que se redujeron algunos de los patrones de exclusión más lamentables (aunque probablemente persistan en otros estados). A su vez, los estudios etnográficos de comunidades realizados por Jacobs y Kissam, al compararlos con los datos oficiales del censo, proporcionan clara evidencia sobre la persistencia del subregistro en California –aunque mediante mecanismos más sutiles. Solamente a través de mayor investigación, adaptada a entornos urbanos, podremos saber si patrones similares de subregistro son un problema serio que afecta, asimismo, a las poblaciones urbanas de migrantes indígenas.

La diversidad étnica y geográfica entre migrantes indígenas

El estudio de la periodista Garance Burke proporciona diversas pistas sobre los retos que enfrentan los indígenas mexicanos que se han sumado recientemente al flujo migratorio. Históricamente, los mayas yucatecos y chiapanecos limitaban sus viajes en busca de trabajo a la parte sureste de México, como en el caso de la migración chiapaneca hacia las plantaciones agroexportadoras de la costa, o bien hacia trabajos asalariados cuando se desarrolló la industria petrolera en Tabasco.[104] Puede ser que no se trate de una coincidencia el que aquellos habitantes que se sumaron al alzamiento de la rebelión zapatista fuesen aquellos que vivían en una de las regiones de México con menos posibilidades de migrar hacia las ciudades y hacia Estados Unidos. No obstante, muchas de las comunidades de las tierras bajas de Chiapas que se alzaron en armas a favor de esta causa y que han formado desde entonces gobiernos locales autónomos son también comunidades migrantes –habitantes que provenían de pueblos saturados en las zonas altas, tan sólo una o dos generaciones atrás. El estudio de Burke documenta las experiencias de aquellos mayas que llegaron hasta el área de la bahía de San Francisco en Califor-

[104] El primer seguimiento documentado de la migración chiapaneca hacia los Estados Unidos se basa en comunidades cercanas a San Cristóbal e identifica sus inicios a finales de los años ochenta. Véase Rus y Guzmán López (1996). Sobre la naciente industria de viajes desde Chiapas hacia la frontera norte, véase Ross (2002). Véase Balkan (2001) para un inusual estudio sobre los factores determinantes de la no migración en dos comunidades de Chiapas.

nia.[105] Como otros migrantes, forman sus propias redes informales de apoyo. Y como otros migrantes indígenas, enfrentan discriminación al interior de la propia comunidad migrante, lo que refuerza su propia solidaridad social.

El antropólogo Warren Anderson se enfoca en Cobden, Illinois, un pueblo en el medio oeste rural que se ha convertido en una comunidad satélite clásica del pueblo de Cherán, en la región purépecha de Michoacán.[106] Aunque los migrantes purépechas han estado migrando a los Estados Unidos por un tiempo similar al de los oaxaqueños, hasta ahora han recibido menor atención en materia de investigación.[107] El estudio etnográfico de Anderson proporciona una detallada imagen de la creciente oleada migratoria hacia las comunidades rurales de Estados Unidos que no tenían una historia como receptoras de migrantes hasta hace poco tiempo. A pesar de que no contaba con una tradición de actitudes culturales y raciales progresistas, la comunidad de Cobden "ha tolerado y se ha adaptado".[108] La perspectiva de Anderson subraya la interacción entre la acción individual y el contexto social binacional, centrándose en cómo los migrantes también "han tolerado y se han adaptado".

El sociólogo y promotor comunitario Paul Johnston analiza un caso importante de solidaridad multisectorial con una comunidad triqui en el sur del condado de Monterey, que había sido objeto de una redada por el entonces existente Servicio de Inmigración y Naturalización (INS, por sus siglas en inglés).[109] Los triquis provienen de la zona oeste de Oaxaca, y aunque tienen una larga tradición migratoria hacia el interior de México, están dirigiéndose cada vez más a Estados Unidos.[110] La capacidad de organizaciones

[105] Véase Adelson (2002) sobre uno de los primeros migrantes mayas yucatecos en San Francisco. Najar (2003) señala que los mayas de Quintana Roo adquieren experiencia laboral en la industria del turismo, lo que les proporciona la suficiente preparación para encontrar trabajos similares como migrantes en los Estados Unidos.

[106] Véase también el detallado reportaje periodístico de Rubén Martínez (2001) sobre el proceso migratorio de Cherán.

[107] Sobre los purépechas en los Estados Unidos, véanse también Anderson (1997), Ayala y Mines (2002) y Krissman (2002). Para mayor información sobre política y etnicidad en la región purépecha, véanse Vásquez León (1992) y Zárate Hernández (2000).

[108] Es probable que la llegada de migrantes a comunidades que no presentaban una polarización social previa como la de un sistema de castas (como ocurre en muchos casos en las zonas rurales de California) permite una adaptación creativa. Por ejemplo, es común para los granjeros de Cobden conocer todos los nombres de sus trabajadores mexicanos, que pueden llegar a ser hasta 100 (Warren Anderson, comentario en la conferencia en UCSC, 11 de octubre de 2002). El reportaje periodístico de Martínez (2001) sobre los migrantes de Cherán en una pequeña empacadora de carne en Wisconsin detecta una flexibilidad local similar.

[109] La comunidad triqui en Greenfield, que actualmente cuenta con 500 miembros, es en parte un punto intermedio en el trayecto hacia otros destinos en los Estados Unidos, incluyendo Oregon y Nueva York (entrevista, investigadora visitante María Dolores París Pombo, consejera de Las Mujeres del Sur, una cooperativa de artesanas en Greenfield, 2 de junio de 2003, Santa Cruz). Véase también París Pombo (2003a, 2003b).

[110] En contraste con la mayoría de los migrantes mexicanos, un número importante de triquis abandona sus hogares como resultado de los altos niveles de violencia política en la región. Para mayores

comunitarias para generarles el apoyo necesario fue en cierto sentido inusual, debido a que los triquis tienden a aislarse socialmente en los Estados Unidos en comparación con otros grupos migrantes oaxaqueños, lo cual puede explicarse por su limitado manejo del idioma español. Algunos comparan su situación actual con la que prevalecía entre los mixtecos hace dos décadas. Ciclos previos de empadronamiento y fortalecimiento político entre los latinos en el pequeño pueblo de Greenfield hicieron posible esta campaña, y el INS se mostró notablemente vulnerable a la crítica pública en el proceso.[111] Desde entonces, los líderes comunitarios triquis han forjado una alianza continua con la sección local del sindicato de obreros agrícolas (United Farm Workers), utilizando sus instalaciones para asambleas que se realizan en el idioma triqui.[112]

El capítulo de la socióloga Liliana Rivera-Sánchez se enfoca en un patrón de organización social migrante que es muy distinto de los casos que constituyen la experiencia de Oaxacalifornia. Ella documenta los orígenes y dinámicas de la Asociación Tepeyac en la ciudad de Nueva York, una asociación apoyada por la Iglesia católica de comités religiosos de migrantes, principalmente del estado de Puebla. Tepeyac se ha convertido rápidamente en una importante instancia de representación para la creciente comunidad mexicana en la ciudad de Nueva York, a la que ahora se le conoce como "Puebla York".[113] La población mexicana en dicha ciudad se ha triplicado en la década de los noventa, y se estima que alcanza los 300,000 habitantes –la gran mayoría proveniente de Puebla.[114] Muchos son originarios de la región mixteca de dicha entidad, y una minoría de los mismos son de ascendencia

---

detalles, véase París Pombo (2003b: 13). Para una perspectiva general, véase López Bárcenas (2002). La caída en el precio del café ha sido también un factor clave.

[111] Para una visión general sobre el Proyecto Ciudadanía, que encabezó la coalición en defensa de los triquis de Greenfield, véase www.newcitizen.org.

[112] Entrevista con María Dolores París Pombo, 2 de junio de 2003, Santa Cruz. Nótese que en California el término *farmworkers* suele ser traducido como campesinos, y sin duda muchos lo son cuando están en sus comunidades de origen en Mexico. Pero cuando están trabajando en California son más precisamente obreros agrícolas (en donde el término "jornalero" se refiere cada vez más a obreros urbanos temporales –literalmente, *day laborers*–).

[113] Tepeyac se ha enfocado consistentemente en la presentación de las demandas por derechos de los inmigrantes ante los medios de comunicación. Nótese, por ejemplo, su carrera anual desde México hasta Nueva York en honor de la Virgen de Guadalupe (Najar, 2002). Véase al respecto www.tepeyac.org, y también Gálvez (2003). La otra organización activista importante de migrantes mexicanos en la ciudad de Nueva York es Casa México/Asociación de Trabajadores Mexicano-Americanos, la cual "encabezó la campaña organizativa que culminó con un acuerdo inédito entre los expendedores coreanos de frutas y verduras y los trabajadores mexicanos (se estima que 40,000 de ellos trabajan en este tipo de negocios en la región de Nueva York)". David Brooks, *La Jornada*, comunicación personal electrónica, 4 de junio de 2003.

[114] Kamber (2201a) cita a Robert Smith al respecto. Véanse también Binford y D'Aubeterre (2000), Kamber (2001b, 2001c), López Ángel (2000a, 2000b, 2003a, 2003b), Najar (2002) y Smith (1995, 1996). Véase también el reciente documental "La Sexta Sección" sobre una asociación de migrantes de Puebla establecidos

indígena mixteca.[115] Algunas veces se refieren a la ciudad de Nueva York como "Ñuu York", en donde la primera palabra significa "tierra" en mixteco. A diferencia de lo que sucede en California, estos migrantes no se organizan o se identifican públicamente a partir de sus raíces indígenas, sino que más bien se organizan en sus asociaciones de pueblo o a partir de sus identidades religiosas, mediante los "Comités Guadalupanos". Muchos de los migrantes poblanos que se organizan en asociaciones de pueblo en Nueva York o en California tienden a triangular la relación con sus pueblos a través de asociaciones de migrantes establecidas en la ciudad de México, las cuales suelen orientar el trabajo de los clubes más recientemente formados en Tijuana o Nueva York.[116]

Las antropóloga Ella Schmidt y la economista María de los Ángeles Crummett agregan una nueva dimensión a nuestra comprensión sobre la diversidad étnica y geográfica de los mexicanos en Estados Unidos, al enfocarse en la creciente comunidad de migrantes hñahñús de Ixmiquilpan, Hidalgo, que trabajan en la costa del golfo de la Florida. Hidalgo es uno de los estados con menores ingresos en México y ha experimentado recientemente uno de los niveles más altos en el incremento de la migración en el país. El proceso comenzó a aumentar a mediados de los años noventa y condujo a los migrantes a destinos como Las Vegas, Atlanta y Carolina del Norte. Los migrantes hidalguenses representan actualmente el 15 por ciento de la población de Clearwater, donde han revitalizado el área del centro y son dueños de más de 50 negocios. Este capítulo explora cómo la tradición histórica y cultural de los hñahñús en México ha influido en sus formas contemporáneas de organización cívica, tanto en Hidalgo como en Florida, cristalizada en la asociación entre el Consejo Supremo Hñahñú y el Consejo Mexicano en Tampa Bay.

---

en el norte de Nueva York (www.sixthsection.com). Para otro ejemplo de este tipo de organizaciones, véase el caso de los 200 migrantes de la comunidad de Axutla, "en el corazón de la Mixteca poblana", quienes recolectaron 80,000 dólares para la construcción de un puente, obra que habían estado solicitando al gobierno por más de cuatro décadas, al que actualmente se le conoce como "Puente Mixteco". La mayoría de los 2,800 habitantes de esta comunidad vive actualmente en Nueva Jersey (Juárez Galindo, 2002).

[115] Este uso dual del término "mixteco", para referirse tanto a la región como al grupo étnico, conduce a una cierta ambigüedad en las discusiones sobre la identidad étnica de los migrantes poblanos en el área de Nueva York. Nótese también el papel de Casa Puebla, un centro comunitario auspiciado por el gobierno estatal de Puebla, cuya meta es la creación de "una sola identidad regional, la de poblanos, entre una fracturada comunidad compuesta de personas provenientes de grupos étnicos muy diferentes que habitan en los diferentes municipios del estado de Puebla" (Sevy Fua, 2000: 13).

[116] Comunicación personal electrónica de antropólogo Gustavo López Ángel, 19 de noviembre de 2002. Por ejemplo, "la Asociación Micaltepecana, basada en el Barrio de Santiago de Iztapalapa en la ciudad de México, es la responsable de organizar la asociación de paisanos que viven en Nueva York y en California". Agrega que las siguientes comunidades indígenas en la Mixteca poblana tienen asociaciones de pueblo en Nueva York o California: San Baltasar Atlimeyaya (valle de Atlixco), Rosario Micaltepec, Santa Ana Tepejillo, Xayacatlán de Bravo, Piaxtla, Chinantla, Tehuitzingo y Petlalcingo. Véase también López Ángel (2000a, 2000b, 2003a, 2003b).

Dimensiones binacionales de la migración en las comunidades de origen

El estudio de los antropólogos Michael Kearney y Federico Besserer se enfoca en la interacción entre la migración y las instituciones claves de la gobernanza local en Oaxaca, el municipio y las agencias (que son las comunidades autogobernadas al interior de los municipios). Estos gobiernos locales son de mucho menor proporción y más autónomos políticamente que la mayoría de los del resto del México rural. Más de 400 de los 570 municipios de Oaxaca, incluyendo a miles de pequeños pueblos, son gobernados por asambleas comunitarias más que por autoridades electas convencionalmente mediante partidos políticos. Estas instituciones locales de participación se organizan con base en compromisos de servicio (sin pago y rotativos), que son un requisito para obtener membresía comunitaria. Los altos niveles de emigración hacen difícil cubrir dichos puestos, lo que representa una amenaza para estas instituciones locales. Besserer y Kearney han conducido un equipo de investigación de campo por un largo periodo, basado en la Universidad Autónoma Metropolitana (campus Iztapalapa) de la ciudad de México, que se encuentra analizando las diversas respuestas de las comunidades a este desafío. En el proceso, han logrado desarrollar diversas propuestas en materia de políticas que pueden ayudar a las instituciones de gobernanza local para que se adapten a las realidades de la creciente migración.

El líder cívico zapoteco Sergio Robles Camacho reflexiona sobre su experiencia como migrante retornado y los retos que la migración plantea a las tradiciones de gobernanza comunitaria y participación cívica. Las comunidades de donde es originario, en la sierra norte de Oaxaca, tienen una larga tradición migratoria en la búsqueda de desarrollo personal y de educación –lo que él llama la "tradición juarista". Las primeras asociaciones de pueblo surgieron a finales de los años cincuenta, en la ciudad de México y en Oaxaca. La emigración se vuelve masiva durante los setenta, "frente a la aguda y creciente pérdida de autosuficiencia alimentaria", y se crean las primeras asociaciones de pueblo en Los Ángeles. Hoy, la asociación comunitaria de Zoogocho, el pueblo de Robles, reporta la existencia de más de 400 miembros, incluyendo a aquéllos de la segunda generación.[117] Las estructuras de gobierno comunitario en las comunidades de origen se han adaptado a la nueva realidad y ahora eligen a migrantes para ocupar puestos municipales de dirección, lo cual se debe en mayor medida a la escasez de candi-

[117] Véase García (2003d). Además, tras 20 años de esfuerzos, las asociaciones del pueblo de Zoogocho en Los Ángeles y las ciudades de México y Oaxaca concluyeron su proyecto de construcción de la "Casa del Migrante Zoogochense", en las afueras de la ciudad de Oaxaca.

datos que al reconocimiento de los derechos ciudadanos de los migrantes. De hecho, los derechos ciudadanos en las comunidades locales se reservan tradicionalmente para los *residentes* varones adultos. Los migrantes organizados han promovido en las comunidades de la sierra que adopten mayor flexibilidad sobre los términos de la membresía, y se han obtenido respuestas diversas. Algunas comunidades han mantenido una posición estricta, exigiendo que los migrantes retornen para el desempeño de sus obligaciones sin pago, requeridas a todos los ciudadanos locales.[118] Otras comunidades, especialmente aquéllas con una mayor tradición migratoria, han reelaborado sus definiciones de membresía en un intento por reconciliar las necesidades tanto de liderazgo local como de los propios migrantes.[119] La trayectoria misma de Robles refleja, incluso, el compromiso de aquellos migrantes que han permanecido fuera por largos periodos de proporcionar distintas formas de servicio comunitario a lo largo de décadas, quienes eventualmente retornan y, como el propio Robles, hacen uso de su amplia experiencia profesional para convertirse en líderes tanto en su municipio como en toda la región.

A pesar de la extendida impresión de que las mujeres indígenas son siempre excluidas de la participación en las formas de autogobierno en el México rural, en Oaxaca el panorama es bastante diverso. Aunque las mujeres están migrando cada vez más, los hombres siguen representando la gran proporción de los que emigran, lo que deja a muchas comunidades pobladas con una mayoría de mujeres.[120] Este dramático cambio demográfico no constituye en sí mismo una transformación en el balance del poder local en materia de género. Los cambios sociales y culturales, promovidos en

[118] Para un vívido estudio de caso de una comunidad en el norte de Oaxaca que intenta desalentar la emigración mediante el establecimiento de estrictos requisitos mínimos de reincorporación, véase Mutersbaugh (2002). Él documenta el concepto de "muerte cívica" –la expulsión de aquellos que no realizan sus contribuciones económicas y de participación. García Ortega (2002) detecta respuestas similares entre las comunidades nahuas de Guerrero. Véase también Tucker *et al*. (2003) para una comparación entre los diferentes esfuerzos de varias comunidades locales de Oaxaca para negociar los niveles de compromiso con sus migrantes.

[119] Por ejemplo, la comunidad zapoteca de San Juan Tabaá, en el norte del estado, que dedicó cuatro años en poner por escrito sus procesos de gobierno comunitarios, detalla la distinción entre "comuneros ausentes" (activos en cooperación) y "ausentes definitivos". Su estructura de gobierno oficialmente incluye su participación en "organizaciones de paisanos" en Oaxaca, en la ciudad de México y en Los Ángeles como una forma de membresía comunitaria, aunque el mantenimiento de plena ciudadanía aún requiere del pago anual de impuestos, y ocasionalmente de la prestación de servicios. En contraste, los "ausentes definitivos" ("paisanos que están totalmente olvidados de su comunidad de origen") corren el riesgo de perder sus propiedades y deben pagar 34 días del salario mínimo local con el fin de poder visitar su comunidad. Véase el "Estatuto comunitario de San Juan Tabaá, Villa Alta", publicado en *Hora Cero,* suplemento especial, 20 de junio de 2001.

[120] Sobre la creciente tendencia de las mujeres indígenas a migrar también, véase Poy Solana (2003). Para datos sobre la migración rural de mujeres, incluyendo a mujeres indígenas, véase INEGI (2002).

algunas comunidades como parte de estrategias deliberadas de fortalecimiento, son también fundamentales para incrementar la participación directa y la representación de las mujeres tanto en el sistema civil como en el de cargos. El estudio de la antropóloga María Cristina Velásquez, basado en una extensa investigación de campo en el estado de Oaxaca, muestra que las prácticas existentes van desde la completa exclusión hasta "voz con voto", "voz sin voto" y el derecho a ser elegidas para puestos comunitarios de liderazgo.[121] Al mismo tiempo, Velásquez detecta que algunas formas de participación de las mujeres en la esfera pública local tienen implicaciones contradictorias, como en el caso frecuente de su participación indirecta, en sustitución del marido ausente, que constituye una especie de ciudadanía de segunda clase, así como el aumento en las obligaciones. Desde una perspectiva de largo plazo, las comunidades indígenas de Oaxaca están en el proceso de una transición desigual que es aún poco entendida. La gran variedad de patrones sobre el limitado acceso de las mujeres a la esfera pública local es muy diferente de la completa exclusión que prevalecía hasta hace dos décadas, pero está todavía lejos de ser un sistema en el que las mujeres tengan plenos derechos de ciudadanía en la gobernanza comunitaria local.

El capítulo de Centolia Maldonado, la principal organizadora de mujeres del FIOB en la Mixteca, y la antropóloga Patricia Artía Rodríguez le brinda continuidad a la perspectiva de Velázquez al ofrecer la visión de una participante en el activismo de las mujeres en una región de alta emigración. En este caso, la presencia de una organización social regional ha motivado a las mujeres de la zona a crear sus propias organizaciones sociales y económicas. Como en el caso de la mayoría de las organizaciones populares mixtas, de hombres y mujeres, las mujeres del FIOB participan en las movilizaciones masivas del grupo a favor del cambio político y por demandas para el desarrollo de la comunidad, como los proyectos locales y para lograr acceso a los fondos para el desarrollo comunitario del gobierno, que se supone están destinados para ellos. Sin embargo, también se están organizando para crear sus propias cajas de ahorro, sus proyectos productivos, la comercialización de artesanías, y en algunos casos exi-

[121] De acuerdo con el Catálogo Municipal de Usos y Costumbres de 1997, del Instituto Electoral de Oaxaca, en el 10 por ciento de los 418 municipios gobernados mediante el sistema de usos y costumbres a las mujeres no se les permite votar ni ocupar cargos locales (refiriéndose a los tequios). En el 9 por ciento de los casos, no pueden votar en elecciones locales pero pueden ocupar cargos locales. En el 21 por ciento de los municipios, las mujeres pueden votar pero no pueden ocupar cargos. En el 60 por ciento, las mujeres pueden votar en elecciones locales y pueden ocupar cargos (citado en Velásquez, 2002). Véase también Velásquez (2000, 2001, 2003), así como Dalton (2003), Ibarra Templos (2003) y Educa (2003). Para una perspectiva general sobre la política estatal de Oaxaca con respecto a las formas de gobierno locales indígenas, véanse Fox y Aranda (1996) y Hernández Navarro (1999).

gen sus derechos para participar como ciudadanos plenos en las formas de gobierno comunitarias locales.

Esta colección busca hacer ampliamente accesible la investigación existente sobre migrantes mexicanos indígenas en los Estados Unidos. Es de esperarse que esto promueva más iniciativas de colaboración –entre investigadores con el fin de cubrir muchas de las lagunas existentes, así como entre otros actores sociales y civiles preocupados por la formación de puentes duraderos entre múltiples ámbitos culturales. Esto requerirá repensar la migración mexicana en términos de la diversidad de las diferentes experiencias étnicas, regionales y de género. Dicho reconocimiento tiene implicaciones muy prácticas. Primera, puede ser de utilidad para orientar estrategias potenciales mediante las cuales los migrantes indígenas puedan sostener su propia capacidad de autorrepresentación. Segunda, este reconocimiento de la diversidad es fundamental para ampliar y profundizar coaliciones con otros actores sociales tanto en los Estados Unidos como en México.

Para ilustrar el potencial de las experiencias en materia de formación de coaliciones, considérense dos iniciativas recientes en el ámbito de la política simbólica. Como se señaló, la memoria histórica de Benito Juárez sigue resonando fuertemente en las comunidades migrantes oaxaqueñas. Como resultado, las organizaciones migrantes adoptaron iniciativas que permitieron erigir estatuas en su honor en lugares públicos destacados en marzo de 2003, con motivo del aniversario número 197 de su natalicio.[122] De manera independiente, tanto la FOCOICA de Los Ángeles (en Lynwood, una ciudad de dicho condado) como el FIOB en Fresno lanzaron campañas para formar amplias coaliciones necesarias para construir y levantar las estatuas –coaliciones que involucraron a políticos de ambos países, así como a sectores organizados de la sociedad estadounidense. En el caso de Lynwood, la FOCOICA persuadió primero al gobernador de Oaxaca para que donara la estatua. Posteriormente convencieron al alcalde de la ciudad de Lynwood (un migrante nacido en el estado de Michoacán) para que autorizara la instalación, y también convencieron a un empresario migrante coreano para que donara el lugar en el centro comercial de su propiedad (incluyendo el pago por la construcción del pedestal). La FOCOICA también obtuvo el apoyo del Consejo de Federaciones en Los Ángeles, el cual representa a las federaciones migrantes mexicanas de 14 estados diferentes.[123] En Fresno, el FIOB adoptó una estrategia similar, al obtener el apoyo del gobernador de Oaxaca, de representantes políticos electos y de grupos empresariales y cívi-

[122] Véase al respecto Stanley (2003b, 2003c).
[123] Véase *El Oaxaqueño* (2003a).

cos para inaugurar la estatua de Juárez, a un lado de la estatua en honor de los trabajadores braceros. Como señaló Juan Arámbula, representante electo del cabildo del condado, la estatua estaba ubicada en un lugar particularmente apropiado, "porque se encuentra entre dos símbolos de la justicia, la Corte del estado a un lado, y la Corte federal [en construcción] del otro lado".[124] La frase más famosa de Juárez destinó su legado a los principios de la autodeterminación: "Entre las naciones como entre los individuos, el respeto al derecho ajeno es la paz." Este mensaje proporcionó a ambas estatuas un significado adicional imprevisto pero poderoso en plena guerra de Estados Unidos en Iraq. De hecho, dos semanas antes de la inauguración del monumento en la plaza principal de Fresno, la dirección del FIOB envió un comunicado a los presidentes de Estados Unidos y México titulado "¡No a la guerra unilateral y hegemónica de Estados Unidos!"[125]

Juárez es un símbolo no sólo de unidad panoaxaqueña, sino también de una identidad mexicana plural diversa. El levantamiento de estas estatuas sólo fue posible debido a las coaliciones multisectoriales y transfronterizas que las organizaciones de migrantes oaxaqueños en los Estados Unidos han forjado por más de una década. La incorporación de estas estatuas en los paisajes públicos de Los Ángeles y Fresno también simboliza la llegada de una nueva fase de la migración mexicana, en la que los migrantes indígenas están ocupando un lugar en el México colectivamente imaginado fuera de México. En suma, las iniciativas sociales y cívicas de los migrantes mexicanos indígenas, así como la riqueza de sus prácticas culturales colectivas, abren una vía en sus esfuerzos por construir nuevas vidas en los Estados Unidos, a la vez que siguen siendo quienes son y tienen presente de dónde provienen. Este es el reto que enfrentan.

Bibliografía

ADELSON, Naomi, "Los mayas de San Francisco", *Masiosare* (*La Jornada),* núm. 255, 10 de noviembre de 2002, pp. 6-7.

AGUILAR MEDINA, José Iñigo, "La mixteca oaxaqueña, una zona de emigración", en Margarita Nolasco Armas (ed.), *Aspectos sociales de la migración en México,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Proyectos Especiales de Investigación, 1979.

ALARCÓN, Rafael, "The Development of the Hometown Associations in the United States and the Use of Social Remittances in Mexico", en Rodolfo O. de la Garza y Briant Lindsay Lowell (eds.), *Sending Money Home: Hispanic Re-*

[124] Citado en Martínez (2003).

[125] Comunicado formulado el 13 de marzo de 2003 y emitido en http://www.laneta.apc.org/fiob/guerra.html

mittances and Community Development, Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 2002.

ALTAMIRANO, Teófilo y Lane Ryo Hirabayashi (eds.), *Migrants, Regional Identities and Latin American Cities*, Washington, D.C., Society for Latin American Anthropology and American Anthropological Association, 1997.

ANDERSON, Warren, "Ethnic Identity and Migration among Mexican Wage Laborers in Southern Illinois," tesis doctoral, Southern Illinois University, Carbondale, Departamento de Antropología, 1997.

ANZALDO MENESES, Juan (comp.), "Indígenas en la ciudad de México", *Ce-Acatl*, núm. 101, verano de 1999.

ARANDA, Josefina, "Peasant Farmers in the Global Economy: The State Coalition of Coffee Producers of Oaxaca", en Timothy Wise, Hilda Salazar y Laura Carlsen (eds.), *Confronting Globalization: Economic Integration and Popular Resistance in Mexico*, West Hartford, Kumarian, 2003.

ATILANO FLORES, Juan José, *Entre lo propio y lo ajeno: La identidad étnico-local de los jornaleros mixtecos*, México, D.F., Instituto Nacional Indigenista-United Nations Development Programme, Serie Migración Indígena, 2000.

AUTHERS, John y Sara Silver, "Mid-term Poll May Add to Fox's Woes", *Financial Times*, 1o. de julio de 2003.

AYALA, Marisol y Rick Mines, "Patterns of Community Cross Border Migration from a Purhépecha Town: Dispersion of a People and a Culture", ponencia presentada en "Mexican Indigenous Migrants in the U.S.: Building Bridges between Researchers and Community Leaders", University of California, Santa Cruz, octubre de 2002, www.lals.ucsc.edu/conference/index.html

BACON, David, *The Children of NAFTA: Labor Wars on the U.S.-Mexico Border*, Berkeley, University of California Press, 2004.

BADA, Xóchitl, "Collective Remittances, Culture and National Identity: The Reconstruction of Identities among Michoacano Hometown Associations in the Chicago Area", tesis de maestría en ciencias sociales, University of Chicago, 2001.

——— (2003), "Mexican Hometown Associations", *Citizen Action in the Americas*, núm. 5, marzo de 2003, en www.americaspolicy.org

BAKEWELL, Lize y Byron Hamann, *Mesolore: Exploring Mesoamerican Culture* (CD-ROM), Providence, Brown University-Prolarti, 2001, en www.mesolore.com

BALKAN, Jennifer Lynn, "Why Not Migrate? A Case Study of Two Rural Villages in Chiapas, Mexico", tesis doctoral, University of Texas at Austin, Departamento de Antropología, 2001.

BARRÓN, María Antonieta, "Evaluación del Programa de Atención a Jornaleros Agrícolas, impacto en 2001, comportamiento en 2002 y un análisis compa-

rativo entre 2001 y 2002", México, D.F., Facultad de Economía, UNAM, documento inédito, abril de 2003.

BESSERER, Federico, *Moisés Cruz: historia de un transmigrante*, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1999a.

———, "Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional", en Gail Mummert (ed.), *Fronteras Fragmentadas*, Zamora, El Colegio de Michoacán-CIDEM, 1999b.

———, "Política cuántica: el uso de la radio por comunidades transnacionales", *Nueva Antropología,* 25 (57), 2002.

———, "Contesting Community: Cultural Struggles of a Mixtec Transnational Community", tesis doctoral, Stanford University, Departamento de Antropología, 2003.

———, *Topografías transnacionales: hacia una geografía de las comunidades transnacionales de origen mixteco*, México, D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa-Plaza y Valdés, por aparecer.

BINFORD, Leigh y María Eugenia D'Aubeterre (eds.), *Conflictos migratorios transnacionales y respuestas comunitarias*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, Consejo Estatal de Población, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2000.

BORUCHOFF, Judith A., "Creating Continuity across Borders: Reconfiguring the Spaces of Community, State, and Culture in Guerrero, Mexico and Chicago", tesis doctoral, University of Chicago, Departamento de Antropología, 1999.

——— y Jennifer Johnston, "Reconfiguring the Mexican State from the Inside Out and the Outside In: Impacts of Community Action within and beyond Guerrero", presentado en la reunión anual de la Latin American Studies Association, Dallas, marzo de 2003.

BOWE, John, "Nobodies: Slavery in Agricultural Industries of South Florida", *The New Yorker*, vol. 79, 21 de abril de 2003.

BURNS, Allan F., *Maya in Exile: Guatemalans in Florida*, Filadelfia, Temple University Press, 1993.

CABALLERO, Juan Julián y Manuel Ríos Morales, "Impacto de la migración transnacional entre los *Ñuu Savi* (mixtecos) y los *Bene Xhon* (zapotecos de la sierra norte) de Oaxaca", en Stefano Varese y Sylvia Escárcega (eds.), *La ruta mixteca: el impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*, México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, por aparecer.

CANO, Arturo, "Paisanos en Estados Unidos: cuántos, cómo, dónde: hacia una geografía del otro México", *Masiosare* (*La Jornada*), núm. 235, 23 de junio de 2002.

CASTAÑEDA, Alejandra, "The Politics of Citizenship: Mexican Migrants in the U.S.", tesis doctoral, University of California, Santa Cruz, Departamento de Antropología, 2003.

CASTAÑEDA, Xóchitl, Beatriz Manz y Allison Davenport, "Mexicanization: A Survival Strategy for Guatemalan Mayas in the San Francisco Bay Area", *Migraciones Internacionales*, 1(3), julio-diciembre de 2002, pp. 103-123.

CLARK-ALFARO, Víctor, "Los mixtecos en la frontera (Tijuana), sus mujeres y el turismo", *Cuadernos de Ciencias Sociales*, 4(10), Tijuana, México, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de Baja California, 1991.

COCKBURN, Andrew, "21st Century Slaves", *National Geographic*, 204(3), septiembre de 2003, pp. 2-28.

CONAPO, *Índices de intensidad migratoria, Mexico-Estados Unidos*, México, Consejo Nacional de Población, 2002, www.conapo.gob.mx

———, "Población indígena en la migración temporal a Estados Unidos", *Migración internacional,* 5, núm. 14, 2001, en www.conapo.gob.mx

COOK, María Lorena, *Organizing Dissent: Unions, the State and the Democratic Teachers' Movement in Mexico*, University Park, Penn State Press, 1996.

CORBETT, Jack, Murad A. Musalem Marhey, Othón Ríos Vásquez y Héctor A. Vásquez Hernández (eds.), *Migración y etnicidad en Oaxaca*, Nashville, Tenn, Vanderbilt University Publications in Anthropology, núm. 43, 1992.

CORNELIUS, Wayne, "Impacts of NAFTA on Mexico-U.S. Migration", en Edward Chambers y Peter H. Smith (eds.), *NAFTA in the New Millenium*, La Jolla, University of California, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies y University of Alberta Press, 2002.

———, Todd Eisenstadt y Jane Hindley (eds.), *Subnational Politics and Democratization in Mexico*, La Jolla, University of California, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, 1999.

CORONA VÁSQUEZ, Rodolfo, "Monto y uso de las remesas en Mexico", en Rodolfo Tuirán (coord.), *Migración México-Estados Unidos. Opciones de política*, Mexico, Consejo Nacional de Población-Segob-SER, 2000.

CRECE, Arthur R. y Roberto R. Ramírez, *Analysis of General Hispanic Responses in Census 2000,* Population Division Working Paper Series, núm. 27, Washington, D.C., Population Division of U.S. Census Bureau, 2003.

CRUZ MANJARREZ GARCÍA, Guadalupe Adriana, "Performance, Ethnicity and Migration: Dance and Music in the Continuation of Ethnic Identity among Immigrant Zapotecs from the Oaxaca Highland Village of Villa Hidalgo, Yalálag to Los Angeles", tesis de maestría Arts in Dance, University of California, Los Ángeles, 2001.

DALTON, Margarita, "Las presidentas municipales en Oaxaca y los usos y costumbres", en Dalia Barrera Bassols y Alejandra Massolo (eds.), *El municipio. Un reto para la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres*, México, Instituto Nacional de las Mujeres-UNDP-GIMTRAP, 2003.

DAVIS, Alex, "Unusual Woodburn Office Helps Indigenous Mexicans", *Associated Press Newswires*, 28 de octubre de 2002.

DE LA GARZA, Rodolfo O. y Briant Lindsay Lowell (eds.), *Sending Money Home: Hispanic Remittances and Community Development*, Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 2002.

DE LEÓN, Lourdes, "The Mixtecs' Annual 3,000-Mile Journey", en Erasmo Gamboa y Carolyn M. Buan (eds.), *Nosotros: The Hispanic People of Oregon*, Portland, Oregon Council for the Humanities, 1995.

———, "«Sí» Means «Yes:» Lenguaje y poder en el juicio a un mixteco en EUA", en Gabriela Vargas Cetina, *Mirando… hacia afuera?: experiencias de investigación*, México, CIESAS, 1999.

DENNIS, Philip, *Intervillage Conflict in Oaxaca*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1987.

DÍAZ DE JESÚS, Marcelino, Guillermo Álvarez Nicanor, Pedro de Jesús Alejandro, Hipólito Morales Ramírez, Gilberto Remegio Román, Sabino Estrada Guadalupe y Gerardo Pineda Gerónimo (eds.), *Alto Balsas: pueblos nahuas en lucha por la autonomía, desarrollo y defensa de nuestra cultura y territorio*, México, D.F., Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas, Guerrero-Consejo Guerrerense "500 Años de Resistencia Indígena", 1996.

DIRECCIÓN DE ATENCIÓN A LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL DISTRITO FEDERAL, "Situación de pueblos indígenas originarios y poblaciones indígenas radicada en el Distrito Federal: elementos para un diagnóstico", junio de 2001, en www.equidad.df.gob.mx/cuerpo/indigenas/diag/htm

DIRECCIÓN GENERAL DE POBLACIÓN DE OAXACA, *Marginación municipal-Oaxaca 2000*, Oaxaca, Digepo, 2002.

DOMÍNGUEZ SANTOS, Rufino, "Migración y organización de los indígenas oaxaqueños", en Stefano Varese y Sylvia Escárcega (eds.), *La ruta mixteca: el impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*, México, UNAM, por aparecer.

DOSSIER COURRIER INTERNATIONAL, "Les Indiens aux portes du pouvoir. 44 Millions d'Indiens en Amerique Latine", *Courrier International*, núm. 668, 21 de agosto de 2003.

DURAND, Jorge, "Nuevas regiones migratorias", en René M. Zenteno (ed.), *Población, desarrollo y globalización: V Reunión de Investigación Sociodemográfica en México*, México, D.F., Sociedad Mexicana de Demografía (Somede), Colef, 1998.

———— y Douglas Massey, *Clandestinos: migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, México, Miguel Ángel Porrúa-Universidad Autónoma de Zacatecas, 2003.

De la Garza, Rodolfo O. y Myriam Hazan, *Looking Backward, Moving Forward: Mexican Organizations in the U.S. as Agents of Incorporation and Dissociation*, Claremont, California, Tomás Rivera Policy Institute, 2003, en www.trpi.org

Educa, *El camino a la equidad: un estudio de género en municipios indígenas de Oaxaca*, Oaxaca, Servicios para una Educación Alternativa (Educa), 2003.

El Oaxaqueño, "Oaxaqueños reivindican principios juaristas", 29 de marzo de 2003a, p. 3.

————, "La Guelaguetza de oro en su cúspide", 9 de agosto de 2003b, p. 20.

————, "Guelaguetza en San Marcos", 9 de agosto de 2003c, p. 17.

Escárcega, Sylvia y Stefano Varese, "Introducción retrospectiva a la migración transnacional mixteca", en Stefano Varese y Sylvia Escárcega (eds.), *La ruta mixteca: el impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*, México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, por aparecer.

Espinosa, Víctor, *The Federation of Michoacán Clubs in Illinois*, The Chicago-Michoacán Project Report, Heartland Alliance, septiembre de 1999.

Fink, Leon, *The Maya of Morganton: Work and Community in the Nuevo New South*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003.

fiob, "Comunicado: Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, Coordinación Estatal Baja California, Asamblea Estatal", 2 de marzo de 2003.

Fitzgerald, David, *Negotiating Extra-Territorial Citizenship: Mexican Migration and the Transnational Politics of Community*, University of California, San Diego, Center for Comparative Immigration Studies, Monograph 2, 2000.

————, "Beyond «Transnationalism»: Mexican Hometown Politics at an American Labor Union", *Ethnic and Racial Studies*, por aparecer.

Fletcher, Peri, "*La casa de mis sueños", Dreams of Home in a Transnational Migrant Community*, Boulder, Westview Press, 1999.

————, y Jane Margold, "Transnational Communities", *Rural Mexico Research Review*, vol. 1, 2003, en http://www.reap.ucdavis.edu/rural_review.html.

Flores, William V., "Citizens vs. Citizenry: Undocumented Workers and Latino Cultural Citizenship", en William V. Flores y Rina Benmayor (eds.), *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space, and Rights*, Boston, Beacon Press, 1997.

———— y Rina Benmayor, "Constructing Cultural Citizenship", en *ibidem*, 1997.

———— (eds.), *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space, and Rights*, Boston, Beacon Press, 1997.

Fox, Jonathan, *The Politics of Food in Mexico*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.

———, "The Politics of Mexico's New Peasant Economy", en María Lorena Cook, Kevin J. Middlebrook y Juan Molinar (eds.), *The Politics of Economic Restructuring: State-Society Relations and Regime Change in Mexico*, La Jolla, University of California, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, 1994.

———, "How Does Civil Society Thicken? The Political Construction of Social Capital in Rural Mexico", *World Development*, 24(6), junio de 1996, pp. 1089-1104.

———, "Evaluación de las coaliciones binacionales de la sociedad civil a partir de la experiencia México-Estados Unidos", *Revista Mexicana de Sociología*, 63(3), julio-septiembre de 2001a.

———, "Vertically Integrated Policy Monitoring: A Tool for Civil Society Policy Advocacy", *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly,* 30(3), septiembre de 2001b.

———, "Lessons from Mexico-U.S. Civil Society Coalitions", en David Brooks y Jonathan Fox (eds.), *Cross-Border Dialogues: U.S.-Mexico Social Movement Networking*, La Jolla, University of California, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, 2002.

——— y Josefina Aranda, *Decentralization and Rural Development in Mexico: Community Participation in Oaxaca's Municipal Funds Program*, La Jolla, University of California, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, Contemporary Monograph Series, 1996.

GÁLVEZ, Alyshia, "«I too was an immigrant»: The transformation of affinities and identity through time in a Mexican migrant devotional organization in the South Bronx", ponencia presentada en el panel "Religion, Politics and Citizenship: Affinities, Divisions and Transformations among Mexican Migrants in Non-Traditional U.S. Destinations", de la American Anthropological Association, noviembre de 2003.

GARCÍA, Martín Alejandro, "Guelaguetza en Los Ángeles", *El Oaxaqueño*, 26 de abril de 2003a.

———, "La pelota mixteca: una tradición milenaria", *El Oaxaqueño*, 24 de mayo de 2003b.

———, "Rescate de un juego milenario: pelota mixteca de forro", *El Oaxaqueño*, 9 agosto de 2003c.

———, "Instituyen Día del Migrante Zoogochense", *El Oaxaqueño,* 23 de agosto de 2003d, p. 10..

GARCÍA LEYVA, Jaime, "Por los caminos del sur indígena", *Ojarasca*, suplemento del periódico *La Jornada*, núm. 79, noviembre de 2003.

GARCÍA BARRIOS, Raúl y Luis García Barrios, "Subsistencia maicera y dependencia monetaria en el agro semiproletarizado: Una comunidad rural mixteca", en Cynthia Hewitt de Alcántara (ed.), *Reestructuración económica y subsis-*

tencia rural: El maíz y la crisis de los ochenta, México, El Colegio de Mexico-Centro Tepoztlán-UNRISD, 1992.

————, "The Remnants of Community: Migration, Corn Supply and Social Transformation in the Mixteca Alta of Oaxaca", en Cynthia Hewitt de Alcántara (ed.), *Economic Restructuring and Rural Subsistence in Mexico: Corn and the Crisis of the 1980s*, La Jolla, University of California, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies-United Nations Research Institute for Social Development, 1994.

GARCÍA ORTEGA, Martha, "El Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas contra la construcción de la presa hidroeléctrica San Juan Tetelcingo, Guerrero (1990-1992)", tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2000.

————, "Nómadas, viajeros y migrantes: La comunidad sin límites de la región nahua del Alto Balsas, Guerrero", tesis de maestría, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002.

————, "Desarrollo indígena, migración y autonomía", ponencia presentada en el Primer Coloquio Internacional sobre Migración y Desarrollo, "Transnacionalismo y Nuevas Perspectivas de Integración", Universidad Autónoma de Zacatecas, 23-25 de octubre de 2003, www.migracionydesarrollo.org

GARCÍA ZAMORA, Rodolfo, "Los proyectos productivos de los migrantes en México hoy", presentado en el Segundo Coloquio sobre Migración Internacional México-California, University of California, Berkeley, marzo de 2002a.

———— (ed.), *Seminario internacional sobre la transferencia y uso de las remesas: Proyectos productivos y de ahorro*, México, CEPAL-Universidad Autónoma de Zacatecas-Sin Fronteras, 2002b.

————, *Migración, remesas y desarrollo local*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, Doctorado en Estudios del Desarrollo, 2003.

GARDUÑO, Everardo, "Applying Anthropology among Migrant Indians in San Quintin, Mexico", *Practicing Anthropology*, 20(4), otoño de 1998, pp. 34-38.

————, "San Quintín, Baja California, en la ruta indígena", en Stefano Varese y Sylvia Escárcega (eds.), *La ruta mixteca: el impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*, México, UNAM, por aparecer.

————, Efraín García y Patricia Morán, *Mixtecos en Baja California: el caso de San Quintín*, México, Universidad Autónoma de Baja California-Museo Regional Universitario, Serie Museo, 1990.

GIJÓN CRUZ, Alicia Sylvia y Rafael G. Reyes Morales, "Impactos de la migración en el desarrollo de las comunidades indígenas de Oaxaca", presentado en la reunión de la Latin American Studies Association, Dallas, marzo de 2003.

GIL MARTÍNEZ DE ESCOBAR, Rocío, "Estrategias de desarrollo transnacional de una comunidad indígena oaxaqueña: Santa María Tindú", presentado en el Primer Coloquio Internacional sobre Migración y Desarrollo: Transnacionalismo y Nuevas Perspectivas de Integración", Universidad Autónoma de Zacatecas, 23-25 de octubre de 2003, en www.migracionydesarrollo.org

GLEDHILL, John, *Neoliberalism, Transnationalization and Rural Poverty: A Case Study of Michoacán, México*, Boulder, Westview Press, 1995.

GOBIERNO DEL DISTRITO FEDERAL, *Memoria de los encuentros sobre presencia indígena en la ciudad de México*, México, GDF, Dirección General de Equidad y Desarrollo, 2000.

GOLDRING, Luin, "From Market Membership to Transnational Citizenship? The Changing Politicization of Transnational Social Spaces", *L'Ordinaire Latino-Americaine*, núms. 173-174, julio-diciembre de 1998a.

———, "The Power of Status in Transnational Social Fields", en Michael Peter Smith y Luis Eduardo Guarnizo (eds.), *Transnationalism from Below*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1998b.

———, "The Gender and Geography of Citizenship in U.S.-Mexico Transnational Spaces", *Identities*, 7(4), 2001, pp. 501-537.

———, "The Mexican State and Transmigrant Organizations: Negotiating the Boundaries of Membership and Participation", *Latin American Research Review,* 37(3), 2002.

———, "Rethinking Remittances: Social and Political Dimensions of Individual and Collective Remittances", *CERLAC Working Paper*, 2003a, en www.yorku.ca/cerlac/ABSTRACTS.htm#Goldring

———, "Gender, Status and the State in Transnational Spaces: The Gendering of Political Participation and Mexican Hometown Associations", en Pierrette Hondagneu-Sotelo (ed.), *Gender and U.S. Immigration: Contemporary Trends,* Berkeley, University of California Press, 2003b.

GOOD, Catherine, "«Making the Struggle, One Big One»: Nahuatl Resistance to the San Juan Dam, Mexico", presentado en Agrarian Studies Colloquium, Yale University, 30 de octubre de 1992.

GRIESHOP, James I., "Transnational and Transformational: Mixtec Immigration and Health Beliefs", *Human Organization*, 56(4), 1997, pp. 400-407.

GRIMES, Kimberly, *Crossing Borders: Changing Social Identities in Southern Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1998.

GUIDI, Marta, *Estigma y prestigio: la tradición de migrar en San Juan Mixtepec (Oaxaca/México),* Mundus Reihe Ethnologie, Band 55, Bonn, Holos Verlag, 1992.

HAGAN, Jacqueline María, *Deciding to be Legal: A Maya Community in Houston,* Filadelfia, Temple University Press, 1994.

HERNÁNDEZ DÍAZ, Jorge, *Reclamos de la identidad: la formación de las organizaciones indígenas en Oaxaca*, México, D.F., Miguel Ángel Porrúa-Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2001.

HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis, "Reaffirming Ethnic Identity and Reconstituting Politics in Oaxaca", en Wayne Cornelius, Todd Eisenstadt y Jane Hindley (eds.), *Subnational Politics and Democratization in Mexico*, La Jolla, Center for U.S.-Mexican Studies, 1999.

——— y Ramón Vera Herrera (eds.), *Acuerdos de San Andrés*, México, D.F., Ediciones Era, 1998.

HINDLEY, Jane, "Indigenous Mobilization, Development and Democratization in Guerrero: The Nahua People vs. the Tetelcingo Dam", en Wayne Cornelius, Todd A. Eisenstadt y Jane Hindley (eds.), *Subnational Politics and Democratization in Mexico*, La Jolla, University of California, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, 1999.

HIRABAYASHI, Lane Ryo, *Cultural Capital: Mountain Zapotec Migrant Associations in Mexico City*, Tucson, University of Arizona, Press, 1993.

HULSHOF, Marije, *Zapotec Moves, Networks and Remittances of U.S.-Bound Migrants from Oaxaca, Mexico*, Ámsterdam, Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap, Nederlandse Geografische Studies 128, 1991.

IBARRA TEMPLOS, Yuribi Mayek, "Espacios alternativos de poder: la participación de las mujeres en una comunidad transnacional", México, D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Departamento de Antropología Social, tesis de licenciatura, 2003.

INEGI, *Las mujeres en el México rural,* Aguascalientes, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa) y Procuraduría Agraria (PA), 2002.

JOHNSTON, Paul, "The Emergence of Transnational Citizenship among Mexican Immigrants in California", en T. Alexander Aleinikoff y Douglas Klusmeyer (eds.), *Citizenship Today: Global Perspectives and Practices*, Washington, D.C., Carnegie Endowment for International Peace, 2001.

JUÁREZ GALINDO, Ignacio, "Inauguran el Puente Mixteco en Axutla; fue construido con dinero de los migrantes", *La Jornada de Oriente,* 9 de enero de 2002.

KAMBER, Michael, "A Link in the Chain", *Village Voice*, 11 de abril de 2001a.

———, "Deadly Game", *Village Voice*, 18 de abril de 2001b.

———, "Toil and Temptation", *Village Voice*, 24 de abril de 2001c.

KEARNEY, Michael, "Integration of the Mixteca and the Western U.S.-Mexican Border Region via Migratory Wage Labor", en Ina Rosenthal Urey (ed.), *Regional Impacts of U.S.-Mexican Relations*, Center for U.S.-Mexican Stu-

dies. Monograph Series núm. 16, University of California, San Diego, 1986, pp. 71-102.

———, "Mixtec Political Consciousness: From Passive to Active Resistance", en Daniel Nugent (ed.), *Rural Revolt in Mexico and U.S. Intervention*, Center for U.S.-Mexican Studies, Monograph Series, University of California, San Diego, 1988.

———, "Desde el indigenismo a los derechos humanos: etnicidad y política más allá de la Mixteca", *Nueva Antropología*, 14: 46: 49-67, 1994.

———, "The Effects of Transnational Culture, Economy, and Migration on Mixtec Identity in Oaxacalifornia", en Michael Peter Smith y Joe R. Feagin (eds.), *The Bubbling Cauldron: Race, Ethnicity, and the Urban Crisis*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995a.

———, "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism", *Annual Review of Anthropology*, 24: 547-65, 1995b.

———, "Indigenous Ethnicity and Mobilization in Latin America", *Latin American Perspectives,* 23: 5-16, 1996.

———, "Transnational Oaxacan Indigenous Identity: The Case of Mixtecs and Zapotecs", *Identities,* 7: 2: 173-195, 2000.

———, "Struggle and Difference: The Jiujitsu of Transnational Indigenous Resistance and Domination", en D. Holland y J. Lave (eds.), *History in Person: Enduring Struggles and Identities in Practice*, Santa Fe, Nuevo México, School of American and Research Press, 2001.

———, "Transnational Migration from Oaxaca: The Agrarian Question and the Politics of Indigenous Peoples", *Oesterreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 13: 4, 2002.

——— y Carole Nagengast, "Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California", Working Group on Farm Labor and Rural Poverty, Davis, California Institute for Rural Studies, 1989.

KISSAM, Edward, "Transformation of Civic and Political Life in Rural California Communities", presentado en "Changing Face of Rural California", Asilomar, California, mayo de 2003a.

———, "Trends in the Ethnic Composition of the California Farm Labor Force", memorándum para el Agricultural Worker Health Initiative Policy Advisory Group, documento inédito, 1o. de julio de 2003b.

KLAVER, Jeanine, *From the Land of the Sun to the City of Los Angeles: The Migration Process of Zapotec Indians from Oaxaca, Mexico to Los Angeles, California,* Utrecht, Ámsterdam, Dutch Geographical Society, Netherlands Geographical Studies, 228, 1997.

KRISSMAN, Fred, "Californian Agribusiness and Mexican Farm Workers, 1942-1992", tesis doctoral, Santa Bárbara, University of California, 1996.

_____, "Apples and Oranges? Recruiting Indigenous Mexicans to Divide Farm Labor Markets in the Western U.S.", presentado en "Mexican Indigenous Migrants in the U.S.: Building Bridges between Researchers and Community Leaders", University of California, Santa Cruz, octubre de 2002, disponible en http://www.lals.ucsc.edu/conference/index.html

LARTIGUE, François y André Quesnel (eds.), *Las dinámicas de la población indígena: cuestiones y debates actuales en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Institut de Recherche pour le Developement-Miguel Ángel Porrúa, 2003.

LEIKEN, Robert, *The Melting Border: México and Mexican Communities in the United States*, Washington, D.C., Center for Equal Opportunity.

LESTAGE, Françoise, "Apuntes sobre los mecanismos de reconstrucción de la identidad entre los migrantes. Los mixtecos de las Californias", en Valentina Napolitano y Xóchitl Leyva (eds.), *Encuentros antropológicos: Power, Identity and Mobility in Mexican Society*, Londres, Institute of Latin America Studies, University of London, 1998.

_____, "Diseñando nuevas identidades. Las uniones matrimoniales entre los migrantes mixtecos en Tijuana, B.C.", en Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999.

_____, "La emergencia de «neocomunidades» étnicas en Tijuana", en María Eugenia Anguiano Téllez y Miguel J. Hernández Madrid (eds.), *Migración internacional e identidades cambiantes*, Zamora, El Colegio de Michoacán-Colegio de la Frontera Norte, 2002.

LÓPEZ, Felipe, Luis Escala Rabadán y Raúl Hinojosa-Ojeda, "Migrant Associations, Remittances and Regional Development between Los Angeles and Oaxaca, Mexico", University of California, Los Ángeles, North American Integration and Development Center, 2001, http://www.naid.sppsr.ucla.edu/pubs&news

LÓPEZ, Francisco H., "The Re-invention and Re-adaptation of *Mayordomía*: The Case of Tlacolula, Oaxaca and Los Angeles, California", University of California, Santa Cruz, Latin American and Latino Studies, tesis de licenciatura, 1999.

LÓPEZ ÁNGEL, Gustavo, "Mixteca internacional: la fuerza de la ausencia", *Ojarasca (La Jornada)*, julio de 2000a.

_____, "Mixtecos: lengua, migración y procesos organizativos", en Leigh Binford y María Eugenia D'Aubeterre (eds.), *Conflictos migratorios transnacionales y respuestas comunitarias*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, Consejo Estatal de Población, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2000b.

_____, "Organizaciones de migrantes en la mixteca poblana: membresía transnacional o exclusión de la ciudadanía multicultural", manuscrito inédito, 2003a.

———, "Membresía e identidad en procesos migratorios translocales: la experiencia de la Asociación Micaltepecana", presentado en el primer coloquio internacional "Migración y Desarrollo: Transnacionalismo y Nuevas Perspectivas de Integración", Zacatecas, octubre de 2003b, en www.migracionydesarrollo.org.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, *Muertes sin fin: crónica de represión en la región mixteca oaxaqueña*, México, Ce-Atl, Serie Derechos Indígenas, 2, 2002.

LÓPEZ ESPINOSA, Mario, "Remesas de mexicanos en el exterior y su vinculación con el desarrollo económico, social y cultural de sus comunidades de origen", *Estudios sobre migraciones internacionales,* 59, Ginebra, Organización Internacional del Trabajo, Programa de Migración Internacional, 2002.

LÓPEZ MERCADO, Alejandro, "La defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en México. Los casos del FIOB, la UCIHJ y la Comunidad de Santa Ana Zirosto", *Cuadernos Agrarios*, 16, nueva época, 1998, pp. 174-198.

LÓPEZ MONJARDÍN, Adriana, "Organization and Struggle among Agricultural Workers in Mexico", en Kevin Middlebrook (ed.), *Unions, Workers and the State in Mexico*, La Jolla, University of California, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, 1991.

LOUCKY, James y Marilyn M. Moors (eds.), *The Maya Diaspora. Guatemalan Roots: New American Lives*, Filadelfia, Temple University Press, 2000.

LOZANO-ASCENCIO, Fernando, *Bringing It Back Home: Remittances to Mexico from Migrant Workers in the United States*, La Jolla, University of California, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, 1993.

———, "Discurso oficial, remesas y desarrollo en Mexico", *Migración y Desarrollo*, núm. 1, octubre de 2003.

———, Bryan Roberts y Frank Bean, "The Interconnections of Internal and International Migration: The Case of the United States and Mexico", en Ludger Pries (ed.), *Migration and Transnational Social Spaces*, Aldershot, Ashgate, 1999.

MACEDA, Oralia, Rosa López, Fidelina Espinosa, Martha Moreno, Julia Hernández, Concepción Pacheco, May Lee, Lee Lor, Sally Yang, Pai Yang y Vilaysouk Vee Inthaly, *Immigrant Women: A Road to the Future/Mujeres inmigrantes: camino al futuro*, Fresno, Pan-Valley Institute-American Friends Service Committee, 2003.

MAGAGNINI, Stephen, "Radio Gives Mixtecs their Own Voice. «La Hora Mixteca» Reaches out across California", *Sacramento Bee*, 20 de octubre de 2002.

MARTÍNEZ SALDAÑA, Jesús y Raúl Ross, "Suffrage for Mexicans Residing Abroad", en David Brooks y Jonathan Fox (eds.), *Cross-Border Dialogues: U.S.-Mexico Social Movement Networking*, La Jolla, University of California, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, 2002.

McGuire, Sharon Ann, "Crossing Myriad Borders: A Dimensional Analysis of the Migration and Health Experiences of Indigenous Oaxacan Women", tesis doctoral, School of Nursing and Health Science, University of San Diego, 2001.

Martínez, Rubén, *Crossing Over*, Nueva York, Henry Holt, 2001.

Martínez, Nayamín, "El Benemérito de las Américas habita en el corazón de Fresno", *El Tequio*, marzo-abril de 2003, en www.laneta.apc.org/fiob/teqmarz03/indicemarz03.html.

Mejía Flores, Susana, "Mujer indígena y violencia", *México Indígena*, 2(5), septiembre de 2003, pp. 41-47.

Mines, Richard, Nancy Mullenax y Lisettte Saca, "The Binational Farmworker Health Survey: An In-depth Study of Agricultural Worker Health in Mexico and the United States", Davis, California Institute of Rural Studies and The California Endowment, junio de 2001.

Moctezuma Longoria, Miguel, "Redes sociales, comunidades filiales, familias y clubes migrantes", tesis doctoral en ciencias sociales, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 1999.

———, "The Migrant Club El Remolino: A Binational Community Experience", en Timothy Wise, Hilda Salazar y Laura Carlsen (eds.), *Confronting Globalization: Economic Integration and Popular Resistance in Mexico*, West Hartford, Connecticut, Kumarian, 2003a.

———, "Territorialidad de los clubes de zacatecanos en Estados Unidos", *Migración y Desarrollo*, núm. 1, octubre de 2003b.

Molina Ramírez, Tania, "El sueño de frenar la migración", *Masiosare (La Jornada),* núm. 307, 9 de noviembre de 2003.

Molinari Soriano, Sara, "La migración indígena en México", en Margarita Nolasco Armas (ed.), *Aspectos sociales de la migración en México,* México, D.F., Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Proyectos Especiales de Investigación, 1979.

Montes, Olga, "Cultura, etnicidad y migración: los zapotecos en Los Ángeles", *Cuadernos Agrarios*, núm. 19-20, 2000, pp. 49-67.

Mountz, Alison y Richard Wright, "Daily Life in the Transnational Migrant Community of San Agustin, Oaxaca and Poughkeepsie, New York", *Diáspora*, 5(3), 1996.

Mutersbaugh, Ted, "Migration, Common Property and Communal Labor: Cultural Politics and Agency in a Mexican Village", *Political Geography*, 21 de junio de 2002.

Mydans, Seth, "Strawberry Fields Bear a New Immigrant Crop", *New York Times*, 22 de mayo de 1989.

Nadal, Alejandro, "The Environmental and Social Impacts of Economic Liberalization on Corn Production in Mexico", Oxford, Oxfam, Great Britain and World Wide Fund for Nature, 2000.

NAGENGAST, Carole, Rodolfo Stavenhagen y Michael Kearney, *Human Rights and Indigenous Workers: The Mixtecs in Mexico and the United States*, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, University of California, San Diego, 1992.

——— y Michael Kearney, "Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness and Political Activism", *Latin American Research Review*, 25(2), 1990.

NAJAR, Alberto, "La carrera México-Nueva York de los migrantes: en busca del milagro", *Masiosare (La Jornada*), núm. 255, 10 de noviembre de 2002.

———, "Después del *freeway* maya, todo es Cuautitlán", *Masiosare (La Jornada),* núm. 294, 11 de agosto de 2003.

NAVARRO, Mireya, "Going Beyond Black and White, Hispanics in Census Pick «Other»", *New York Times*, 9 de noviembre de 2003.

OLIVERA, Mireya, "Festeja CRLA proyecto mixteco", *El Oaxaqueño*, 15 de noviembre de 2003, p. 23.

ORELLANA, Carlos, "Mixtec Migrants in Mexico City: A Case Study of Urbanization", *Human Organization*, 32(3), otoño de 1973.

OROZCO, Graciela, Esther González y Roger Díaz de Cossío, *Las organizaciones mexicano-americanas, hispanas y mexicanas en Estados Unidos*, México, D.F., Instituto Nacional de Migración, Centro de Estudios Migratorios y Fundación Solidaridad Mexicano-Americana, segunda edición aumentada, 2003.

OXFAM, *Mugged: Poverty in Your Coffee Cup*, Boston, 2002, Oxfam America, en www.maketradefair.com

———, "Dumping Without Borders: How U.S. Agricultural Policies and Destroying the Livelihoods of Mexican Corn Farmers", *Oxfam Briefing Paper*, 50, Oxfam-International, agosto de 2003, en http://www.maketradefair.com/assets/english/corn_dumping.pdf.

PALLARES, Amalia, *From Peasant Struggles to Indian Resistance: The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century*, Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2002.

PARÍS POMBO, María Dolores, "Género y etnicidad entre los migrantes triquis del valle de Salinas, California", ponencia presentada en el Seminario Permanente sobre Migración Internacional, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, julio de 2003a.

———, "Derechos humanos de los y las migrantes triquis en California", ponencia presentada en el Seminario Permanente sobre Migración Internacional, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, julio de 2003b.

PAYNE, Brian, "Taking Back the Reins of Identity Formation: The Evolution of a Grassroots Organization in a South Florida Migrant Farm Working Community", tesis de maestría, University of Florida, 2000.

POOLE, Deborah, "Mestizaje, Distinction and the Political Language of Culture in Oaxaca", ponencia presentada en la conferencia "Mestizaje in the Andes and Central America", University of Iowa Conference, octubre de 2002.

———, "An Image of «Our Indian»: Type Photographs and Racial Sentiments in Oaxaca, 1920-1940", *Hispanic American Historical Review*, 84(1)37-82, febrero de 2004.

POPKIN, Eric, "Guatemalan Mayan Migration to Los Angeles: Constructing Transnational Linkages in the Context of the Settlement Process", *Ethnic and Racial Studies,* 22(2), marzo de 1999.

PORTER, Eduardo, "Once Migrant, Farm Workers Now Settle in California", *Wall St. Journal*, 10 de octubre de 2003, p. 1.

PORTES, Alejandro, Luis E. Guarnizo y Patricia Landolt, "The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field", *Ethnic and Racial Studies*, 22(3), 1999, pp. 217-237.

——— y Patricia M. Fernández-Kelly, "Subversion and Compliance in Transnational Communities: Implications for Social Justice", en Susan Eva Eckstein y Timothy P. Wickham-Crowley (eds.), *Struggles for Social Rights in Latin America*, Nueva York, Routledge, 2003.

POY SOLANA, Laura, "Aplicará el INEA proyecto educativo para los indígenas mexicanos en E.U.", *La Jornada*, 19 de octubre de 2003.

QUINONES, Sam y Alan Mittelstaedt, "A League of Their Own: How a Team of Oaxacan Busboys is Redefining L.A. Basketball", *L.A. Weekly*, 4-10 de febrero de 2000, en http://www.laweekly.com/ink/00/11/features-mittelstaedt.php.

———, *True Tales from Another México*, Albuquerque, Nuevo México, University of New Mexico, 2001.

RAMÍREZ CUEVAS, Jesús, "Cuando los braceros se fueron de huelga en California", *Masiosare (La Jornada)*, núm. 304, p. 11, 19 de octubre de 2003.

RAMÍREZ ROMERO, Silvia Jaquelina, "Identidad política y derechos de los pueblos indígenas: la reconstrucción de la identidad política del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional", tesis de maestría en sociología política, México, D.F., Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2000.

RENDÓN, Iván, "Toca banda oaxaqueña para el Papa", *Reforma*, 8 de julio de 2002.

REYES, Alma, "El papel que juega la radio en las comunidades transnacionales", tesis de licenciatura en antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2002.

RIVERA-SALGADO, Gaspar, "Migration and Political Activism: Mexican Transnational Indigenous Communities in a Comparative Perspective", tesis doctoral, Departamento de Sociología, University of California, Santa Cruz, 1999.

———, "Binational Grassroots Organizations and the Experience of Indigenous Migrants", en David Brooks y Jonathan Fox (eds.), *Cross-Border Dialogues: U.S.-Mexico Social Movement Networking*, La Jolla, University of California, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, 2002.

RODRÍGUEZ, Clara E., *Changing Race: Latinos, the Census, and the History of Ethnicity in the United States*, Nueva York, New York University, 2000.

RODRÍGUEZ, Néstor, "Maya Urban Villagers in Houston: The Formation of a Migrant Community from San Cristóbal Totonicapán", en James Loucky y Marilyn M. Moors (eds.), *The Maya Diaspora: Guatemalan Roots: New American Lives*, Filadelfia, Temple University Press, 2000.

——— y Susanne Jonas, *Guatemalan Migrant Communities in a Changing Trinational Region*, Austin, Texas, University of Texas Press, por aparecer.

ROSS, John, "Confronting Chiapas' Migration Woes", *Crossborder Updater*, 6 de agosto de 2002, en www.americaspolicy.org

ROUSE, Roger, "Making Sense of Settlement: Class Transformation, Cultural Struggle, and Transnationalism among Mexican Migrants in the United States", *Annals of the New York Academy of Sciences,* vol. 645, Nueva York, 1992.

RUBIO, Miguel Ángel *et al*., "Desarrollo, marginalidad y migración", en Carlos Zolla y Miguel Ángel Rubio (eds.), *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Mexico, 1996-1997*, México, D.F., INI-PNUD, 2000.

RUNSTEN, David, "Migration and Rural Development: Further Notes", ponencia presentada en la Latin American Studies Association, Dallas, Texas, marzo de 2003.

——— y Michael Kearney, *A Survey of Oaxacan Village Networks in California Agriculture,* Davis, California, California Institute for Rural Studies, 1994.

RUS, Jan y Salvador Guzmán López (eds.), *Jchi'iltak ta Slumal Kalifornia/Chamulas en California: el testimonio de Santos, Mariano y Juan Gómez López*, San Cristóbal, Chiapas, Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, A.C. (Inaremac), 1996.

SÁNCHEZ G., Martha Judith, "Comunidades sin límites territoriales. Estudio sobre la reproducción de la identidad étnica de migrantes zapotecas asentados en el área metropolitana de la ciudad de México", tesis doctoral en ciencias sociales, El Colegio de México, 1995.

———, "Identidad y migración: oaxaqueños en Napa y Sonoma, California", *Cuadernos Agrarios*, núm. 19-20, 2000.

———, "Migración indígena a centros urbanos: al área metropolitana de la ciudad de México con referencias a las ciudades de Guadalajara y Tijuana", México, D.F., IIS-UNAM, artículo inédito, 2001.

———, "Caracterización sociodemográfica de los mexicanos que trabajan en la agricultura en los condados de Napa y Sonoma, California", México, D.F., IIS-UNAM, artículo inédito.

———, "Comunidades sin límites territoriales: fortalecimiento y redefinición de identidades étnicas y genéricas de la migración de mexicanos hacia Estados Unidos", *Simposio sobre la Emigración Latinoamericana, 2002*, Japan Center for Area Studies, por aparecer.

———, "Migración indígena y nuevas formas de organización política: retos para la literatura existente", *México Indígena*, por aparecer.

SCHLOSSER, Eric, "In the Strawberry Fields", *The Atlantic Monthly*, noviembre de 1995, en http://www.theatlantic.com/issues/95nov/strawber.htm

SERRANO CARRETO, Enrique, Arnulfo Embriz Osorio y Patricia Fernández Ham (eds.), *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas, 2002*, 2003, México, D.F., INI-PNUD, en http://www.ini.gob.mx

SEVY FUA, Rosa María, "Casa Puebla: An Organizational Ethnography", tesis de maestría, University of British Columbia, Departamento de Historia, 2000.

SIMON, Joel, *Endangered Mexico: An Environment on the Edge*, San Francisco, California, Sierra Club Books, 1997.

SMITH, Michael Peter y Luis Guarnizo (eds.), *Transnationalism from Below*, New Brunswick, Nueva Jersey, Transaction Publishers, 1998.

SMITH, Robert C., "Los ausentes siempre presentes: The Imagining, Making and Politics of a Transnational Migrant Community between Ticuani, Puebla, Mexico and New York City", tesis doctoral, Departamento de Ciencias Políticas, Columbia University, 1995.

———, "Mexicans in New York City: Membership and Incorporation of New Immigrant Groups", en Gabriel Haslip Viera y Sherrie Baver (eds.), *Latinos in New York*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1996.

———, "Mexicans: Social, Educational, Economic and Political Problems and Prospects in New York", en Nancy Foner (ed.), *New Immigrants in New York,* Nueva York, Columbia University Press, 2001.

———, "Migrant Membership as an Instituted Process: Transnationalization, the State and the Extra-Territorial Conduct of Mexican Politics", *International Migration Review*, 37(2), verano de 2003.

STANLEY, Eduardo, "Homenaje a Juárez refleja el crecimiento oaxaqueño en California", *El Oaxaqueño*, 29 de marzo de 2003a, p. 12.

———, "Mixtec Revival: Mexican Indigenous Language on the Rise", *Pacific News Service*, 16 de septiembre de 2003b, en http://news.pacificnews.org/news/

———, "A Mixtec's Story: From the Onion Fields to College", *Pacific News Service,* 31 de octubre de 2003c, en http://news.ncmonline.com/news/

STEPHEN, Lynn, "Globalization, the State, and the Creation of Flexible Indigenous Workers: Mixtec Farmworkers, in Oregon", *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, 30(2-3), verano-otoño de 2001, pp. 189-214.

———, "Cultural Citizenship and Labor Rights for Oregon Farmworkers: The Case of Pineros y Campesinos Unidos del Noroeste (PCUN)", *Human Organization*, 62(1), primavera de 2003.

STUART, James y Michael Kearney, "Causes and Effects of Agricultural Labor Migration from the Mixteca of Oaxaca to California", *Working Papers in U.S.-Mexican Studies*, núm. 28, La Jolla, University of California, San Diego, Center for US-Mexican Studies, 1981.

SURO, Robert, Sergio Bendixen, B. Lindsay Lowell y Dulce Benavides, *Billions in Motion: Latino Immigrants, Remittances and Banking*, Los Ángeles, Pew Hispanic Center/Multilateral Investment Facility, Inter-American Development Bank, 2002, en http://www.pewhispanic.org

TAFOYA, Sonya M., "Latinos and Racial Identification in California", *California Counts*, 4(4), mayo de 2003, en www.ppic.org

TUCKER, Catherine M., Eileen Díaz McConnell y Leah Van Wey, "The Role of Local Organization in Migration, Remittances and Community Development in the Sierra Juarez, Oaxaca, Mexico", ponencia presentada en la Latin American Studies Association, Dallas, Texas, marzo de 2003.

URRUTIA, Alonso, "Aumentó la pobreza en una de cada tres poblaciones indígenas", *La Jornada*, 9 de agosto de 2002.

VALDÉS, Luz María, *Los indios en los censos de población*, México, D.F., UNAM, 1995.

VALENCIA ROJAS, Alberto, *La migración indígena a las ciudades*, México, D.F., Instituto Nacional Indigenista-United Nations Development Programme, 2000.

YANOW, Devora, *Constructing "Race" and "Ethnicity" in America: Category-Making in Public Policy and Administration*, Armonk, Nueva York, M.E. Sharpe, 2003.

VARESE, Stefano, "How Many Native People", *Report on the Americas*, 25(3), diciembre de 1991.

———, "Migrantes indígenas mexicanos en los Estados Unidos: nuevos derechos contra viejos abusos", *Cuadernos Agrarios*, núms. 19-20, 2000, pp. 49-67.

——— y Sylvia Escárcega (eds.), *La ruta mixteca: El impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México,* México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, por aparecer.

VÁSQUEZ LEÓN, Luis, *Ser indio otra vez: la purepechización de los tarascos serranos*, México, D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

VELASCO ORTIZ, Laura, *El regreso de la comunidad: Migración indígena y agentes étnicos (los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos)*, México, D.F., El Colegio de México-El Colegio de la Frontera Norte, 2002.

VELÁSQUEZ, María Cristina, *El nombramiento: las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca*, Oaxaca, Instituto Electoral de Oaxaca, 2000.

———, "Frontiers of Municipal Governability in Oaxaca, Mexico: The Legal Recognition of *usos y costumbres* in the Election of Indigenous Authorities", en Willem Assies, Gemma van der Haar y Andre Hoekama (eds.), *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, Ámsterdam, Thela Thesis, 2001.

———, "Discriminación por género y participación en los sistemas normativos de gobierno indígena: Contrastes y paradojas", documento inédito, 2002.

———, "¿Mujeres indígenas gobernando en municipios de Oaxaca?", *México Indígena*, 2(5), septiembre de 2003, pp. 24-29.

VENTURA MORALES, Santiago, "Condena injusta por prejuicio cultural", *El Tequio*, enero de 2000, en http://www.laneta.apc.org/fiob/condena.html

VILLAREJO, Don, David Lighthall, Daniel Williams, Ann Souter, Richard Mines, Bonnie Bade, Steve Samuels y Steven McCurdy, *Suffering in Silence: A Report on the Health of California's Agricultural Workers*, Woodland Hills, California, California Endowment and California Institute of Rural Studies, noviembre de 2000, en http://www.calendow.org/pub/publications/AgrWorkersSurveyver012301.pdf

WILSON, Tamar Diana, "Weak Ties, Strong Ties: Network Principles in Mexican Migration", *Human Organization*, 57(4), 1998.

WRIGHT, Angus, *The Death of Ramón González: The Modern Agricultural Dilemma*, Austin, Texas, University of Texas Press, 1990.

YANES RIZO, Pablo, "Urbanización de los pueblos indígenas y la etnicización de la ciudad", presentado en el seminario permanente "Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad", 9 de julio de 2002, en http://www.equidad.df.gob.mx

YOUNG, Emily, "The Impact of IRCA on Settlement Patterns among Mixtec Migrants in Tijuana, Mexico", *Journal of Borderlands Studies*, 9(2), 1994.

ZABIN, Carol (ed.), "Mixtec Migrant Farm Workers in California Agriculture", Davis, California Institute of Rural Studies, Working Paper núm. 9, enero de 1992a.

——— (ed.), *Migración oaxaqueña a los campos agrícolas de California*, La Jolla, University of California, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, 1992b.

———, "U.S.-Mexico Economic Integration: Labor Relations and the Organization of Work in California and Baja California Agriculture", *Economic Geography,* 73 (3), julio de 1997.

——— y Sallie Hughes, "Economic Integration and Labor Flows: Stage Migration in Farm Labor Markets in Mexico and the United States", *International Migration Review*, 29, núm. 2, verano de 1995.

——— y Luis Escala Rabadán, *Mexican Hometown Associations and Mexican Immigrant Political Empowerment in Los Angeles*, Washington, D.C., The Aspen Institute, Nonprofit Sector Research Fund, Working Paper Series, 1998.

———, Michael Kearney, Anna García, David Runsten y Carole Nagengast, *Mixtec Migrants in California Agriculture: A New Cycle of Poverty*, Davis, California Institute of Rural Studies, 1993.

ZÁRATE HERNÁNDEZ, José Eduardo, "The Reconstruction of the Purhépecha Nation and the Process of Autonomy in Michoacán, México", en Willem Assies, Gemma van der Haar y Andre Hoekema (eds.), *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, Ámsterdam, Thela Thesis, 2000.

Primera parte

Organizadores indígenas transnacionales: lecciones del pasado y retos para el futuro

La experiencia del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional: crisis interna y retos futuros

Rufino Domínguez Santos

En memoria de mi papá,
Primo Domínguez Tapia,
reconocido médico tradicional;
por él soy lo que soy ahora.
1926-2000

Introducción personal

DURANTE mi niñez trabajé en el campo con mi papá, lo mismo cuidando ganado que cargando leña en mi espalda, acarreando agua y moliendo el nixtamal; al mismo tiempo cursé la educación primaria en mi pueblo. En 1979 ingresé a la escuela secundaria en Juxtlahuaca, pero como estaba lejos de la casa, fui internado con los hermanos maristas, una orden de religiosos católicos que ofrecían hospedaje, comida y ayuda para el estudio a muy bajo costo. Durante mi generación éramos 30 jóvenes, mixtecos y triquis. Los religiosos nos enseñaron muchas cosas positivas, tanto del quehacer de la casa como de disciplina y responsabilidad en la vida. Todos los días estudiábamos la Biblia con un sentido social, tratando de entender las injusticias que padecen nuestras comunidades. También participé en varias obras de teatro de concientización, pues, en una palabra, los maristas nos enseñaban la teología de liberación. Por eso lo que soy ahora se lo debo en gran medida a ellos y a mi papá, porque así empecé a organizar a la gente de mi pueblo para luchar por un cambio.

En 1980, el suplente de bienes comunales de mi comunidad, Gregorio Platón Gil, se convirtió en un cacique y empezó a abusar de su autoridad: cobraba grandes cantidades de multas a los migrantes que no vivían en el pueblo, y si se negaban a pagarle eran encarcelados, expulsados del pueblo y amenazados de muerte; mandaba violar a las mujeres y quemar las casas de sus oponentes. Por esto me decidí a organizar a la gente para que pudiéramos cambiar esto. El 30 de octubre de 1983, después de un año de esfuerzo, decidimos tomar de manera pacífica la agencia municipal para obligarlo a renunciar, pero desafortunadamente andaba armado, y junto con otros

seguidores lograron introducirme por la fuerza a mí y a otros dos compañeros al interior de la misma. Allí nos estuvieron torturando durante casi cuatro horas; yo pensé que era el final de mi vida. No esperaba a mi papá, pero él llegó en compañía de casi todo el pueblo –tanto hombres como mujeres– para rescatarnos. Ahí mismo se fijaron los planes para una asamblea general del pueblo para destituir al cacique, lo cual finalmente se logró llevar a cabo en febrero de 1984.

En abril de 1984 llegué al estado de Sinaloa huyendo de amenazas de muerte en mi contra. En ese lugar fundamos la Organización del Pueblo Explotado y Oprimido (OPEO), con la asesoría de Benito García Sánchez, líder de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC). Después llegué al Valle de San Quintín, Baja California –aunque mi intención era cruzar la frontera para llegar a Estados Unidos–, en donde participé en grandes movilizaciones y huelgas al lado de la CIOAC. Llegué finalmente a Madera, California, en noviembre del mismo año, y desde entonces he estado organizando a las comunidades migrantes.

Derechos ciudadanos más allá de la frontera

Oaxaca es uno de los estados donde desde hace muchos años su gente ha emigrado a otras partes de México para buscar una mejor vida, pero la crisis económica de los años ochenta obligó a familias enteras a ir más allá de la frontera norte, a Estados Unidos y particularmente a California, donde empezaron a establecerse un número grande de indígenas oaxaqueños que paulatinamente han traído a sus familiares. Este proceso migratorio es muy fácil de entender si se toma en cuenta la pobreza que se vive en las comunidades indígenas de Oaxaca y las fuertes redes sociales que existen entre los oaxaqueños, así como el apoyo mutuo que nos brindamos unos a otros. La solidaridad y vinculación de los oaxaqueños no se circunscribe a los que nos encontramos en Estados Unido, sino que tiene una dimensión transnacional. Prueba de ello es que en Oaxaca empezaron a nombrarse a los oaxaqueños residentes en los Estados Unidos para que participen en reuniones con sus conciudadanos sobre el tequio y todos los asuntos de desarrollo de la comunidad. De igual forma, empezaron a nombrarse desde las comunidades de origen a personas que vivimos acá para servir a nuestro pueblo en las agencias municipales o de policía. Es decir, se empezó a dar una vida de participación cívica binacional, que rebasa la circunscripción local y nacional de las leyes estatales y que rompe fronteras para cubrir las necesidades de los nuevos tiempos. Y así continuamos hasta estos momentos, con una manera propia de elegir a las autoridades, de gobernar y de organizarnos.

Los problemas de los migrantes y la primera organización binacional

La violación a nuestros derechos humanos, que como migrantes indígenas sufrimos en nuestro propio país y también en Estados Unidos, así como la discriminación, el racismo, la falta de percibir un salario justo, la imposibilidad de comunicarnos en otro idioma que no sean nuestras lenguas indígenas, la falta de información de los derechos que las leyes nos otorgan y de los recursos de asistencia social disponibles, son algunas de las razones por las que después de mediados de los ochenta empezaron a formarse diferentes organizaciones de oaxaqueños en California para responder a estas necesidades básicas. Con el tiempo, uno de los más grandes retos fue cómo unir a estas agrupaciones para que lucharan juntas en una sola organización, para que pudieran tener un impacto mucho más amplio en ayudar a los indígenas migrantes oaxaqueños.

Ante esto y en la víspera del aniversario de los 500 años de la llegada de la cultura europea al continente americano, los principales dirigentes de cinco organizaciones –los zapotecos César Sánchez Liébana y Rodrigo Ruiz, y los mixtecos Filemón López, Juan Lita y un servidor– acordamos reunirnos el 5 de octubre de 1991 en la ciudad de Los Ángeles, California, y allí fundamos la primera organización de coalición llamada Frente Mixteco-Zapoteco Binacional (FM-ZB), la cual tuvo en sus orígenes el objetivo de coordinar con otras organizaciones indígenas las actividades para oponernos a las celebraciones oficiales de los 500 años del "encuentro de dos mundos o llegada de Cristóbal Colón a América".

Ante el éxito de este primer objetivo, hacia finales de 1992 decidimos continuar con otros proyectos; por eso se presentó el proyecto de orientación y educación laboral ante la asociación llamada Asistencia Legal Rural de California (CRLA, por sus siglas en inglés). La idea era que contrataran a los mismos indígenas que hablan el idioma para encabezar este proyecto. Después de varias reuniones de negociación, dicho proyecto empezó a implementarse en septiembre de 1993 en todas las zonas donde hay altas concentraciones de indígenas oaxaqueños en el estado de California. El mismo año regresamos a Oaxaca y a Baja California para organizar a las comunidades de origen con base en la experiencia de los comités de los pueblos. Así surge la primera organización realmente binacional para atender los problemas de los migrantes oaxaqueños en los lugares donde trabajamos y vivimos.

A partir de este punto, el FM-ZB empieza a crecer y extenderse hacia otros pueblos indígenas, como los triquis y los mixes, quienes demandaban el cambio del nombre de la organización. Por esto se convocó una Asamblea General Binacional en septiembre de 1994, en la ciudad de Tijuana, a la que asistieron

100 delegados de Oaxaca, Baja California y California. Se acordó por consenso llamar a la nueva organización Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), porque así no se particularizaba a ninguno de los pueblos indígenas de Oaxaca.

El FIOB ha podido cumplir 11 años de existencia con experiencias buenas y malas, siendo su estructura organizativa binacional la siguiente: la máxima autoridad es la Asamblea General Binacional (AGB), que se celebra cada tres años; allí se elige al Consejo Central Binacional (CCB), conformado por 10 miembros, que están distribuidos en Oaxaca, Baja California y California, los cuales cuentan con un cuerpo de asesores. Luego sigue la Asamblea Estatal, que está integrada por miembros del Consejo Estatal y que se celebra antes de la Asamblea General en cada estado antes mencionado. Después está la Asamblea Regional, que elige al Consejo Regional y Distrital de acuerdo con las carteras del CCB, pero limitado a lo regional de cada estado. Finalmente está la Asamblea de Comunidad o local de base, la cual elige a los comités locales de base. Actualmente tenemos tres oficinas en Oaxaca, dos en Baja California y dos en California, en donde contamos con tecnología moderna de comunicación (correo electrónico, fax, teléfono e Internet) para coordinar nuestras actividades a nivel binacional.

Los proyectos específicos del FIOB a nivel binacional

Durante estos 11 años se han implementado muchos proyectos específicos en los tres estados en los que tenemos presencia, y como es difícil hablar de todos ellos, voy a enfocarme en los más recientes e importantes. Respecto a México, iniciamos el "Proyecto de Educación y Entrenamiento sobre Derechos Humanos, Trabajo Organizativo y Abogacía", que la Fundación MacArthur estará financiando durante los próximos tres años con 180,000 dólares. Asimismo, recibimos el apoyo del Instituto Nacional Indigenista (INI) de México, el cual otorgó más de 260,000 pesos para complementar y consolidar este proyecto. Gracias a todos estos recursos tenemos a 10 personas, hombres y mujeres de la comunidad, trabajando en la implementación de este proyecto. La meta del mismo es crear un medio ambiente que fomente justicia y dignidad para los indígenas migrantes oaxaqueños, desde sus comunidades de origen hasta los lugares donde emigran. Los objetivos particulares son: 1. reforzar el proceso de consolidación e institucionalización del FIOB en Oaxaca y Baja California y 2. apoyar las actividades del FIOB en México en materia de educación y entrenamiento sobre derechos humanos en los niveles nacional e internacional.

En cuanto a Estados Unidos, tenemos el "Proyecto de Salud para los Indígenas Migrantes", que se enfoca en la organización de talleres de capacitación

sobre diferentes temas de salud que más afectan a la comunidad y en la organización de sesiones de exámenes médicos (tales como diagnóstico de diabetes, tuberculosis, VIH, etcétera). Aunque en un inicio nos enfocábamos en el valle central de California, a partir del mes de julio de 2000 se ha extendido a la ciudad de Los Ángeles, en colaboración con la Federación Oaxaqueña de Comunidades y Organizaciones Indígenas en California (FOCOICA). Este proyecto, en el que colaboran cuatro personas, cuenta con el financiamiento de dos importantes fundaciones: la California Endowment y la Wellness Foundation, las cuales aportarán poco más de 479,000 dólares en los próximos dos años.

También es importante el "Proyecto de Participación Cívica", mediante el cual organizamos talleres de capacitación sobre temas como la organización y funcionamiento de las escuelas, el gobierno local, la colaboración con otras organizaciones de base en la comunidad, y la importancia y obstáculos de la participación cívica. La meta es concientizar a los miembros de nuestras comunidades sobre nuestras responsabilidades humanas para llevar acciones en bien de toda la comunidad en lo político, social, cultural y educativo, a fin de que, con base en la acción colectiva, haya un cambio social en bien de la mayoría. Ya se han capacitado a 25 personas en los condados de Fresno y Madera en los pasados ocho meses, y ahora se extendió el proyecto a los condados de Kern y Merced, gracias a que la Fundación James Irvine nos otorgó 160,000 dólares para trabajar en los próximos dos años.

Es importante destacar que los recursos arriba mencionados se han podido recibir a través del Centro Binacional para el Desarrollo Indígena Oaxaqueño, Inc. (CBDIO, Inc.), que es una organización no lucrativa bajo las leyes de Estados Unidos y el estado de California –como organización del tipo 501 (c) (3)–, que fue fundada por el FIOB el 18 de diciembre de 1993, con la finalidad de allegarse recursos para la implementación de proyectos específicos. El CBDIO cuenta con su propia mesa directiva, cuyos miembros son personas de la misma comunidad oaxaqueña elegidos cada tres años, y que son registrados ante el servicio interno de recaudación fiscal (IRS) como representantes y responsables legales ante el gobierno para el manejo de los fondos recibidos.

La problemática interna de la organización

Aunado a todos estos éxitos, también hemos tenido errores que hemos logrado superar. La experiencia de diferentes organizaciones comunitarias a través de la historia evidencia que estas entidades sociales también son vulnerables a problemas de corrupción, prepotencia, autoritarismo y arrogancia. Desafortunadamente, muchas veces los líderes de estas organizaciones se olvidan de que, como dicen los zapatistas, se debe de "mandar obedeciendo"; es decir, que an-

tes de mandar u ordenar, el buen líder tiene que empezar a hablar con su ejemplo y llevar a la práctica lo que predica en el discurso.

Las organizaciones opositoras al gobierno no somos ajenas a tener en nuestro propio seno los problemas que criticamos, y con más frecuencia de lo que quisiéramos caemos en el mismo vicio del sistema de los políticos: la corrupción. Cuando las organizaciones tienen éxito en el aspecto financiero y político, es fácil que los líderes, ante la falta de ingresos económicos para el sostenimiento familiar, caigan en la tentación de autoservirse de los recursos de la organización. No podemos generalizar, porque eso sería bastante pesimista y no estaríamos haciendo justicia a la realidad, ya que reconocemos que hay líderes honestos, pero tampoco debemos estar callados ante estos problemas de corrupción y abuso de autoridad, pues decirlo es el primer paso para darles solución. La rendición de cuentas, la toma de decisiones por consenso, el trabajo en equipo, el delegar responsabilidades, son los principios sagrados del trabajo de las autoridades en las comunidades indígenas, y esto es lo que justamente tiene que practicarse en las organizaciones indígenas. Informar por escrito a la comunidad de las actividades de los dirigentes y de las personas con salarios y presentar un plan de trabajo es parte de la rendición de cuentas a las bases.

La crisis interna del FIOB

El primer coordinador general fue Juan Martínez, quien encabezó a la organización hasta mayo de 1992, cuando por su prepotencia, autoritarismo y la falta de transparencia en el manejo de los recursos económicos fue destituido en una Asamblea General en la ciudad de Los Ángeles, y desde entonces se sujetó a los mandatos mayoritarios. Por ello, tuvimos que elegir a un nuevo coordinador general provisional, título que recayó en Arturo Pimentel Salas hasta diciembre del mismo año, mes en que se celebró el segundo congreso para elegir formalmente al máximo dirigente. Ante la presencia de más de 60 delegados, Pimentel Salas fue ratificado para encabezar a la organización en ambos lados de la frontera. En este mismo evento se trabajó mucho para hacer por escrito los documentos básicos de la organización, que se dividen en tres partes: primero, la declaración de principios; segundo, el programa de acción, y por último los estatutos, en donde justamente se norman las responsabilidades, obligaciones, derechos y deberes de todos sus miembros, desde los comités de base hasta el máximo dirigente. Por ejemplo, es muy claro el artículo 14, que habla sobre las sanciones de quienes violen los principios de la organización y que a la letra dice: “Se harán acreedores de sanciones las organizaciones, comunidades, grupos y compañeros que traicionen los principios y la línea política del FIOB, siembren el divisionismo o la calumnia, actúen indisciplinadamente o

abusen de su autoridad." Este es un punto de mucha importancia en todas las organizaciones para evitar el abuso del poder interno.

Pimentel Salas tenía que haber cumplido tres años en su cargo hasta diciembre de 1996, pero en la Asamblea General Binacional (AGB) de septiembre de 1994, que se llevó a cabo en la ciudad de Tijuana, Baja California, por mandato de la mayoría, nuevamente fue elegido como coordinador general de la nueva organización para los próximos tres años, es decir, para terminar en septiembre de 1997. El plazo se cumplió, y por ello los miembros del Comité Central Binacional empezamos a demandar reuniones para fijar una fecha para la próxima AGB. Fue entonces cuando empezaron los pretextos de que había muchas actividades que desempeñar, que la situación política del estado de Oaxaca no lo permitía y que, además, no teníamos dinero para hacer dicho evento. Entonces, quedó bajo la responsabilidad del coordinador general la tarea de buscar fondos, cosa que nunca se llevó a cabo.

En la elección estatal del 2 de agosto de 1998, a través de una alianza política del FIOB con el Partido de la Revolución Democrática (PRD), se logró derrotar por primera vez a un candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI). En esa fecha, el profesor Juan Romualdo Gutiérrez Cortés fue electo diputado local por el Distrito XXI de Juxtlahuaca-Silacayoapan en la región mixteca, puesto que desempeñó hasta el año 2001. Sin embargo, el entonces coordinador general del FIOB, Arturo Pimentel, se adjudicaba este logro como un éxito personal, sin tomar en cuenta el trabajo realizado por el conjunto de los dirigentes, el esfuerzo del mismo diputado y la voluntad de la ciudadanía que ejerció sus votos masivamente para derrotar al candidato oficial por primera vez en la historia de la región.

El triunfo de Juan Romualdo atrajo a muchos nuevos miembros a la organización y le dio una presencia política más allá del estado a nivel nacional y binacional. Asimismo, por ese tiempo se empezaron a recibir recursos económicos de diferentes fundaciones de Estados Unidos para proyectos en Oaxaca y Baja California. Entre 1998 y 2001 se recibieron aproximadamente 184,700 dólares. La Fundación MacArthur fue la que aportó la cantidad más grande (90,000 dólares), seguida de la Public Welfare Foundation con 25,000 dólares y el National Endowment for Democracy con 22,000 dólares. Esto es lo que nosotros sabemos que ingresó a la organización tan sólo de Estados Unidos, pero también hubo aportaciones del gobierno del estado de Oaxaca, del Instituto Nacional Indigenista (INI) y del propio diputado, así como los ingresos generados por la línea de camionetas suburbanas que llevan y traen gente de la ciudad de Oaxaca a Juxtlahuaca.

Desafortunadamente, no todos los recursos se emplearon correctamente; hubo desvíos de materiales de construcción que fueron invertidos en la cons-

trucción de la casa de Pimentel Salas. Nadie hacía preguntas de cómo sobrevivía Arturo sin percibir ningún sueldo; eran tan sólo unos cuantos de sus colaboradores cercanos los que sabían que había dinero; la gran mayoría de la membresía del FIOB ni siquiera tenía idea de que este personaje era el encargado de implementar proyectos en Oaxaca.

Así llegamos a otra elección local para elegir a diputados locales en el estado en el año 2001. Pimentel Salas logra ser candidato por el Distrito XXI mediante la alianza FIOB-PRD. Entonces, el resto del Consejo Central Binacional, mediante un oficio, lo felicitamos por su éxito político y le pedimos que, acatando los estatutos, dejara la coordinación general para dedicarse a su campaña política. Sin embargo, Pimentel rechazó rotundamente esta propuesta, no acató el mandato de la mayoría de la organización, e insistió en mantenerse como candidato a diputado local y presidente del Centro Binacional para el Desarrollo Indígena Oaxaqueño, A.C. Este último es un proyecto del FIOB para poder recibir recursos económicos en México, y en el que prácticamente todos sus familiares llegaron a ser en uno u otro momento miembros de la mesa directiva, sin el conocimiento de los miembros originales.

Ante esta situación, la mayoría de los miembros del Consejo Central Binacional decidimos darle dos opciones: 1. que se retirara como coordinador general binacional y se dedicara de tiempo completo a su campaña política con todo nuestro apoyo, o 2. desconocerlo públicamente como máximo dirigente del FIOB. Esto último fue lo que ocurrió el día 19 de mayo de 2001. Sin embargo, previo a ello, en el día de la apertura de su campaña como candidato, se nombró una comisión de 12 dirigentes para que hablaran con él por última vez para hacerlo reflexionar. A pesar de estarse escondiendo, dicha comisión fue a verlo hasta su casa (una construcción muy elegante, de dos pisos, con innumerables habitaciones), donde se plantó hasta que los recibió en contra de su voluntad. Hablaron muy brevemente, le pidieron de nueva cuenta que acatara la opinión de la mayoría, ante lo cual simplemente respondió: "Hagan lo que quieran; yo no voy a renunciar como coordinador general porque esto me ayuda a ganar de seguro la campaña. Además, esta organización es mía; me ha costado, me he sacrificado mucho por ella, ¡ustedes no! Vayan y hagan lo que quieran ¡No me importa!".

Con este mensaje, la comisión regresó a informar a más de 500 miembros que estaban listos para marchar con el candidato. Mientras tanto, nosotros nos fuimos a otro lado a hacer nuestra reunión pública para desconocerlo. En el acto público se le informó a toda la gente el motivo del desconocimiento, y todos apoyaron la decisión; además, se comprometieron a visitar a las comunidades en donde el FIOB tiene presencia para informar de lo sucedido a todas las bases que no pudieron asistir al acto. Se hizo un recorrido de 10 días para hacer

esto en más de 20 comunidades; en todas ellas acordamos hacer un acto público de denuncia en la ciudad de Oaxaca, mismo que se realizó el 29 de mayo de 2001. A él acudieron más de 800 personas y una docena de autoridades municipales para dar a conocer la decisión a la opinión pública, y al mismo tiempo para presionar al gobierno sobre las demandas de las comunidades. Allí mismo se me entregó el bastón o vara de mando, y se me entregó la responsabilidad de fungir como coordinador general provisional hasta que se realizara la Asamblea General Binacional. A la vez, se nombró una comisión política provisional para coordinar las actividades en Oaxaca, misma que fue encabezada por 10 compañeros que se han destacado por su trayectoria de liderazgo. Desde entonces hasta estos días, Pimentel ha dirigido sus ataques en contra del FIOB con su estilo caciquil, con el poder económico y político que ha conseguido para intimidar con armas a nuestros miembros, sin recibir ningún castigo por parte de las autoridades. A continuación describo algunos incidentes que tenemos documentados.

El 3 de agosto de 2001, un día después de la exitosa conferencia de prensa convocada por la Comisión Política del FIOB en Oaxaca para denunciar el cacicazgo de Pimentel Salas –la cual estuvo encabezada por el entonces coordinador de Finanzas y Proyectos Especiales del CCB, Gaspar Rivera–, se recibieron llamadas telefónicas con amenazas de muerte en la oficina del diputado Juan Romualdo Gutiérrez Cortés, en contra de la mayoría de la Comisión Política. El 13 de agosto, un grupo manipulado toma en forma violenta las delegaciones del gobierno estatal en Santiago Juxtlahuaca, con el argumento de presionar políticamente al gobierno por las demandas de las comunidades, demostrando así su desesperación de estar perdiendo su protagonismo regional. Al mismo tiempo, toman también la delegación del gobierno de Huajuapan de León, pero lo más irónico es que toman por la fuerza la oficina del FIOB y la llenan de pintas con mensajes negativos. El 26 de abril de 2002 hubo un intento de homicidio y amenazas de muerte en contra de Marcelino Ramírez Pérez, indígena triqui y miembro del FIOB.

Todo esto ha sido denunciado a la opinión pública y ante el gobernador del estado, el licenciado José Murat Casab, por medio de oficios y en audiencias privadas (que tuvieron lugar los días 8 y 26 de mayo de 2002 en la ciudad de Los Ángeles, California). El gobernador se comprometió en las dos ocasiones a ejecutar las órdenes de aprehensión en contra de Pimentel Salas. Sin embargo, hasta la fecha este personaje anda armado en la vía pública, intimidando y amenazando libre e impunemente a todos los miembros y dirigentes del FIOB, sin que el gobierno oaxaqueño haga algo.

Lo lamentable es que, tanto el gobierno del estado de Oaxaca como el federal y sus instituciones, a pesar de las pruebas que hemos presentado del des-

vío de miles de dólares y de pesos que realizó Pimentel Salas, aún lo siguen financiando. En efecto, el INI aprobó el financiamiento de dos proyectos, uno a nombre del autodenominado Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, A.C., encabezado por Pimentel Salas como asesor general, y otro a nombre del Centro Binacional para el Desarrollo Indígena Oaxaqueño, A.C., en donde él es el presidente. Esto lo supimos a través de los diarios nacionales *La Jornada*, *Excelsior* y otros, en donde apareció anunciada esta noticia. Es una lástima ver los nombres repetidos del FIOB, con una pequeña diferencia en las siglas. Porque el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB) recibió en el 2002 una beca de 180,000 pesos para el Proyecto de Procuración de los Derechos Humanos de los Indígenas Migrantes en Baja California. Pero a diferencia de México, en Estados Unidos no ha podido informar a las fundaciones del uso de los recursos que éstas le otorgaron, donde se congelaron todos los fondos y relaciones de las organizaciones dirigidas por Pimentel Salas con dichas fundaciones.

El 13 de mayo del 2002, en una audiencia en la residencia oficial de Los Pinos entre el Consejo Central Binacional del FIOB y Xóchitl Gálvez Ruiz –titular de la Oficina de Representación del Consejo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas–, le entregamos un paquete con todas las pruebas sobre el desvío de recursos económicos y las agresiones cometidas por Pimentel Salas, a lo que sólo comentó que ese era un problema interno de la organización y que ellos nada podían hacer al respecto. En mi opinión, el combatir la corrupción y ejecutar órdenes de aprehensión en contra de los violadores de derechos humanos es una competencia en todos los niveles del gobierno y de la sociedad entera. Si no es así, simplemente no se está combatiendo la corrupción y no hay vigencia de un Estado de derecho. Tal vez el gobierno y sus instituciones puedan pensar así, pero cuando se trata de organizaciones indígenas democráticas es inaceptable cerrar los ojos cuando hay tantas denuncias y pruebas de traiciones y de engaño a las comunidades. No es justo ni aceptable que las organizaciones que luchamos por un cambio social del sistema y por el respeto a los derechos indígenas plenos cobijemos a este tipo de personas en nuestras filas, porque, entonces, de nada sirve el sacrificio si al final de cuentas no queremos reconocer las denuncias serias.

Ante esto, del 13 al 15 de diciembre de 2001 se llevó a cabo la IV Asamblea General Binacional del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), en la ciudad de Tijuana, a la que asistieron más de 100 delegados provenientes de Oaxaca, Baja California y California. Esta asamblea, aparte de elegir a un nuevo Consejo Central Binacional, hizo cambios profundos en los estatutos, descentralizando dicho consejo mediante la creación de coordinaciones estatales que forman parte del mismo. De esta manera se trata de evitar la centralización del poder en una persona y de lograr mayor claridad en la duración de

los máximos dirigentes en sus cargos, la cual no debe exceder los tres años. Otro de los cambios realizados es la mención en los estatutos de las entidades por medio de las cuales se recaudan fondos, es decir, la organización no lucrativa 501(c)(3) en Estados Unidos y la asociación civil en México.

Es importante destacar que la asamblea se pronunció unánimemente por la expulsión definitiva de Pimentel Salas como miembro del FIOB, además de que se le demandó que entregue los bienes materiales de la organización. Cabe mencionar que a Pimentel Salas se le envió una invitación por escrito para que se presentara a dicha asamblea a rendir cuentas, pero obviamente no se presentó.

Debido a la mala experiencia vivida con Pimentel Salas, se resolvió que se registrara a la organización legalmente para defender su nombre, su historia y sus objetivos. De esta forma, el 2 de febrero de 2002 quedó formalmente reconocida ante las secretarías de Relaciones Exteriores y de Hacienda y Crédito Público con el nombre de Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, FIOB, A.C. Este evento nos consolidó como organización no gubernamental, y ahora se practica el consenso en las decisiones, se presenta la información por escrito, se invierten recursos en el desarrollo de liderazgo joven, se delegan responsabilidades y se consulta a las bases.

Retos y desafíos de las organizaciones indígenas

La experiencia aquí descrita no es única, pues diferentes organizaciones sociales han cometido el mismo error de entregar excesiva confianza a sus líderes, y éstos se aprovecharon y perdieron la cabeza. Para poder prevenir esto es necesario considerar lo siguiente:

1. Que las organizaciones tengan en sus normas internas sanciones fuertes en contra de este tipo de personas y que las apliquen cuando sea necesario, sin lástima ni miedo a denunciarlo públicamente.
2. Todos los niveles del gobierno, las organizaciones sociales de toda índole (indígenas, de defensa de los derechos humanos, etcétera) y toda la sociedad en general deben de cerrar las puertas para que no se sigan repitiendo estos errores y para que haya realmente una lucha en contra de la corrupción en todas partes.
3. Que todas las instituciones del gobierno estatal y federal de México revisen cuidadosamente los antecedentes de las organizaciones y de sus dirigentes para que no se apoye más en lo económico y en lo político a estas personas.
4. Hace falta un recurso legal que castigue a dirigentes que desvíen los recursos que le corresponden a las comunidades; esto no debe pasar de ma-

nera impune y desapercibida. Tiene que haber una manera de que estos actos reciban castigos legales y que obligue a los culpables a devolver los bienes y recursos desviados.

5. El enriquecimiento ilícito a costa del sacrificio de las comunidades no tiene espacio en nuestros pueblos indígenas, ya que siempre hemos vivido la manipulación del gobierno y no toleraremos la de nuestros líderes.

6. El financiamiento de las fundaciones y las instituciones de gobierno a las organizaciones no gubernamentales es la espina dorsal del éxito del trabajo de estas últimas. Sin embargo, también representa un problema grave el no saber administrar bien los recursos económicos y con claridad ante las comunidades, lo cual provoca muchos problemas en las organizaciones comunitarias.

7. El reto particular del FIOB ahora es cómo mantenerse trabajando de manera binacional en el desarrollo de sus objetivos generales y específicos, en dos países que son diferentes en las leyes, en sus regímenes políticos, en el lenguaje, la cultura y hasta en los problemas que enfrentan las comunidades. Sin embargo, confiamos que podremos seguirlo haciendo como en los 11 años de vida de la organización.

8. Otro reto es que a pesar de que nuestro presupuesto ha alcanzado el medio millón de dólares en Estados Unidos, las fundaciones no quieren financiar más allá de esta cantidad porque desconfían de la capacidad que tenemos para administrar estos recursos. Sin embargo, confiamos que, luego de realizar una auditoría que nos brinde mayor credibilidad financiera, podremos implementar proyectos a más largo plazo con un presupuesto mucho más grande.

En conclusión

Aunque hay éxitos muy importantes del FIOB, todavía nos hace falta promover un proyecto mucho más ambicioso en ambos lados de la frontera que tome en cuenta la problemática interna que hemos vivido, pues demuestra que no somos ajenos a sufrir la corrupción, el autoritarismo, la prepotencia, la arrogancia, la manipulación, las mentiras y los engaños que criticamos tanto. No obstante, dado que estas cosas no son inherentes a nuestra cultura indígena, sino que son el resultado de la cultura política mestiza, es de vital importancia descolonizar nuestros pensamientos y prácticas tanto en lo individual como en las comunidades, organizaciones y autoridades municipales para dar ejemplo de cómo se aplica la justicia, cómo se debe de gobernar con humildad, honestidad y rendición de cuentas a fin de que haya transparencia en la propia casa. Preguntar, cuestionar y vigilar a los dirigentes es un trabajo diario que corresponde a

todos los miembros de una organización y a sus comunidades. Es indispensable no tener miedo de hacerlo para evitar problemas mayores, y los dirigentes debemos de estar abiertos, preparados para recibir cualquier tipo de cuestionamientos, porque en las organizaciones no debe haber "jefes intocables", sino hermanos indígenas con un objetivo común de lucha, y como tal, todos debemos ser iguales en el trato, reconociendo la capacidad o la autoridad moral de cada quien en el lugar que le corresponde.

Mesa redonda. Organizadores indígenas transnacionales: lecciones del pasado y retos para el futuro

Gustavo Santiago Márquez, Filemón López, Yolanda Cruz, Ulises García, Guillermo Delgado y Alejandrina Ricárdez

Introducción

ESTE CAPÍTULO presenta las reflexiones de los líderes migrantes oaxaqueños en California. La discusión de la mesa redonda se inicia con la participación de Gustavo Santiago, de la Federación Oaxaqueña de Comunidades y Organizaciones Indígenas en California (FOCOICA); Ulises García, de la Unión de Comunidades Serranas de Oaxaca (UCSO); Yolanda Cruz, de Petate Productions, y Filemón López, de la Asociación Cívica Benito Juárez (ACBJ). Posteriormente, el antropólogo y activista andino Guillermo Delgado elabora diversos comentarios sobre dichas intervenciones, junto con las observaciones de una de las asistentes, Alejandra Ricárdez, líder de la Coalición de Organizaciones y Comunidades Indígenas Oaxaqueñas (COCIO). Estos testimonios reflejan una deliberación espontánea que combina memoria histórica con análisis crítico contemporáneo, visto desde las trincheras del cambio social. Esta mesa redonda integra la participación de grupos pioneros, como la ACBJ, con organizaciones más recientes, como es el caso de la UCSO y la FOCOICA. Este capítulo constituye una oportunidad singular para conocer las perspectivas de los propios actores.

"Tener una voz fuerte para ser escuchados"

Gustavo Santiago Márquez, Presidente de la Federación Oaxaqueña de Comunidades y Organizaciones Indígenas en California (FOCOICA, Los Ángeles)

Allá por 1973, cuando llegamos a Estados Unidos, vimos las condiciones en que la comunidad migrante vivía. Ha cambiado en algo esta situación. La comunidad oaxaqueña tiene mucho tiempo trabajando y organizándose aquí en los Estados Unidos. Mi comunidad, Santo Domingo Yanhuitlán, tiene más de 40 años de presencia en el área de Los Ángeles. Por allá, en mil novecientos cincuenta y tantos ya se escuchaba y se sentía también la presencia de la orga-

nización de los oaxaqueños en nuestra comunidad de origen. A través de todo este tiempo hemos sentido la necesidad de participar en este esfuerzo de toda la comunidad oaxaqueña, principalmente en lugares como California. Y cuando yo regresé aquí a los Estados Unidos, me invitaron a participar de manera formal en la mesa directiva de mi organización. Había tenido que hacer algunas actividades de este tipo también en México y habíamos prometido no volver a meternos en estos asuntos, porque sabemos que lo hacemos con pasión, sabemos de la obligación, y sabemos la responsabilidad que implica esto. Pero bueno, nos agarraron en uno de esos días que no teníamos nada que hacer, y dijimos, "pues vamos a ver qué pasa, es una reunión de paisanos, de amigos, vamos a reencontrarnos con ellos". Asistimos y salimos de esa reunión como vicepresidente de la asociación de Santo Domingo Yanhuitlán, Oaxaca, en Los Ángeles. Recién dos meses después nos invitaron a participar en este esfuerzo organizativo de la Federación Oaxaqueña, para iniciar una red de comunicaciones entre las organizaciones oaxaqueñas.

Yo creo que hay que dejar a un lado los problemas para organizarnos; sabíamos de todos los esfuerzos que se habían necesitado para aterrizar en una organización de este tipo. Yo solamente quiero compartir con ustedes la experiencia positiva de todo este trabajo. Y bueno, pues llegamos al congreso constitutivo de la Federación Oaxaqueña de Comunidades y Organizaciones Indígenas en California. Por cierto que hasta el nombre fue debatido y debatido, con una pasión que nos identifica a los oaxaqueños. Pero salimos de ahí muy fortalecidos, después de haber llegado a ese congreso del 18 de febrero de 2001 en las instalaciones de la Universidad del Sur de California en Los Ángeles, con delegados de 32 organizaciones comunitarias oaxaqueñas, desde San Diego hasta Fresno. También tuvimos la presencia de representantes del gobierno del estado de Oaxaca, del gobierno de México en Los Ángeles, líderes comunitarios de organizaciones mexicanas, y representantes de organizaciones no gubernamentales. Y salimos de ahí elegidos para presidir la mesa directiva con 14 miembros, 14 personas que hacen su trabajo con pasión, 14 personas que salimos con el compromiso de trabajar para la comunidad oaxaqueña en especial, y después para la comunidad mexicana en general.

Salimos convencidos de que teníamos que trabajar muy intensamente en ese esfuerzo que ya se había venido haciendo durante mucho tiempo: la unificación de los oaxaqueños en los Estados Unidos, empezando, desde luego, en el estado de California. ¿Con qué objetivo? El objetivo era simple: tener una voz fuerte, firme, para ser escuchada en donde nos paremos, y con esto buscar la institucionalización de los proyectos de estas organizaciones. Hemos avanzado, pero desde luego sabemos también que hay muchas cosas por hacer, y lo que hemos hecho lo hemos hecho convencidos de que este es el camino a seguir. Y

claro, también pensamos en desarrollar otros proyectos, como por ejemplo establecer la Casa del Oaxaqueño, con el propósito de impulsar la preservación de nuestra cultura. Pero una base importante de los pueblos indígenas es la participación cívica de la comunidad con aquellas organizaciones que luchan por los derechos plenos de los inmigrantes en ambos lados de la frontera.

Iniciamos nuestros trabajos, ya como mesa directiva de FOCOICA, estableciendo una relación de mutuo respeto con el gobierno de nuestro estado. Aquí estamos conscientes de que tenemos que seguir derrumbando barreras. Cuando salimos de nuestras comunidades de origen, ustedes ya conocen todos los motivos por los que lo hacemos. Y desde luego, sabemos también que hemos sido usados, hemos sido minimizados. Y por todo esto teníamos que trabajar y tenemos que seguir trabajando con nuestras organizaciones, con nuestros paisanos. Pero hay que aclarar que el hecho de sentarnos a la mesa con el gobierno de México, con el gobierno de California, con las organizaciones, no significa que trabajemos o que impulsemos las agendas de cada uno de ellos. Es necesaria esta relación dentro del mutuo respeto, y desde luego, en todos los foros adonde vamos decimos que ya queremos ser socios en los proyectos, y no clientes de los mismos. Estamos dispuestos a sentarnos a la mesa con todo aquel que quiere trabajar, como dice nuestro lema, "Por la unidad y el progreso de los oaxaqueños". Iniciamos esta relación de mutuo respeto con el gobierno de nuestro estado, e invitamos al gobernador, después de todo un proceso de debate y consenso en nuestra organización, para que viniera a hacer un compromiso formal con nosotros: el compromiso de que nuestros proyectos, aquello que nosotros estamos haciendo ya desde hace mucho tiempo, se profesionalizaran. A hacer las cosas no a la ligera, sino con visión, "profesionalizarlas" le llamamos nosotros. Estábamos trabajando, como ustedes saben, en obras de diferentes tipos en nuestras comunidades de origen. Pero había que pensar ya en darles la proyección necesaria para que estas obras no se queden ahí nada más, a la deriva, sino que fuesen obras duraderas, obras con profesionalismo, y desde luego, todo esto lo expusimos.

Y el 7 de julio de 2001, también en las mismas instalaciones de la Universidad del Sur de California, firmamos el compromiso con el gobierno de nuestro estado para trabajar formalmente con el programa Tres por Uno. Hemos hecho algunas otras acciones importantes para nuestras comunidades de origen. La primera obra, por cierto, de este programa que inició la Federación Oaxaqueña fue en Jaltianguis, y en diciembre del año pasado fue finalizada. Déjenme decirles que esta es una de las grandes experiencias, porque, bueno, después de un sinuoso camino, aterrizar todos estos proyectos no ha sido fácil. En forma general, quisiera también comentarles algo sobre el aspecto cultural. Y bueno, antes de entrar en esta materia, quisiera nada más comentar que a este

tipo de organizaciones de nosotros, no solamente las de los oaxaqueños, sino todas las organizaciones mexicanas de este tipo, nos tienen identificadas, ya se decía por ahí, como organizaciones que solamente nos preocupamos por llevar el bienestar a nuestras comunidades de origen, un poco del bienestar que hemos encontrado nosotros aquí en los Estados Unidos. Es la imagen que por lo general se tiene sobre este tipo de organizaciones aquí en los Estados Unidos. Sin embargo, déjenme decirles que nosotros no solamente nos preocupamos por nuestras comunidades de origen. Nos preocupa también nuestra gente aquí en los Estados Unidos, nuestros hijos, los hijos de nuestros hijos, que difícilmente regresarán a sus comunidades de origen. Y también hacemos actividades aquí en los Estados Unidos que mucha gente desconoce. En ese aspecto, nosotros los oaxaqueños nos preocupamos mucho por preservar nuestras raíces.

La Guelaguetza, símbolo de nuestra cultura, la realizamos en todos los lugares. En Oaxaca se hace en un magno escenario, y en los Estados Unidos todas las organizaciones que la realizan lo hacen con mucha dignidad, en cualquier lugar en que la lleven a cabo. Nosotros impulsamos la realización de esta Guelaguetza al nivel que pensamos que es adecuado, en el escenario que pensamos adecuado. No porque no sea digno cualquier otro lugar, pero la Guelaguetza tenía que ser realizada en un lugar, en un escenario donde se realizan los grandes espectáculos de Los Ángeles. El pesimismo de algunas gentes era un reto a superar. Realmente, pensábamos que la Guelaguetza, un festival mágico de música y de danza, debía tener un gran escenario, y que podía tener público para llenar el Sports Arena de Los Ángeles. Afortunadamente, los integrantes de la mesa directiva de la Federación Oaxaqueña estaban convencidos de esta situación, y llevamos la Guelaguetza el día 26 de mayo de este año 2002 al Sports Arena con un gran éxito. Y este es el punto de partida, esta Guelaguetza fue el punto de partida para que los oaxaqueños se pusieran en el contexto, por lo menos en Los Ángeles, de toda la comunidad mexicana. Con este evento, entre otras cosas y desde mi punto de vista, los oaxaqueños nos ganamos el respeto de la comunidad mexicana. Cuando nosotros tuvimos a más de 10,000 gentes en ese escenario, las demás comunidades mexicanas estaban pensando ya de diferente manera. Estaban pensando que es posible el preservar y el luchar para que nuestra cultura, para que nuestras raíces no se pierdan y que se lleven a los escenarios dignos de cualquier espectáculo a nivel mundial. Y ya lo están haciendo.

Esto también fue el punto de partida para incursionar en el ámbito político. Entre otras cosas, estamos trabajando muy fuertemente en impulsar el Consejo de Presidentes de Federaciones Mexicanas de Oriundos, pero ese es otro rollo. Quiero seguir platicando con ustedes acerca de los trabajos de la Federa-

ción. ¿Qué hacemos en los Estados Unidos para la comunidad oaxaqueña? Tenemos programas de educación. Estamos ayudando a los niños a través de una organización, a través de profesionistas oaxaqueños egresados de las universidades, ayudando a los niños del grado uno al 12 a enfrentar la problemática en que se encuentran en las escuelas. Estamos trabajando, a través del Comité Regional Estudiantil Oaxaqueño, con los jóvenes de *high school* para impulsarlos a llegar a las universidades. Estamos trabajando intensamente con esto, y tenemos en cada una de estas secretarías gente apasionada y comprometida con su trabajo.

Estamos trabajando también en el aspecto de salud desde hace un año. Nosotros tenemos realmente que crear nuestra propia historia acerca de estos trabajos. El Frente Indígena Oaxaqueño Binacional ha hecho un trabajo intenso en este aspecto, y nosotros, por nuestra parte, el año pasado recibimos fondos limitados, 10,000 dólares, para iniciar un programa de educación para la salud en el área de Los Ángeles, porque, bueno, las necesidades en ese aspecto –salud, educación, el aspecto legal de inmigración–, pues ustedes las conocen a fondo. Con esos 10,000 dólares iniciamos un proyecto de salud, educación para la salud específicamente. Y estamos haciendo un gran esfuerzo precisamente en esa área. Nos acaban de renovar, junto con el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, este proyecto; ahora los fondos son de 120,000 dólares para Los Ángeles compartidos con el Frente, que también tiene la misma cantidad en el valle de San Joaquín. Y bueno, queremos y estamos haciendo un esfuerzo por traer fondos para la organización y cubrir en parte las necesidades tan amplias que tiene nuestra comunidad.

Realmente queremos ser una organización diferente. Queremos cambiar la imagen de este tipo de organizaciones, que yo creo se tiene equivocadamente. Es bien importante que la comunidad en general se convenza de que hemos llegado a este país y de que somos importantes para este país, tan importantes como para México. Que en un momento determinado todas las organizaciones de este tipo tienen las posibilidades financieras para poder impactar y ayudar a que nuestra comunidad conozca sus derechos y sus responsabilidades. Consideramos que el esfuerzo que está haciendo la Federación Oaxaqueña de Comunidades y Organizaciones Indígenas en California apenas empieza. Tenemos exactamente un año y ocho meses en este tipo de trabajo. Hemos logrado cosas importantes. Sabemos que falta mucho camino por recorrer. Estamos aquí precisamente para compartir esta experiencia, pero también para compartir nuestras necesidades. Queremos conscientizar a los investigadores, a los académicos, a los políticos. Queremos decirles que nos necesitamos mutuamente. La comunidad quiere trabajar, la comunidad necesita de ustedes, y sabemos que ustedes necesitan de nosotros también.

"Aunque somos indocumentados, también tenemos derechos" Filemón López, comunicador en Radio Bilingüe y fundador de la Asociación Cívica Benito Juárez (ACBJ, Fresno).

Quizás muchos de ustedes, amigos, ya me conocen desde hace algún tiempo, pero también vemos aquí caras muy nuevas, pues en este foro conocimos a otros. Primero, les agradecemos a todas las personas que hacen posible este encuentro para poder compartir esta humilde experiencia de organización, ya que nosotros vinimos de una región muy marginada, donde no hay escuelas, no hay educación. Pero a base de sacrificio y de humillación y explotación, de todos esos problemas que nos hemos encontrado en el camino después de salir de nuestro pueblo, nos hemos sentido obligados a hacer algo. Y ese algo nos enorgullece a cada uno de los compañeros representantes de diferentes organizaciones aquí presentes, lo cual a mí me enorgullece mucho y valoro siempre mucho esta labor. Sé que no es fácil, sé que no es sencillo organizar, porque nuestra comunidad es un monstruo y es difícil complacer a todos. Y si nada más ayudamos a los oaxaqueños, también otros reclaman. Entonces, es igual de difícil que lo que nos pasa en la radio: "¿qué pasa con nosotros los mexicanos de Michoacán, de Guanajuato, por qué nomás los mixtecos?" Bueno, pues eso es difícil, y reconocemos también la labor de todos ustedes. Me agrada ver a los paisanos mixtecos, el caso de Gaspar Rivera, un académico en la universidad, y otros que vienen en el camino desde hace ratito. Y nosotros aplaudimos esta labor que los cautiva, de los jóvenes, de los estudiantes, nuestros paisanos especialmente. Porque nosotros creemos que ya no podemos estudiar quizás, pero estos jóvenes son los que nos van a representar en el futuro para reclamar nuestras pensiones y demás. Bueno, pues gracias.

Voy a compartir esta experiencia breve con ustedes. El compañero Rufino Domínguez ya señaló ampliamente sobre sus actividades, las cuales conocemos también muy bien. Pero déjenme les hablo un poco de mi caso personal. Yo crecí en un rancho lejano de ahí de la Mixteca, donde de chamaco cuidaba chivos para ganarme la vida, también cortando leña para ganar un pan. Pero no era juego; ya quisiéramos haber ido a la escuela. Pero nuestros padres, por esa ignorancia que se tiene, decían que los que van a la escuela son flojos, y no nos quisieron mandar a la escuela. Y así estábamos, sin saber leer o escribir, y sin hablar tampoco bien el español. Y eso de hablar español es quizás un mito, porque ya de grandes salimos y hemos aprendido poquito aquí y por allá. Por eso yo admiro mucho a los que estudian, porque ellos son los que saben bien.

Antes de llegar a los Estados Unidos de Norteamérica, emigré al estado de Sinaloa en 1971. Ahí fuimos objeto de discriminación por no hablar español. Después anduve en Sonora, Baja California, Chiapas y la ciudad de México. En

1980 me inspiró el trabajo del compañero Benito García, que es otro compa que le ayudaba a Rufino, así como también tenemos a otro compañero en San Juan Mixtepec. Benito García Sánchez quizás fue uno de los primeros que empezó a lanzarse en Sinaloa en el terreno de la organización, mucho más difícil, ustedes ya lo saben. Inspirado por el compañero en aquel entonces, en los ochenta, me puse a organizar. Así, cuando conocí a Benito García en aquel tiempo, organicé a más de 150 paisanos en la ciudad de La Paz, Baja California. En seis meses hicimos que se eliminaran los contratos abusivos y la obligación de comprar en la tienda del mayordomo. Ese mismo año crucé a los Estados Unidos con la finalidad de buscar una mejor vida sin conocer el país, ni mucho menos hablar el inglés.

En 1981, 15 paisanos de San Juan Mixtepec acudimos a una organización campesina que dirigía un tejano llamado Benito López en Bartow, Florida, y nos ayudó a obtener una credencial de identificación, y desde aquel entonces ya teníamos la inquietud de hacer algo, pero no sabíamos cómo hacerlo. En 1982 llegué a Madera, California. La situación del trabajador estaba peor. Se nos obligaba a pagar *ride* (aventón) para ir al trabajo, para ir a la tienda, etcétera. Los contratistas y el mayordomo obligaban al trabajador a vivir bajo pésimas condiciones de vida. Cuando el trabajo terminaba, teníamos que viajar al estado de Oregon siguiendo la temporada de cosecha. En julio de 1984, vivíamos más de 100 paisanos, la mayoría mixtecos oaxaqueños, en un rancho del estado de Oregon en donde el contratista nos robó salarios al pagarnos menos de los 10 centavos prometidos por la libra de fresa. Entonces, salimos al pueblo organizados en dos comisiones, en busca de asesoría legal. Así localizamos la oficina de servicios legales de Woodburn, Oregon. La abogada Mary Lewis nos ayudó a meter una demanda legal contra el ranchero y el contratista a nombre de 80 paisanos, misma que ganamos dos años después. De este pleito surgió un comité que se hizo cargo de mantener el contacto con los abogados; este fue el comité que se dedicó a organizar la Asociación Cívica Benito Juárez.

Al volver a California y por la recomendación de la abogada Lewis, buscamos la oficina de Asistencia Legal Rural de California conocido como CRLA, y así comenzamos a organizar pleitos legales. Nos dimos cuenta de que, aunque éramos indocumentados inmigrantes, como trabajadores teníamos derechos ante la ley. En los siguientes cinco años metimos unas 15 demandas legales contra rancheros, mayordomos o contratistas de California y Oregon por reclamos tales como el pago del salario mínimo, el pago de salario adeudado, o viviendas. Cuando los trabajadores vivían debajo de los árboles, o sufrían agresiones y despidos sin justificación, todos esos casos legales se ganaron. Estos pleitos nos animaron a formar una asociación en Fresno. El comité organizador encontró mucho apoyo. Hicimos contacto con los directivos de Radio Bilingüe, quienes nos

dieron asesoramiento para seguir avanzando, y también nos relacionamos con varias organizaciones como el Congreso de Igualdad. Y así formamos comités de paisanos en Fresno, Madera, Arvin, y en Woodburn, Oregon. En los parques y centros comunitarios de estos lugares organizamos pláticas para concientizar con respecto a los derechos laborales de viviendas, de educación, de salud, civiles y humanos. También se logró el apoyo de un grupo de amigos en Los Ángeles. Ellos nos ayudaron a conseguir un albergue en Mexicali, Baja California, para los paisanos que eran regresados por la migra, y para eso elaboraron un volante invitando a los paisanos a recibir hospedaje y alimentación en el albergue.

Por esos días tuvimos pláticas con importantes organizadores de la Unión Campesina de César Chávez, la UFW. Ellos nos invitaban a participar dentro de la unión, pero nosotros queríamos una asociación de nuestra propia cultura y donde se hablara nuestra propia lengua mixteca. A mediados de 1986 dimos a conocer, por medio de una conferencia de prensa en la biblioteca pública de Fresno, el surgimiento de la Asociación Cívica Benito Juárez. La primera tarea grande que tuvimos fue la de orientar y asesorar a los paisanos para que se beneficiaran de la ley de amnistía en ese año. En 1986 había mucho temor, desconfianza y confusión, así que ese año hicimos reuniones caseras y conferencias comunitarias con abogados de inmigración. Ayudamos a los paisanos a escribir cartas y llamar a los patrones para conseguir comprobantes. Conseguimos un poco de dinero de una fundación y creamos un fondo de préstamos para paisanos que necesitaban arreglar papeles. La mayoría de los paisanos por fin se legalizaron.

Con los años se pudo establecer también una oficina en el valle de San Joaquín, y luego abrimos una casa albergue en el centro de Fresno para dar alojamiento a paisanos que migraban de México hasta Alaska, el albergue que luego se llamó La Casa del Mixteco. En la casa se formaron grupos de cheleneros, de violín y guitarra, y se organizaban varias actividades culturales y de recaudación de fondos. En 1988, el comité de Arvin, dirigido por Moisés Cruz Sánchez, buscó apoyo para muchas familias migrantes que vivían sin techo en la temporada de la pizca. Algunos representantes del condado platicaron con el comité, y en unos cuantos días se consiguieron viviendas, ropa y despensa para las familias de los trabajadores mixtecos.

En 1989, Radio Bilingüe dio a conocer la muerte del joven oaxaqueño Ismael Ramírez cuando era arrestado por agentes de Inmigración en Madera, California. El comité de la asociación y varias organizaciones del valle se unieron en una conferencia de prensa para pedir una investigación por esta injusticia, y así se formó una coalición de organizaciones que se dedicó a organizar manifestaciones para exigir que terminaran las redadas, amnistía para todos y justi-

cia para Ismael Ramírez. Los abogados que se hicieron cargo del caso de Ismael consiguieron una indemnización para la familia algunos años después. En 1992, agentes de la migra entraron de noche en las casas de familias mixtecas y en un bar de Farmersville, California, arrestaron a varios padres de familia, deportaron a otros, causaron muchos daños a otros padres de familia y causaron humillaciones y temor. Un grupo de jóvenes mixtecos nos contactó, y los organizadores de la asociación facilitamos la comunicación con la prensa, con el consulado y con la ayuda legal. Este movimiento fue encabezado por jóvenes universitarios mixtecos, fue muy apoyado por muchas organizaciones, y después de muchos meses se ganó el apoyo del gobierno local para que no operaran las redadas y los atropellos de la migra. Desde entonces, en Farmersville no ha habido una redada parecida.

La asociación también ha apoyado de muchas formas a las comunidades de Oaxaca. Desde 1986, organizó una comisión de apoyo para la cooperativa de consumo de San Juan Mixtepec. Y en la comunidad de río Timbre, de donde yo soy originario, los paisanos de esos pueblos pusieron su parte del tequio para la cooperativa. Las tiendas siguen, hasta la fecha, vendiendo productos baratos y usando las ganancias del negocio para servicios comunitarios, como luz eléctrica y agua potable, en la misma comunidad.

La asociación también contribuyó a organizar foros públicos en Madera, California, con la presencia del gobernador Heladio Ramírez López en 1989 y del gobernador Diódoro Carrasco Altamirano en 1993. La asociación y el Comité de Defensa Popular Mixteco de Oaxaca entregaron a Heladio Ramírez un pliego petitorio donde se le pidió su intervención en la solución de problemas de límites entre la comunidad mixteca de San Juan Mixtepec y la comunidad triqui de San Martín Ituyoso. Por ese tiempo, el pleito ya había dejado 15 muertos. También se le pidió apoyo para paisanos que tenían problemas en Nogales para vender mercancías artesanales. Esos problemas se resolvieron con la ayuda del gobierno, y a Diódoro Carrasco también se le exigió apoyo para el traslado de los cuerpos de los paisanos que mueren en Estados Unidos, el apoyo económico para algunas comunidades de Oaxaca, y su intervención para parar el abuso de la policía en la terminal TAPO en la ciudad de México y en la terminal de Oaxaca. El gobierno estatal estuvo más en comunicación con líderes locales de Oaxaca a raíz de este foro. En 1991, por iniciativa de la Asociación Cívica Benito Juárez se convocaron varias reuniones con representantes del Comité Cívico Popular de San Diego y de la Organización Regional Oaxaqueña de Los Ángeles. De esas pláticas nació el lema del Frente Mixteco-Zapoteco Binacional, que ya señaló Rufino hace algunos momentos. Después se juntaron otras organizaciones oaxaqueñas. La Asociación Cívica Benito Juárez, que fue de las fundadoras, se retiró del frente un año después. En 1996, los compañeros

líderes del Centro de Desarrollo Regional Indígena (CEDRI) de Oaxaca, organización hermana nuestra, pidieron nuestro apoyo. Su presidente, Felipe Sánchez Rojas, fue secuestrado y desaparecido por hombres fuertemente armados. La asociación y Radio Bilingüe, en una conferencia de prensa, y luego en una reunión con funcionarios del gobierno de Oaxaca, exigieron a las autoridades la presentación del compañero Felipe Sánchez, el fin de la militarización en Oaxaca y del hostigamiento hacia los líderes sociales de la comunidad oaxaqueña. Después de una semana de secuestrado, torturado, amenazado y hostigado, Felipe Sánchez fue dejado libre en una carretera de Oaxaca, golpeado pero a salvo. Nunca se presentó a los responsables ante la justicia, pero hasta la fecha Felipe no ha sufrido otro atentado. En 1999 continuó un año de pláticas y reuniones con varias organizaciones mixtecas, triquis y zapotecas para formar un nuevo frente. La nueva organización fue nombrada la Red Internacional Indígena Oaxaqueña (RIIO). Y a través de RIIO se ha gestionado y presionado a los gobiernos de México y se han conseguido fondos para el desarrollo de las comunidades que forman parte de la Red Oaxaqueña en San Quintín. Hoy, buena parte del trabajo de la asociación en California y en Oaxaca se hace a través de la organización de la red.

Ya habrá otro ratito más para compartir con ustedes lo que estamos haciendo en *La Hora Mixteca*.

"El derecho a ser informado y el deber de informar" Yolanda Cruz: cineasta, Petate Productions, y miembra fundadora de la FOCOICA (Los Ángeles)

Los chatinos somos una comunidad pequeña, somos uno de los 16 grupos indígenas de Oaxaca y estamos en la sierra de la costa. Somos más conocidos por nuestro distrito, Juquila. Todas las diferentes comunidades de aquí saben de Juquila porque es un lugar donde se apareció la Virgen, conocida por sus milagros. Bueno, Juquila no es visto como un lugar muy milagroso entre los chatinos; es el lugar en donde surgen las humillaciones y las represiones en contra de nuestras comunidades. Así que… yo nací en San Juan Quiahije Cieneguilla, y está a ocho horas de la ciudad de Oaxaca. Cieneguilla es un pueblo que mi papá ayudó a fundar. Es como el Macondo de nuestra región. Esto sucedió cuando mi padre era sacristán de San Juan Quiahije. Un día, el cura le dijo: "En San Juan, el progreso no llegará porque está en un cerro." Estas palabras inquietaron a mi padre que, apenas a sus 20 años, quería vivir en un pueblo moderno. Informó al resto del pueblo, y los más jóvenes estaban de acuerdo con la preocupación del cura. Formaron un grupo y decidieron irse a vivir al valle de Cieneguilla. Los viejos se quedaron en San Juan. El cura apoyó a los jóvenes para que

fueran con buscar ayuda con unos pasantes de ingeniería de la UNAM para hacer los planos de un pueblo moderno. Y así, yo soy una de las primeras ciudadanas de Cieneguilla, un pueblo que sigue en la espera de la modernidad.

Mi familia emigró a Juquila cuando yo tenía cinco años; nos fuimos para estar con mi padre, quien era un trabajador comunitario para el INI (Instituto Nacional Indigenista). Entonces, yo crecí entre antropólogos y sociólogos que iban "a estudiarnos", o tal vez a ser "estudiados", ya que mi familia se divertía mirando sus confusiones. Yo crecí bilingüe, y esto me permitió entrar y salir de dos culturas que se reniegan; esto me parecía un mundo muy complicado pero divertido al mismo tiempo, al ver personas de diferentes culturas tratando de vivir juntas.

Años más tarde mi padre cambió de trabajo y emigramos a la ciudad de Oaxaca. A nuestra familia se unieron varios jóvenes de San Juan y Cieneguilla. Todos los jóvenes nos fuimos a buscar trabajo de "mozos chicos". Muchos tuvimos suerte y pudimos ir a la escuela. Muchos otros sufrieron abusos físicos, no pudieron ir a la escuela, se quedaban con las sobras de la comida, se convirtieron en esclavos. Después de un año mis padres construyeron una casa, y ésta se convirtió como en un centro comunitario de los chatinos. Los jóvenes venían de visita los domingos, muchos con historias divertidas y otros a pedir ayuda para escapar de las manos de un mal patrón. Era una casa muy activa.

Pero en 1989 mi papá fue asesinado, y eso trajo un cambio en la familia. Yo inmigré a los Estados Unidos, y como dice el compañero Filemón, es cierto, se pensaba que eso de ir a la escuela era de flojos. Cuando yo llegué por primera vez a los Estados Unidos, pensé: "creo que voy a aprender inglés". Y decidí inscribirme en una escuela y he estado en ella por más de 10 años. Durante mis años de universidad apoyé a diferentes organizaciones. Por ejemplo, el organizar eventos como éstos o ir a México y traer información y distribuirla. Siempre me ha gustado ir y venir e intercambiar información.

Yo me gradué en Evergreen, una universidad de artes liberales en el estado de Washington. En esta escuela tuve la oportunidad de ser expuesta a diferentes temas. Estudié poesía, ciencias políticas y un poco de fotografía. Me interesaba poder comunicar a la comunidad las injusticias del gobierno. Creo que el mundo estaría mejor si uno está bien informado, pero la información tiene que ser accesible. Finalmente, decidí que el cine era la llave de acceso a la comunicación. Me vine a Los Ángeles hace cuatro años a hacer la maestría en la UCLA, una escuela bastante competitiva por estar cerca de Hollywood. Mi primer cortometraje, *Entre sueños*, es una pesadilla de una joven indígena que vive en una sociedad influenciada por la televisión.

Como indígena profesional, tengo que vivir entre diferentes culturas. Esto a veces me complica la vida, pero también me ha ayudado bastante a entender

que la información no tiene que ser aburrida, tiene que ser creativa. El cine nos ha abierto muchas puertas a mí y a mi comunidad. Un ejemplo es que en este mes *Oaxacalifornia* va a estar representada en París. Este es un programa que se hizo para representar las creaciones artísticas de indígenas de Chiapas, Oaxaca y Guerrero, y gracias al trabajo de Gaspar Rivera hicimos entrevistas para incluir voces de *Oaxacalifornia*.

Ahora que estoy a punto de terminar mis estudios, quiero enfocarme a trabajar con organizaciones comunitarias. Quiero documentar los diferentes trabajos que se hacen en sus comunidades y hacer documentales sobre los proyectos que funcionan y los que no funcionan. Espero que esos videos se vean en diferentes comunidades y que las gentes participantes puedan observarse a sí mismos o aprender algo de otras organizaciones.

Personalmente, yo estoy muy interesada en temas de representaciones justas, y me interesa el cine etnográfico pero más desde el punto de vista de los estudiados y no tanto del de los estudiosos. Entonces, mis sueños sí son de hacer películas para entretener, pero también usarlas como una herramienta útil para construir una sociedad más justa.

"Nuestro objetivo es promover la unidad entre los paisanos de Los Ángeles" Ulises García: líder comunitario, Unión de Comunidades Serranas de Oaxaca (UCSO) y FOCOICA (Los Ángeles)

Yo soy zapoteco, nací en la Sierra Juárez, al norte de Oaxaca, y llegué aquí a los Estados Unidos en 1990. Yo nunca me involucraba en los eventos de mi comunidad ni nada, porque traía yo un resentimiento, ¿no?, de muchos años atrás. Pero una vez, en una fiesta en mi comunidad en Oaxaca, le hice una promesa a una de mis compañeras de que iba a asistir a una reunión. Esa reunión fue un día domingo, allá en Los Ángeles, y pues, bueno, tuve que cumplir, ¿no? Y ese mismo día de la asamblea me nombraron presidente del club deportivo de mi comunidad. Y bueno, lo primero de lo que yo vi como las necesidades de mi comunidad era de que no teníamos baños. Cuando nosotros íbamos yo llevaba a mi familia, a mis hijas, y veía que no había. Me decían: "Papá, quiero ir al baño"; entonces pensaba: "Pero a dónde las voy a llevar", ¿no? Tenía que pedir permiso. Y eso lo tenía yo en la mente cuando me decidí a hacer algo. Pensé: "Entonces, voy a ponerle un baño, no para mis hijas sino para todos los que vamos a visitar a nuestra comunidad." Y bueno, cuando tuve esa oportunidad de que me habían nombrado presidente del club, entonces estuvimos trabajando muy duro.

Hicimos eventos, Macuiltianguis ha sido una de las comunidades que siempre se ha caracterizado por eso, por hacer eventos grandes. Tenía fondos, y tiene todavía unos fondos, pero lo que yo veía en ellos es de que todo el tiempo trataban de hacer más y más dinero. Si tenían 10,000, bueno, la meta del próximo comité era doblar ese dinero. Y yo les expuse en una asamblea: "Hey, señores, entonces, ¿para qué estamos trabajando?, ¿o yo, para qué voy a trabajar tanto si no llevamos esos recursos a nuestra comunidad?" Entonces les expuse eso de que "¿por qué no ocupamos parte de ese dinero para invertir en nuestra comunidad y dejar algo aquí? Por lo menos un 30 por ciento, pero invertir el 70 por ciento. Para eso estábamos trabajando". Y pues, bueno, creo que esa vez hablé bonito y me hicieron caso e invertimos eso. Hicimos los baños de la capilla, como les dicen allá. Pavimentamos algunas calles, compramos útiles para los niños, porque allí es una comunidad pobre, somos pobres la mayoría, y a veces no acabamos de estudiar porque no tenemos un cuaderno o un lápiz. Y pues fue una de las propuestas que hicimos, que con una parte de ese dinero compráramos cuadernos, lápices, y que todo se le proporcionara a nuestros niños, ¿no?

Y bueno, funcionó y me invitaron a una reunión de la Unión de Comunidades Serranas Oaxaqueñas (UCSO); ellos ya estaban formándose, ya eran parte de una organización. Y bueno, asistí como presidente del club deportivo; mi comunidad tenía que llevar dos delegados y me volvieron a nombrar delegado. Y bueno, cuando llegué allá lo primero que escuché fue la historia; se las voy a leer aquí. Dice:

> La Unión de Comunidades Serranas Oaxaqueñas tuvo sus orígenes en el mes de enero del año 1996 por iniciativa de los comités directivos de las comunidades de Santa María, Macuiltianguis y San Pablo, en esta ciudad de Los Ángeles. Meses más tarde se integraron los pueblos de San Juan Analco, San Juan Luvina y Santiago Comaltepec. En el año 1997 se anexaron las comunidades de Benito Juárez, San Juan Atepec, San Pedro Yolox, y en el mes de abril de 1998 se incorporó la comunidad de Natividad. Todas esas poblaciones, pertenecientes al distrito de Ixtlán de Juárez, Oaxaca.

Llegué con otras ideas, y también por hablar que me nombran presidente ese año de la UCSO. Yo lo primero que les dije es que de deportes no sabía nada, porque a mí nunca me han gustado los deportes, ¿no? Pero me dijeron ellos: "No importa, para eso están los secretarios, los que saben de deportes; para eso estamos, para ayudarnos mutuamente." Yo les dije que si era de esa manera, lo aceptaba con mucho gusto, y que le iba a echar todas las ganas que yo tenía. Así empezó mi trabajo; esto fue de 1999 al 2000.

El objetivo principal de la UCSO es promover la unidad entre los habitantes de la Sierra Juárez que se encuentran en Los Ángeles mediante la realización de eventos deportivos. La UCSO se ha caracterizado por eventos más grandes de basquetbol. En el 2000 juntamos 85 equipos, y pues nunca se había juntado esa cifra, ¿no? Y fue un logro muy grande, y qué bueno que pasó en mi año. Y pues hemos estado trabajando de igual manera. Uno de los logros en que sí me siento muy satisfecho es haber incluido a los niños, porque lo que hacíamos antes era nada más para los jóvenes. Como teníamos que recaudar fondos, con los equipos varoniles nada más iban ellos y sus esposas y amigos. Y yo tuve esa visión. Les dije: "Señores, vamos a trabajar con los niños: porque si lo que estamos haciendo es para recaudar fondos y ayudarnos mutuamente entre todas nuestras comunidades, hay que incluir a los niños." De esa manera empezamos con tres equipos de niños, y fue algo bien bonito, porque los niños traían a sus papás. Y bueno, empezamos en ese año con tres equipos y ahorita llegan hasta 12 o 15 equipos, y ahora es una gran cantidad de gente, se ha doblado el número de asistentes a los eventos deportivos. Y eso es muy bonito. Lo que yo he visto es que el deporte es uno de los vehículos más importantes para la unidad, no nada más para los oaxaqueños sino para todos los mexicanos y de todos los países. Porque es una forma de disfrutar y que la familia esté ahí unida.

Recibí una invitación para ser parte del grupo que queríamos algo diferente para los oaxaqueños. Me acuerdo de una de las primeras reuniones. Les dije: "Yo ya estoy cansado de que en la calle nuestros mismos compatriotas nos digan: «hey, mira, ahí va un oaxaquita»." Y eso es lo que me motivó a participar en todo esto. Fui uno de los que estuvo activamente desde el principio y quiero llegar hasta el final. Pero fue muy, muy difícil. Fue mucho trabajo. Mi familia fue la que recibió todos los golpes porque yo nunca estaba en casa. Mis hijas siempre me decían: "¿Oye, papá, por qué tú vas a tantos lugares y no nos llevas?" Y les decía: "Mira, hija, un día de éstos te voy a llevar." Y la llevé un día pero se aburrió tanto que dijo "ya no más". Pero mi esposa por muchos años me ha comprendido, me ha tratado de comprender en esto. Por eso es muy importante que tomemos en cuenta a nuestras esposas, porque si ellas no nos comprendieran, yo pienso que esto no funcionaría. Por eso es importante incluirlas. Cuando se formó la federación pensamos en eso, y por eso ahí mismo se formó lo que es la UDMO, la Unión de Mujeres Oaxaqueñas.

Quiero seguir escuchando, aprendiendo, y también inculcárselo a mis demás compañeros para que sigan con esta lucha, que no se va a acabar. Y bueno, sobre lo de la FOCOICA, yo he estado apoyando en todo lo que yo he podido a la presidencia, a las secretarías. Y bueno, lo de mi trabajo ha sido, por lo regular, encargarme de la logística, pero, bueno, he aprendido bastante y sigo aprendiendo, y se los agradezco mucho.

"Las prácticas de descolonización entre migrantes indígenas"

Guillermo Delgado, Departamento de Estudios Latinoamericanos y Latinos, Universidad de California, Santa Cruz (UCSC)

Aruskipaxipjañanakasakipunirapispawa…

Les he dado un saludo en la lengua aimara, que es una lengua que siempre estoy tratando de aprender. Esto que les he dicho quiere decir que debemos comunicarnos, que como humanos no podemos evitar esta práctica. Hay un millón de hablantes aimara en los Andes, y otros 10 millones de hablantes de quechua, que es la lengua que también hablo.

Con Rufino aprendimos que el concepto de la democracia en un país como Estados Unidos –que es el lugar donde nos hallamos hoy– es un concepto incompleto y que son las actividades de estas organizaciones las que están realizando, las que están redefiniendo este concepto. Son experiencias que complementan la noción de democracia. Las experiencias que redefinen el conocimiento de la realidad social también son parte de la práctica de redefinir la democracia, o de perfeccionarla. De alguna manera, esta comunicación activa entre pueblos indígenas, sus organizadores, sus militantes y la academia están obligándonos a nosotros, como gentes activistas y también gentes interesadas en el conocimiento o en la reproducción del conocimiento, a buscar nuevas formas de hace valer estas nociones. Por ejemplo, redefiniendo posiblemente la universidad. También Rufino nos recuerda sobre el carácter de la redefinición de la nación-Estado, la necesidad de redefinirla por los problemas que estamos enfrentando. Y esto no es solamente en el área transnacional del Tratado de Libre Comercio entre Canadá, Estados Unidos y México, sino que se está dando a través de todos los territorios en los que existen pueblos indígenas: las islas del Pacífico, todas las Américas, varias áreas de Australia, etcétera. Es un movimiento, en ese sentido, también transnacional, y los casos que hemos escuchado son parte de este proceso mucho más amplio.

Gustavo, frente a los serios procesos de pobreza y migración, nos recuerda sobre las prácticas de la descolonización, que son propuestas de las naciones indígenas. Nos habla también de la redefinición del espacio, y esto tiene que ver con la forma en que habitamos los espacios en estos lugares donde nos encontramos. Y sabemos por qué nos encontramos todos aquí. Estamos enfrentando como pueblos indígenas unos procesos de grandes "remembramientos", y hay que utilizar, jugar con esta palabra, porque el "remembramiento" –*remembering* en inglés– es recordar, pero al mismo tiempo es ponerse juntos otra vez, es decir, remembrarse. Consolidarse como cuerpos que fueron desmembrados y que

se reúnen otra vez, remembrándose. Sabemos por nuestra historia que los pueblos indígenas han sido constantemente violentados, ¿no?, cercenados, las cabezas cortadas, y esto ha sido una historia de reproducción constante de esta violencia, no solamente en lugares específicos donde se han declarado este tipo de actitudes y actividades en el pasado, hace 500 años, sino que con las historias que nos han presentado muchos de los líderes, este tipo de situaciones, de violencias, siguen ocurriendo hoy en día.

En la ciudad de Oakland, hace no más de un mes, acaban de matar a tres indígenas mayas por el hecho de matarlos. Y la policía dice que no sabe los motivos que han influido en quienes perpetraron este crimen horrible. Se sabe que los muertos son indígenas mayas y nada más.

Filemón, desde la Radio Bilingüe, nos habla sobre el sistema de comunicación. Los indígenas a través de todos estos años nos hemos apropiado de la tecnología europea para empujar nuestros propios intereses, nuestros propios derechos. La experiencia de Filemón también nos recuerda la pregunta del origen de la riqueza. ¿Cómo se crea la riqueza y quién perpetra el dominio sobre esa riqueza? ¿Cuánto de esa riqueza se devuelve a través de los salarios de los trabajadores, de las trabajadoras, en este sistema que antes habíamos pensado como un capitalismo? Pero en estas circunstancias, con estas experiencias, el capitalismo no siempre es una ley autoevidente. Como hemos visto, cada uno de nosotros seguimos aprendiendo lo que es el capitalismo, y nos damos cuenta de que es tan evidente en otros sentidos solamente cuando enfrentamos a la violencia y la explotación de la fuerza del trabajo. la radicalidad de esa violencia.

Yolanda nos está comentando y explicando varias consecuencias de la historia de las colonizaciones que surgen a través de todos los tiempos, hasta ahora. Pero también de los procesos de la descolonización. También su ponencia me hace recordar las investigaciones antropológicas, sobre todo en las Américas, que rara vez sirven para que los problemas sean resueltos; por eso, cuando yo leo investigaciones antropológicas, las leo como literatura a veces. También nos ha hablado de las formas disfrazadas, pero también de las formas abiertas de la operación contra los pueblos indígenas. Nos ha hablado de la apropiación de la tecnología para crear autoversiones, nuestras versiones de la historia, lo que llama las "representaciones justas", que es muy importante en la competencia por controlar quién interpreta y quién hace las imágenes. Hacer las imágenes significa descolonizar las imágenes, quitarle la máquina a los que nos fabricaron, o a los que fabrican las imágenes de nosotros.

Ulises, finalmente, nos explica la noción de la descolonización personal, ¿no? Se da cuenta de quiénes somos y para qué somos. Frente a un radical poder económico, él presenta su coraje y su compromiso en la construcción de la comunidad, el trabajo con los niños, las niñas. Racismos hay en todos lados, y

eso lo sabemos nosotros de antes. Racismos en los Andes, racismos en Centroamérica, racismos en Mesoamérica, racismos en los Estados Unidos. Para los indígenas, los racismos son muy fáciles de identificar. Entonces, por esta historia de grandes desmovilizaciones y desarraigos poblacionales, una cosa que me recordó su presentación, su trabajo es una especie de dicho que hay entre las mujeres aimaras en los Andes: "los hombres no pueden solos". Entonces crean o proponen el trabajo de pareja siempre. No se puede cambiar un solo lado, tenemos que cambiar los dos, dicen ellas.

Yo creo que las actividades y trabajos que hemos escuchado en esta primera parte de las ponencias transnacionales de organizadores indígenas se están enfocando precisamente en esa historia de organización. Estamos tratando de formar nuevas visiones, más perspectivas, nuevos proyectos, pero de una manera diferente. Y estas formas de trabajo, afortunadamente, también redefinirán el Estado-nación. Y no solamente en los Estados Unidos sino también en América Latina. Redefinirán la democracia, los conceptos de justicia, derechos humanos, etcétera, etcétera. Haremos a un lado la noción de los derechos humanos individuales para poder usar la de los derechos humanos colectivos. La experiencia, la petición de los pueblos indígenas a través de las Américas, reflejan avances, yo creo, y las experiencias de cada uno de nuestros ponentes y organizadores ya no están tan lejanas de lo que está ocurriendo en otras partes del mundo, del mundo indígena sobre todo, alrededor del mundo. Las luchas son las mismas luchas, por un mundo mejor, por una democracia participativa.

Muchas gracias.

"El reto de ser indígena, intelectual y mujer"
Alejandra Ricárdez, dirigente de COCIO (San Diego), y estudiante de la maestría en planeación urbana (UCLA, Los Ángeles)

Soy estudiante de la Universidad de California en Los Ángeles, pero también estoy como organizadora comunitaria desde hace 10 años en San Diego. Soy cofundadora de COCIO, que es la Coalición de Comunidades Indígenas de Oaxaca. Yo creo que uno de los retos que enfrentamos como organizadores es la definición de lo que es ser indígena, la definición de lo que es la tradición, y el papel que las mujeres queremos y podemos seguir jugando dentro de esa definición de tradición. En la práctica de la organización también nos encontramos con los retos de los problemas sociales.

En la implementación de nuestros trabajos, como yo soy estudiante de maestría en la escuela de planeación urbana, y dentro de lo que es desarrollar marcos para aplicar ese desarrollo, nos encontramos con unos retos increíbles.

Entre esos retos está la infraestructura arcaica de nuestros sistemas políticos. Pero también están los problemas reales, como las diferencias generacionales, las diferencias de sexo, dentro de las que se incluyen las problemáticas del alcoholismo y la violencia doméstica.

Lecciones, no sé qué tanto hemos aprendido de esas lecciones. Una lección, quizás, es que la comunidad oaxaqueña no es la comunidad más homogénea. Somos diferentes, tenemos historias diferentes, tenemos dentro de esas diferencias patrones de migración bastante diferentes que aún no creo que conocemos lo suficiente. Estamos empezando, yo creo, a entender esas diferencias. Esto es parte de los retos de COCIO, y yo creo que también es parte de esa experiencia que hemos tenido en San Diego con COCIO diversas personas, porque yo soy la única mujer que ha estado en San Diego en ese tipo de organizaciones. Son increíbles estos retos, porque de repente, igual, otra de las lecciones que tenemos que entender es la redefinición de cultura, ¿no? Como agentes transnacionales, tenemos que pensar lo que ese transnacionalismo representa para nosotros los indígenas; si somos iguales como indígenas que los demás migrantes.

Creo que, como una cultura académica, el reto más enorme es encontrar un marco bajo el cual yo pueda apasionadamente contemplar las teorías del transnacionalismo, y también de los libros y de bla, bla, bla, y hacer mi postura y sacar mi tesis, que se puede hacer tan elegante como yo quiera. Pero igual, ¿cómo comprometerme para encontrar una teoría práctica, no? Porque de igual manera comparto la sugerencia de que algunos de los tratados dentro de nuestro campo de sociólogos o antropólogos son increíblemente fascinantes desde el punto de vista teórico. Pero, igual, en nuestro Oaxaca sigue existiendo el mismo problema, la incidencia de migración no ha disminuido necesariamente, y yo estoy mucho más preocupada con nuestros problemas reales, que podemos llamar así, que enfrentamos diariamente. Entonces, ésos son los retos que hemos enfrentado en COCIO: cómo nos incorporamos como población ambulante, cómo nos vemos dentro de la visión de comunidad y cómo nos hemos incorporado o dejado de incorporar a la comunidad que llamamos *mainstream*.

Igual, lo más fascinante para mí es estar en este mundo de oaxaqueños y al mismo tiempo entrar al mundo de la academia, que es completamente fascinante, y estar en los dos papeles. Igual, te ven como extraña, ¿no? Porque ya no eres tan oaxaqueña, porque ya no hablas la lengua, o porque eres mujer que está tratando de cuestionar todo eso.

Segunda parte

Organizaciones cívicas y sociales de los migrantes indígenas

Experiencias organizativas y participación femenina de indígenas oaxaqueños en Baja California

Laura Velasco Ortiz*

Introducción

La diversidad en el origen de los migrantes que llegan a Baja California no ha sido un obstáculo para la recreación de los lazos regionales o étnicos entre ellos a través de la formación de asociaciones u organizaciones.[1] En este estado, al igual que en otras partes del mundo con migraciones significativas (Jenkins, 1986; Rex *et al*., 1987; Roosens, 1994; Goss y Lindquist, 1994; Zabin y Escala; 2002; Hirabayashi, 1985), es constante la agrupación de personas procedentes del mismo lugar alrededor de intereses comunes.

Este es el caso de las organizaciones fundadas por indígenas procedentes de Oaxaca en el territorio bajacaliforniano, cuya dinámica es difícil de separar de lo que sucede en los pueblos de origen y en el estado de California, al otro lado de la línea fronteriza. El proceso de institucionalización de tales organizaciones ha sido acompañado por las transformaciones de las propias corrientes migratorias en esta región fronteriza (Velasco, 2002). Una de las transformaciones más importantes de esa corriente en las últimas dos décadas es su composición étnica y de género. Este ensayo continúa una reflexión ya iniciada en otros trabajos (Velasco, 1996) sobre los ámbitos de acción y la participación femenina en las organizaciones de indígenas migrantes mixtecos, tratando en esta ocasión de acotarlo al contexto bajacaliforniano e indagar su especificidad local. En este escrito, las organizaciones de migrantes son consideradas como agentes colectivos que se definen en forma simultánea por la heterogeneidad étnica, de género y de generación. El cruce de esos factores distingue las formas de participación de sus integrantes, a la vez que su identidad colectiva.

*Gran parte de la información y la argumentación de este trabajo está detallada en Velasco, 2002. En este ensayo sólo actualizo algunos datos y agrego información producto del trabajo de campo en el Valle de San Quintín en 2001 y 2003, específicamente en el campamento Las Brisas y en las colonias 13 de Mayo y Nuevo San Juan Copala, tratando de avanzar en el estudio del papel de lo local en la formación de las organizaciones y la participación femenina.

[1]En el 2000, el 43.6 por ciento de la población en Baja California nació en otro estado de la República Mexicana (inegi, *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000*, B.C., 2000).

A pesar de las dificultades analíticas que implica este recorte, debido a la articulación de procesos transnacionales en la constitución de la migración indígena oaxaqueña en Baja California, trataré de enfocarme en el papel de las mujeres en estas organizaciones en dos escenarios locales: uno rural, en el Valle de San Quintín, y otro urbano, en la ciudad de Tijuana. Precisamente, estos dos lugares concentran las dos grandes subcorrientes migratorias de indígenas oaxaqueños en el estado. Ello responde a la hipótesis de que las fuerzas transnacionales encuentran su expresión concreta en las formaciones locales del capital y del poder estatal, constituyendo los marcos estructurales concretos donde se sitúan las opciones para actuar individual y colectivamente. En particular, el trabajo se enfoca en la perspectiva de la actuación de las mujeres en esos escenarios locales en relación con su participación en las organizaciones.

Al final del ensayo intentaré hacer una reflexión acerca del papel que estas organizaciones pueden tener en la introducción de cambios al nivel de la familia y de la comunidad para promover la participación femenina.

Organizaciones y las relaciones de género en contextos locales

La especificidad de las organizaciones en Baja California es que sus protagonistas comparten un territorio de origen y se autodefinen como indígenas. Con esta especificación, el universo de organizaciones es tan amplio como sus intereses, incluyendo tanto a las que se orientan a los lugares de origen como a aquellas que responden a las condiciones de empleo y de vida en los lugares de llegada. La definición de las asociaciones de indígenas migrantes como agentes étnicos, capaces de generar una acción colectiva estratégicamente concertada articulando intereses y recursos procedentes de territorialidades distintas (Velasco, 2002: 369), resulta de utilidad para el estudio de la participación de las mujeres.

La literatura sobre las asociaciones de migrantes en diferentes partes del mundo presenta algunas hipótesis (Orellana, 1973; Hirabayashi, 1985: 580-581; Roosens, 1994; Rex *et al.,* 1987: 73) sobre las condiciones que hacen posible esa acción estratégica, y que pueden resumirse en una intensa tradición comunal, la politización de las redes sociales y el vínculo con el sistema político de los lugares de origen. Este conjunto de elementos pueden englobarse en la importancia de considerar la historicidad del agente étnico y, por lo tanto, su proyecto de identidad. Un aspecto central en tal proyecto es el tipo de prácticas e ideología de género que diferencia los espacios de participación de acuerdo con el sexo.

Es difícil estudiar la participación de las mujeres en estas organizaciones sin examinar la ideología sobre los espacios de participación de las mujeres y

los cambios que la migración puede traer en ese orden ideológico. Los estudios sobre migración femenina en México y en Estados Unidos en los años ochenta y noventa (González *et al*., 1996; Hondagneu-Sotelo, 1994; Malkin, 1997; Grieco y Boyd, 1998; Mummert, 1999; Woo, 2001; Bassols *et al*., 2001) produjeron una serie de hallazgos en torno al tipo de cambios sucedidos en la condición de las mujeres como producto de la migración. Esta literatura privilegió los ámbitos familiares y el de las redes de migrantes, atendiendo menos el papel de las mujeres en la vida comunitaria como parte del proceso de residencia (Pardo, 1998).

No obstante la importancia de comprender la forma en que opera el sistema de relaciones patriarcales tanto en el contexto familiar como en el de las redes de migrantes, en realidad las conclusiones de algunos trabajos sobre la participación de las mujeres en el empleo o en la vida política en México (Massolo, 1994; Tarrés, 1989) nos previenen de suponer una correlación entre los cambios en las distintas esferas de la vida social, como podrían ser la familia, las redes de migrantes, la comunidad, las organizaciones políticas y los partidos. Como lo mostró el estudio de caso de las vendedoras ambulantes indígenas en Tijuana (Velasco, 1996), los cambios no siguen una dirección lineal ni simultánea entre los diferentes espacios de acción de las mujeres. Ello me ha llevado a valorar la distinción analítica de los espacios de acción de las mujeres en forma empírica y la importancia de observar el tránsito entre ellos para estudiar cómo opera la subordinación a la vez que la resistencia de estas mujeres. Por ello, es prácticamente imposible hablar de la participación de las mujeres en las organizaciones de migrantes sin hacer alusión a la división sexual del trabajo en tiempo y espacio específicos, lo que remite a la construcción local de los contextos de subordinación y resistencia. Esto se relaciona con la dificultad de conceptuar lo público y lo privado en forma universal. Precisamente, la tarea de la investigación es documentar cómo, en situaciones concretas, esos dos ámbitos se especifican y se transforman bajo la migración, incluso en comunidades que comparten un mismo origen histórico y territorial como son los indígenas oaxaqueños.

Para el caso de los indígenas mixtecos, es posible hipotetizar que estas organizaciones de migrantes mantienen cierta continuidad con la dinámica de la vida comunitaria basada en el sistema cívico-religioso de los pueblos de origen y con las formas de hacer política en el pueblo, donde las mujeres tienen un papel fundamental en un esquema de división del trabajo y espacios de acción específicos. Pero, a la vez, estas organizaciones han asimilado nuevos intereses, recursos y estrategias de acción a través de la experiencia acumulada en la migración y su inserción en sistemas políticos novedosos, como podría ser el caso de Baja California o el de California. En esa medida, representan novedades

en el terreno político y de la identidad, incluyendo la definición de espacios de acción de sus integrantes con base en el sexo y la edad.

Entre los múltiples hilos que ordena la ideología de la división sexual del trabajo está el de la autoridad masculina. Suponiendo la universalidad de este principio, el reto consistirá en distinguir cuáles son las formas de subvertir esa autoridad y en qué ámbitos es posible hacerlo en contextos locales específicos. Dada la asimilación de sentido común de lo femenino con lo privado, la presencia de mujeres en las organizaciones populares llevó a suponer una subversión inmediata. Sin embargo, al analizar el papel de las mujeres en la toma de decisiones de esas mismas organizaciones, se cuestionó la producción del cambio en las relaciones de género (Laguna, 1992; Foweraker, 1995; Zárate, 2000).

La conceptualización del ser humano como agente social privilegia su capacidad para transformar las relaciones de poder antes que su sujeción, y pone especial énfasis en el proceso de la toma de decisiones en contextos de opciones concretas. Los marcos estructurales en los que se ejerce esta capacidad, en el caso de las mujeres indígenas, funciona con un doble sistema de subordinación que en forma práctica e ideológica se basa en la exclusión de la toma de decisiones no sólo en el marco de las relaciones patriarcales, sino también en el marco del Estado-nación mexicano.

Como señala Pettman (1996: 2) para el caso de Australia, tanto las mujeres como las minorías étnicas han estado excluidas de la definición de lo que se debate en el espacio público, que es calificado como político. En el caso de México no ha sido distinto, las políticas indígenas han sido básicamente de corte "cultural" y las políticas hacia las mujeres han sido básicamente dirigidas a la "familia". La exclusión histórica de los indígenas y las mujeres en la construcción del espacio público se acompañó de las propias elaboraciones sobre las identidades indígenas y femeninas en México: los primeros, relegados a la ruralidad y a la "cultura", y las segundas, a la vida doméstica. Por ello, es posible considerar los espacios de la vida cotidiana –como la familiar, comunitaria y de las organizaciones– como espacios politizados y de resistencia.

El tema de la toma de decisiones de los subordinados está relacionado con el tema de la ciudadanía. Como señala Jelín (1996: 116), la ciudadanía hace referencia a una práctica conflictiva vinculada al poder, que refleja las luchas en torno a quiénes podrán decir qué en el proceso de definir cuáles son los problemas comunes y cómo serán abordados, por lo que las negociaciones cotidianas de las mujeres por transitar entre diferentes espacios sociales puede ayudar a develar algunos de los mecanismos de subordinación que operan en la vida cotidiana y limitan el proceso de construcción ciudadana de las mujeres indígenas. A continuación presento una breve descripción de los contextos locales en que las mujeres organizan su cotidianidad.

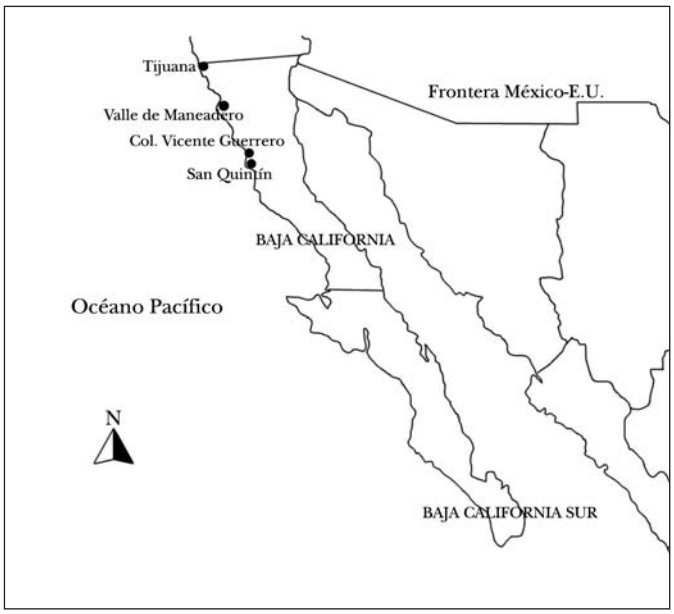
Migración y contextos locales en Baja California: especificando lo público y lo privado en la vida de las mujeres indígenas migrantes

La migración desde distintos pueblos de la Mixteca oaxaqueña a la frontera noroeste cuenta ya con casi tres décadas. Se tiene registro del inicio de la inmigración mixteca a Baja California en la segunda mitad del siglo XX, en asociación con el desarrollo de las regiones agrícolas del noroeste, de los centros urbanos del estado y de la agricultura californiana en Estados Unidos. Hay noticias de indígenas mixtecos que trabajaron bajo el marco legal del Programa Bracero de la década de los cuarenta en California, así como también de la llegada de los primeros indígenas migrantes al Valle de San Quintín a finales de la década de los cincuenta. La presencia de mixtecos en las ciudades del estado es más reciente y se ubica a principios de los setenta. En ese contexto, Tijuana parece haber sido una de las primeras ciudades fronterizas que recibió migrantes procedentes de la Mixteca de Oaxaca. No obstante que en el transcurso de esos años otros grupos indígenas oaxaqueños (como los triquis y zapotecos) hicieron su aparición, los mixtecos siguen siendo la mayoría, al punto de constituir el grupo indígena migrante más numeroso en toda la frontera mexicana con Estados Unidos (INEGI, 2000). Muchos de esos indígenas crecieron y otros tantos formaron sus familias o procrearon a sus hijos en esta entidad.

A la par que el continuo flujo migratorio, se fue desarrollando un proceso de residencia, el cual fue lentamente reorientando el proyecto de vida de estos migrantes hacia los nuevos lugares de llegada. Este proceso de residencia se acompañó del surgimiento de una serie de organizaciones de distinta índole. Desde los años ochenta aparecieron organizaciones de mixtecos, triquis y zapotecos en el estado. Sus luchas se distinguieron de acuerdo con las condiciones locales de vida, que se asociaron con mercados de trabajo agrícolas y urbanos de servicios y turísticos. Como se mencionó en la introducción, se pueden distinguir dos grandes zonas de concentración de indígenas oaxaqueños en Baja California: la ciudad de Tijuana, en el municipio del mismo nombre, y el Valle de San Quintín, en el municipio de Ensenada.

Ambas zonas de alguna manera representan la ruralidad y lo urbano en la frontera, en términos de la interacción económica y social con los Estados Unidos. Por un lado, es indispensable observar la residencia urbana de los mixtecos oaxaqueños en Tijuana en conexión con el mercado de trabajo asociado al fenómeno turístico transfronterizo. Por otro lado, la residencia rural en San Quintín nos pide fijar la atención en la evolución del mercado agroindustrial de frutas y verduras y su conexión con la demanda de consumo estadounidense.

LOCALIZACIÓN DE INDÍGENAS OAXAQUEÑOS EN BAJA CALIFORNIA



Ambos mercados de trabajo parecen contextualizar de manera distinta el proceso de residencia de los indígenas oaxaqueños, caracterizando las condiciones locales que constriñen las posibilidades de participación de las mujeres y especificando sus ámbitos públicos y privados.

La ruralidad fronteriza: trabajo agrícola en el Valle de San Quintín

El proceso de residencia de los indígenas oaxaqueños no sólo ocurrió en los puntos urbanos de Baja California, sino también en las regiones agrícolas. El Valle de San Quintín ha sido uno de los puntos de mayor atracción de migrantes mixtecos, triquis y zapotecos en el estado. La evolución del mercado de trabajo agroexportador definió no sólo el volumen de mano de obra sino también las pautas de su residencia. Entre 1989 y 1999, el número de trabajadores agrícolas que se registraron en el valle casi se triplicó, sumando 63,250 (PRONJAG, 1999). En ese tiempo, también se dio un cambio en el patrón de residencia de los migrantes. En 1989, el 66.7 por ciento de los trabajadores vivían en campamentos y el 33.3 por ciento en colonias. Este incipiente proceso de residencia

se agudizó con el transcurso del tiempo. Para 1999, el 56.5 por ciento de los trabajadores agrícolas vivía en colonias y habían aparecido las cuarterías[2] de renta como una opción de vivienda, las cuales albergaban a poco más de una décima parte de esos trabajadores (PRONJAG, 1999).

CUADRO 1
POBLACIÓN SEGÚN FORMAS DE RESIDENCIA
EN EL VALLE DE SAN QUINTÍN,
1989–2003

Tipo de población	*1989* *Número*	*%*	*1999* *Número*	*%*	*2003* *Número*	*%*
Población en campamentos	16,234	66.7	20,800	33	9,600	20.7
Población en colonias	8,120	33.3	35,820[3]	56.5	33,793	72.9
Población en cuarterías	-	-	6,650	10.5	2,938	6.3
Total de población jornalera	24,354	100.0	63,270	100.0	46,331	100.0

Fuente: INI (1989), *Módulo Operativo del Instituto Nacional Indigenista*, Valle de San Quintín; PRONJAG (1999), *Panorámica general de la problemática de los jornaleros en San Quintín, B.C.,* México; Encuesta Sociodemográfica y de Migración en el Valle de San Quintín, (Conapo-Colef, 2002), y Encuesta en Campamentos y Cuarterías (Conapo-Colef, 2003).

Los campamentos son la forma de residencia pionera en el Valle de San Quintín. Su formación respondió al establecimiento de las empresas agrícolas de exportación, al estilo de producción basado en el traslado de trabajadores desde otros lugares de México y al despoblamiento de la región. Según el Programa Nacional de Jornaleros Agrícolas, en el año 2000 había 23 campamentos, con una población de 10,711 habitantes. Esta cifra es muy cercana a la que se registró en 2003, como se puede observar en el cuadro anterior.

[2]Se trata de cuartos construidos por los propios colonos que se rentan a otros trabajadores migrantes. Regularmente, cuentan con servicios comunes como baños y lavaderos. Entrevista con Florencio Hernández, presidente de la colonia 13 de Mayo, 2001.

[3]Incluye a 3,380 avecindados en ejidos.

En los campamentos la vida cotidiana de sus habitantes se organiza alrededor de las rutinas y temporalidades del trabajo agrícola. Se vive en un campamento porque el patrón contrata al migrante para trabajar en el campo, al cual por lo regular se llega en transporte particular. Esos campamentos son propiedad del patrón y comúnmente están asociados a un rancho, por lo que una empresa agrícola puede poseer varios ranchos y varios campamentos de trabajadores, cuyo acceso regularmente está controlado por guardias. El uso de los espacios para dormir y comer está definido por los intereses de los rancheros o patrones. En general, las mujeres instaladas en los campamentos están acompañadas por algún familiar, por lo que es poco común ver mujeres solas. El tipo de campamento que a finales de los noventa dominaba el Valle de San Quintín era aquel organizado por galerones divididos en cuartos, en su mayoría de lámina metálica o de asbesto en paredes y techo, ya no con pisos de tierra sino con firme o cemento. La mayoría tiene luz eléctrica y gas como combustible. Los servicios colectivos incluyen: tomas de agua, sanitarios, lavaderos, y con mucha frecuencia cuentan con guardería, escuela preprimaria y capilla para servicios religiosos. Generalmente hay una familia por cuarto, aunque existe una pequeña proporción de hombres solos.

Como se mencionó antes, la vida doméstica y comunitaria se organiza en estrecha relación con el trabajo agrícola. Esto es notorio en figuras comunitarias-laborales como el campero, quien es el encargado de organizar y vigilar la vida diaria en el campamento, el uso de los espacios y las necesidades de los habitantes. El campero representa al patrón en el campamento, como el mayordomo[4] (o capataz) lo representa en el campo de trabajo. A pesar de las restricciones que implica vivir en un campamento, la vida familiar y comunitaria se reorganiza muy rápido, apareciendo las diferencias por sexo. Además de trabajar, los hombres al regresar al campamento pueden jugar basquetbol o platicar con grupos de amigos, y los finales de semana regularmente toman alcohol y salen a pasear a las cabeceras delegacionales del valle. Es común que los hombres solos se *abonen*[5] con las mujeres migrantes para comer o bien para la limpieza de la ropa. Son pocos los casos de hombres que desarrollan alguna labor doméstica durante su estancia en el campamento. En cambio, la mayoría de las mujeres entrevistadas hablan de otras actividades aparte del trabajo agrícola, como lavar ajeno, hacer comida, vender frutas y dulces, acarrear agua y elaborar alguna artesanía (regularmente, chaquira, textil o palma). Las mujeres lavan la ropa, se encargan de los niños y hacen la comida, además de trabajar en el campo. La estrechez de los espacios dentro de los campamentos produce una

[4] Mayordomo es el mismo término que se utiliza para nombrar a una figura comunitaria que tiene una responsabilidad muy importante en el sistema cívico-religioso de los pueblos indígenas oaxaqueños.

[5] Implica que pagan a alguna mujer para que les haga de comer y/o lave su ropa.

vida comunitaria intensa en solidaridades y conflictos. En las tardes, después del trabajo hay un bullicio: los radios tocan a todo volumen, los niños salen y entran con facilidad de uno a otro cuarto y los pasillos de los galerones sirven para convivir familiar y vecinalmente.

En el proceso productivo existen dos formas de diferenciación entre migrantes: según el sexo y la edad en los campos agrícolas, y de acuerdo con la condición étnica –indígena o no indígena– en el proceso de empaque. En el campo, los hombres maduros realizan las actividades más pesadas, como colocar estacón, fumigar, regar, ser mayordomos, camperos y choferes, en tanto que las mujeres y los niños se dedican a la pizca o recolección. En el proceso de empaque por lo general se contrata a mujeres mestizas, provenientes de Sinaloa. En la década de los noventa se logró la instalación de guarderías en algunos campamentos, así como escuelas primarias y capilla religiosa. Con frecuencia, les corresponde a las mujeres atenderlas y mantenerlas limpias.

No obstante que los campamentos generalmente están ubicados cerca de la carretera, para los habitantes de los campamentos el acceso es difícil por la ausencia de transporte público. Para llegar a un campamento se requiere caminar o recorrer en auto más de un kilómetro, así que regularmente dentro de los campamentos hay tiendas y algún tipo de medicamento. El traslado desde los campamentos a los campos de cultivo se realiza en transporte propiedad de los patrones, quienes usan camiones escolares, de redilas o tráiler para estos fines.

Es posible comprobar de diversas formas el consumo del alcohol, sobre todo entre los hombres. Esta es una situación reportada por los camperos, los patrones, las instituciones y las mujeres, cada uno por razones distintas. Hay dos tipos de violencia que se mencionan en forma asociada al alcohol: la comunitaria, que deriva en pleitos entre los vecinos del mismo campamento, y la familiar, que se traduce en maltrato a los niños y las mujeres.

En la década de los ochenta surgió una serie de asentamientos de trabajadores agrícolas alrededor de los campamentos; algunos de ellos se desarrollaron como pequeños núcleos de residentes con casitas improvisadas cerca de los campos de cultivo, como los que reporta César Ramírez (2000). Otros, la gran mayoría, se desarrollaron como colonias de trabajadores agrícolas a través de la invasión de terrenos de origen ejidal, bajo el amparo de algunas organizaciones sociales, e incluso algunas sindicales; como la CIOAC o la SINGOA. Este proceso de residencia fue estimulado por la iniciativa de los propios migrantes para lograr mejores condiciones de vida, a la vez que por el interés de los patrones por promover el arraigo de mano de obra en la región. El cuadro 1 muestra el cambio registrado en las décadas de los ochenta y noventa en términos del tipo de residencia que dominaba en el Valle de San Quintín.

De acuerdo con esos datos, ha habido un proceso de asentamiento de migrantes en las colonias que no se han desligado totalmente de la agricultura, ya que poco más de la mitad (54 por ciento) de la población ocupada se dedica a labores agrícolas. (El Colef-Conapo, 2003). Este proceso de asentamiento se asocia con el tipo de organizaciones y su transformación a la luz de este proceso de residencia, en términos de demandas y formas de movilización. Lo que ahora interesa es señalar las implicaciones de este cambio en la definición de los espacios de acción femeninos. De la restricción que supone la vida en campamentos, se pasa a las posibilidades que significa vivir en las colonias formadas durante los años ochenta y noventa en el valle. En 1989 existían 13 colonias fundadas por trabajadores agrícolas desplazados, mientras que en 1999 ese tipo de residencia había ascendido a un total de 43 colonias y en 2003 habían ascendido a 65, tan sólo considerando las localidades más pobladas, como son Vicente Guerrero y Lázaro Cárdenas.

No obstante que estas colonias fueron fundadas por trabajadores agrícolas, con el tiempo aparecieron otras actividades económicas, como el comercio y los servicios. Para la población que siguió ligada al trabajo agrícola (54 por ciento), ocurrieron algunos cambios que sólo revisaremos desde la perspectiva de las rutinas femeninas. Por ejemplo, hubo una separación entre el espacio de la vida doméstica y comunitaria y el espacio laboral. Al dejar los campamentos y habitar en las colonias, los trabajadores, y específicamente las mujeres, tuvieron posibilidades de organizar los espacios domésticos en forma independiente, así como criar algunos animales como pollos o cerdos y sembrar pequeños espacios de hortalizas. No obstante que gran parte de sus rutinas se asociaban al trabajo agrícola, a finales de 1990 ya se registraban algunos cambios en las pautas de movilidad y de consumo, una vez establecidas en las colonias o simplemente fuera de los campamentos.[6]

Los trabajadores son trasladados desde sus colonias hasta los campos de cultivo. Las mujeres señalan como horarios de salida entre las 5:30 y 6:00 de la mañana para empezar su jornada a las siete, con una hora para comer, y terminar a las cuatro de la tarde. En el caso del tomate regularmente se paga por destajo, lo que marca el ritmo de trabajo: en el año 2000, en el cultivo a cielo abierto el tomate se podía pagar a 2.50 pesos por bote, por lo que con un promedio de 33 botes se alcanza un salario de 82.50 pesos. Si a las ocho horas en promedio de trabajo se agregan dos horas en el traslado de ida y vuelta, entonces tenemos un promedio de 10 horas de trabajo asalariado. A ello hay que añadir un promedio de cuatro a cinco horas de trabajo domés-

[6]Véase Hernández (2000) para una descripción detallada de los cambios en las pautas de consumo que están sucediendo en las colonias fundadas por jornaleros agrícolas en el Valle de San Quintín.

tico, que involucra elaboración de comida, limpieza de la casa y suministro de materiales (agua y víveres).

La movilidad que implica vivir en una colonia se acompaña de una mayor energía para lograr organizar la vida doméstica, pero a la vez el trabajo doméstico en las colonias ofrece una novedad que no aparecía en los campamentos. Las mujeres reportan la utilización de algunos electrodomésticos, como licuadora, plancha y lavadora, y en algunos casos el automóvil. Junto con las colonias aparecieron las guarderías fuera de los campamentos para trabajadoras agrícolas. En 1991 había tres guarderías, mientras que en 1995 llegaron a ser ocho, sostenidas por el Instituto Mexicano del Seguro Social y por el Programa Nacional de Jornaleros Agrícolas-Banco Interamericano de Desarrollo.[7] Las mujeres entrevistadas en las colonias subrayan el descanso que ha implicado dejar de moler el nixtamal y acarrear leña. Este cambio de práctica se ha reflejado en sus pautas alimenticias, al incorporar las tortillas de harina a su dieta, o bien mezclar harina de trigo con harina de maíz para hacer las tortillas.[8]

Al mismo tiempo, la vida comunitaria se ha modificado en las colonias de trabajadores agrícolas. Aquí han surgido las organizaciones de residentes de colonias movilizadas a partir de la búsqueda de servicios como agua, electricidad, transporte y servicios médicos y educativos. Muchas de las demandas que movilizaron a los trabajadores en los años ochenta (por ejemplo, los servicios médicos) fueron ahora recuperadas como demandas de los colonos y, por lo tanto, con la interlocución del gobierno del estado.[9] En esas movilizaciones, las mujeres han tenido un papel fundamental en la toma de terrenos, así como en las movilizaciones ante las oficinas de gobierno. Como se puede observar, este cambio de residencia ha delimitado en forma novedosa los espacios de las mujeres, diferenciando en forma más nítida el ámbito doméstico de aquellos asociados al trabajo e introduciendo la relación con el Estado, mientras que en los campamentos toda la vida está sometida a la dinámica del trabajo y a las relaciones de contratación con el patrón. La mejor manera de apreciar esto es la experiencia de doña Ana,[10] quien señala que al vivir en los cantones fuera de los campamentos, durante la época baja de producción del tomate, ella no necesita abandonar el campamento, sino que sigue viviendo en su misma casa y se puede contratar en el empaque de verduras en espera de que vuelva la temporada alta del tomate. Esto mismo lo reseñaron algunos hombres entrevista-

[7] Entrevista y recorrido de campo con la licenciada Lourdes Brenes, encargada de la oficina de Pronjag, valle de San Quintín, 2001.

[8] Este cambio también es reportado por Maier (2000: 235) y Ramírez (2000: 93), ambos en entrevistas con mujeres mixtecas en el valle de Maneadero, Baja California.

[9] En 1997 la Ley del Seguro Social fue modificada para incorporar al régimen de protección a los jornaleros agrícolas.

[10] Véase Ramírez (2000: 46).

dos residentes de en las cuarterías antes mencionadas. La ventaja que observan de vivir en las cuarterías es la posibilidad de ser libres para contratarse con varios patrones en diferentes temporadas del año, sin tener que depender de la relación con un patrón para tener dónde vivir.

Lo urbano fronterizo en Tijuana: la venta ambulante

En las historias personales y familiares de migración a esta frontera, Tijuana aparece como un punto geográfico estratégico para la movilidad a través de la frontera misma, así como a través de las zonas agrícolas del noroeste mexicano y el suroeste estadounidense.

Tijuana es una ciudad fronteriza con un importante flujo de turistas del lado estadounidense que contrasta con el flujo transfronterizo de los residentes del lado mexicano por razones de trabajo y/o consumo. Según el ayuntamiento de Tijuana, por esta ciudad se registra la mitad de los cruces de toda la frontera México-Estados Unidos. La intensidad de estos cruces es tal, que el 95 por ciento de las personas que cruzan lo hacen más de una vez por semana, según la misma fuente. Al parecer, el turismo y la migración son los dos componentes principales de la dinámica citadina desde los años sesenta (Klagsbrunn: 1988: 16).

En esta ciudad se desarrollaron los primeros núcleos de residentes mixtecos. En sus calles se formaron los primeros grupos de vendedoras ambulantes en la zona turística y de jardineros en las colonias de clase media. En la década de los ochenta, Tijuana fue un lugar clave para el resguardo de las familias en tanto arreglaban los documentos para internarse en Estados Unidos. Fue la década de la Ley Simpson Rodino y el inicio de los *commuters*[11] de origen mixteco (Velasco, 1996). Para la década de los noventa, no sólo los mixtecos oaxaqueños habían establecido su residencia en esta ciudad fronteriza, sino también un núcleo de mixtecos guerrerenses. A su vez, ya habían aparecido núcleos de mixtecos en los puntos urbanos de otras ciudades del noroeste mexicano, como Ensenada, Mexicali (Rubio y Millán, 2000) y Nogales.

La colonia Obrera es el primer asentamiento de indígenas mixtecos en Tijuana.[12] En 1989, la mayoría de las familias mixtecas asentadas en esta colonia tenía una antigüedad mayor a los cuatro años y ya eran propietarias de su terreno. El panorama de este asentamiento guarda cierta similitud con la imagen de los pueblos de la Mixteca Baja: lomeríos, pequeñas casas de madera entre las

[11] Se llama así a las personas que trabajan en Estados Unidos y viven en México, por lo que cruzan la frontera todos los días.

[12] Actualmente, existen otros asentamientos mixtecos oaxaqueños y guerrerenses en Lomas Taurinas y Valle Verde.

laderas, caminos sinuosos que atraviesan patios y barrancos. En este escenario urbano hay una novedad arquitectónica: los escalones y muros de contención de llantas de deshecho que caracterizan a las colonias populares de Tijuana.

En ese mismo año, ya había un número importante de familias en esta colonia que tenían algún miembro, por lo regular masculino, trabajando en Estados Unidos (43.7 por ciento), así como un gran número de parientes radicando en ese país (Velasco, 1996: 55). La residencia de las familias mixtecas en este punto fronterizo se asocia con la migración internacional, a la vez que con el dinamismo de la actividad turística. La búsqueda de trabajo, casa y servicios, en especial de escuela para los hijos, define el proceso de residencia de estos migrantes en la colonia Obrera. En este proceso, el papel de las mujeres fue definitivo, dada la proporción considerable de la población masculina que se ausentaba por periodos o por jornadas largas para ir a trabajar a Estados Unidos. La mayoría de las mujeres se dedican a trabajos informales, como la venta ambulante y el servicio doméstico, en tanto que los hombres se ocupan en trabajar como *commuters* en la agricultura y en los invernaderos de California, o bien en la jardinería a domicilio y la albañilería en Tijuana.

Este escenario urbano-fronterizo presenta opciones de empleo para estas mujeres que les permiten construir sus espacios de acción social en forma diferenciada del escenario agrícola del Valle de San Quintín, tanto en los campamentos como en las colonias. Es posible observar en la vida de estas mujeres espacios de agencia social claramente diferenciados: la casa (hijos, esposo, trabajo doméstico), la comunidad (la escuela, la guardería, el mercado), el empleo (que se inscribe en el espacio público de la calle o la plaza), la organización gremial y las relaciones políticas con autoridades gubernamentales, con otros comerciantes y con los turistas. La distinción de espacios de trabajo entre los hombres y mujeres, en especial el trabajo al "otro lado", así como la naturaleza del trabajo llamado informal presenta retos para las mujeres, ya que tienen que ejercer su capacidad de acción para acceder al trabajo y para mejorar sus condiciones de vida en la comunidad. En el caso de las vendedoras, ese reto se amplía por su relación con los vendedores con quienes compiten, con los turistas y con los funcionarios de gobierno.

A pesar de que en este caso la frontera entre lo doméstico y lo extradoméstico es más nítida que en el caso del Valle de San Quintín, gran parte de la dinámica doméstica de las mujeres está marcada por su vida laboral y su necesidad de organización colectiva. Como lo menciono en otro trabajo (Velasco, 1996), hay una especie de domesticación del espacio laboral al trasladar a la calle muchas de las actividades domésticas, como el cuidado de los niños, la supervisión de sus tareas escolares o la comida durante la jornada laboral.

Un estudio realizado en 1999 en la plaza Santa Cecilia de Tijuana (Wight, 2000: 51) permitió actualizar gran parte de los hallazgos encontrados en 1994 (Velasco, 1996). La mayoría de las mujeres que practicaban la venta ambulante en ese lugar procedían de Oaxaca, eran casadas, con un promedio de tres niños, y el mixteco era su primera lengua. De acuerdo con el tiempo de residencia en Tijuana, es posible decir que ellas pertenecen a la migración familiar mixteca que pobló varias colonias populares de Tijuana en los años ochenta. El arreglo familiar venta ambulante-trabajo de jardinería, reportado a principios de los noventa, seguía apareciendo como dominante a finales de la misma década.

La dinámica de vida de las mujeres dedicadas a la venta ambulante inicia a las seis de la mañana en promedio. Dependiendo de la etapa del ciclo de vida, estas mujeres tendrán que atender a los hijos y al esposo para que salgan a sus actividades de trabajo y/o escolares. Posteriormente, habrá que ir al lugar donde se guarda la mercancía y los carritos de trabajo para trasladarlos al lugar de la venta ambulante. En esta actividad eventualmente reciben apoyo de alguno de los hijos menores; por ejemplo, en periodos vacacionales. La venta inicia entre nueve y diez de la mañana para terminar a las siete o nueve de la noche, dependiendo de la época del año y de los días de la semana. En el verano oscurece más tarde y el turismo es más fluido, así que las jornadas de trabajo se alargan. Durante los fines de semana es común que la familia completa se vaya a la calle a atender los puestos de venta, ya que son los días de auge comercial. La zona turística de Tijuana se concentra en la zona aledaña a la garita de San Ysidro, específicamente en la avenida Revolución. En los años ochenta y primera mitad de los noventa, los vendedores ambulantes indígenas se concentraron en la avenida Revolución, en algunas calles aledañas y en la plaza Santa Cecilia. A finales de los noventa, la zona se extendió hacia las calles que marcan el camino de los turistas desde la garita de San Ysidro hasta la avenida Revolución. Esta nueva ola de vendedores se nutrió de los migrantes mixtecos provenientes de Guerrero, que se establecieron en Tijuana después de la llegada del temporal "El Niño" en 1993 en dicho estado y la fundación de la colonia Valle Verde como nuevo asentamiento mixteco-guerrerense.

La dinámica de la venta ambulante hace difícil obtener un cálculo de los ingresos de esta actividad. Los ingresos y egresos se organizan por día, en función de las necesidades familiares diarias, como la compra de alimentos, pago de útiles escolares, pago de transporte o de medicamentos. A su vez, del negocio salen las cuotas de cooperación para mantener los espacios de venta limpios, así como el pago de permisos y la "ayuda" que eventualmente se tiene que dar a los vigilantes de las zonas públicas.

A diferencia de lo que sucede en San Quintín, estas mujeres no han logrado obtener un servicio de guardería en lugares cercanos a la venta ambulante.

La única guardería que ha funcionado desde los años ochenta es la que existe en la colonia Obrera y que da servicio a toda la comunidad. La naturaleza de la actividad de la venta ambulante permite que las mujeres puedan cargar con sus niños, sin que exista más presión que la del gobierno y los líderes para evitar que los niños estén en la calle. Una diferencia adicional con respecto al valle de San Quintín es que estas mujeres no tienen patrones, y su estancia en la calle depende de los "permisos"que el gobierno en turno les otorgue. Así que han establecido una relación corporativizada con las diferentes autoridades priístas o panistas que han estado en el gobierno. Su organización es parte de su actividad en la venta ambulante, como lo veremos más adelante.

Organizaciones y participación femenina

En las dos últimas décadas ha surgido en Baja California una serie de organizaciones de migrantes oaxaqueños (mixtecos, zapotecos y triquis), que difícilmente puede desvincularse de lo que sucede en Oaxaca y de la migración de oaxaqueños a California, como puede observarse en el cuadro 2. Sus antecedentes más inmediatos son las asociaciones de migrantes pro-pueblos de origen y en forma más remota en las asociaciones de carácter cívico-religioso de sus comunidades en el sur de México. No obstante lo anterior, la experiencia de migración y participación política de muchos de los activistas está mostrando resultados en el perfil de las organizaciones en esta región fronteriza. Un aspecto fundamental es la intrínseca relación del tipo de organización y los contextos locales. Esta asociación muestra en cierta forma el apego de las organizaciones a la vida cotidiana de los propios migrantes. En el nuevo contexto fronterizo, instituciones como el servicio y la ayuda mutua han sido la base para el surgimiento de nuevas formas asociativas en torno a la condición de migrantes, trabajadores agrícolas, residentes o vendedoras ambulantes. Una novedad importante durante la década de los noventa es la emergencia de frentes, coordinadoras y coaliciones. Aunque no todos han tenido el mismo éxito, significan una etapa distinta en términos organizativos, ya que articulan demandas regionales, nacionales e incluso transnacionales, como es el caso del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB).

Hasta el año 2000, el conjunto de las organizaciones de origen oaxaqueño que existían en Baja California podía ser dividido en tres grandes rubros en función de sus intereses: laborales, de residentes y de derechos humanos, concentrándose en tres puntos geográficos importantes: Tijuana, Maneadero y el Valle de San Quintín (véase cuadro 2). Las organizaciones se diferencian, de acuerdo con una gran división rural o urbana, alrededor del trabajo agrícola y la venta ambulante. Si bien las organizaciones no tienen como objetivo explíci-

to ser mono o pluriétnicas, su composición es básicamente mixteca en Tijuana, mientras que en San Quintín y Maneadero el componente étnico es más diverso. La base social de estas organizaciones nos permite distinguir: *a*) aquellas compuestas por activistas con relaciones esporádicas con núcleos de migrantes y *b*) otras de carácter coyuntural que coordinan acciones de comités locales. A diferencia de lo que sucede en California, es menor la integración de comunidades-pueblo en la base de las organizaciones. La condición de empleo y residencia en ambos lugares parecen los móviles más importantes tanto en el Valle de San Quintín como en Maneadero, al igual que en Tijuana. Un aspecto importante que se debe considerar es la naturaleza cambiante de estas organizaciones. Por ejemplo, en el transcurso del tiempo una organización gremial sindical, como la CIOAC, amplió sus objetivos a residenciales y sirvió como referente para la movilización en la invasión de terrenos para viviendas o en la gestión de servicios.

El vínculo transnacional de estas organizaciones ha funcionado con más claridad en el Valle de San Quintín con las organizaciones de residentes y trabajadores agrícolas. A principios de la década de los noventa, recién constituido el FIOB, una de las organizaciones de vendedoras ambulantes se incorporó al Frente; sin embargo, la relación no logró mantenerse. Según Felipa Reyes,[13] líder de las vendedoras ambulantes en Tijuana, esto fue debido a que desde la dirección del Frente se le exigía que cediera espacios para acomodar a vendedoras procedentes de Ensenada. Ella se negó a esta petición y fue acusada de no apoyar a la organización, por lo que finalmente decidió separarse.

Esta estrategia corporativa y clientelar del Frente terminó en un conflicto que se razonó por parte de los involucrados como una forma distinta de relación con las autoridades gubernamentales entre dos líderes de sexo diferente. Este incidente nos permite introducirnos en el tema de la participación femenina en este escenario organizativo.

Un primer aspecto que hay que subrayar es que las organizaciones de vendedoras ambulantes están dominadas por mujeres en la base y en algunos puestos de dirección, y sólo en una la dirección es completamente femenina. Una segunda observación es que en las organizaciones de trabajadores agrícolas y residentes en el Valle de San Quintín y Maneadero no existen muchos casos de mujeres en los cuerpos directivos, y cuando así sucede, ellas ocupan los puestos de tesorera o de acción femenil, así como los puestos emergentes de responsables de actividades de organización local. Esto da como resultado el dominio de los hombres en los puestos de liderazgo en las organizaciones agrícolas, y con menor proporción en las de residentes rurales y urbanos y en una

[13] Por petición de la entrevistada, se utiliza un seudónimo.

CUADRO 2

ORGANIZACIONES DE MIGRANTES OAXAQUEÑOS EN BAJA CALIFORNIA SEGÚN COMPONENTE ÉTNICO, BASE SOCIAL Y OBJETIVOS[14]

Organizaciones/lugar	*Componente étnico*	*Base social*	*Objetivos*
Unión de Vendedores Ambulantes y Anexos Carlos Salinas de Gortari (Uvama), Tijuana	Mixtecos	Vendedoras ambulantes	Laboral (permisos, espacios de trabajo y denuncia al abuso de autoridades policiacas)
Unión de Comerciantes "Benito Juárez" (UCBJ), Tijuana	Mixtecos	Vendedoras ambulantes	Laboral (permisos, espacios de trabajo y denuncia al abuso de autoridades policiacas)
Movimiento Unificado de Jornaleros Indígenas (MUJI), San Quintín	Mixtecos, zapotecos y mestizos	Activistas y trabajadores agrícolas	Terrenos, construcción de viviendasAtención a migrantes
Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), San Quintín	Mixtecos, triquis y mestizos	Trabajadores agrícolas y residentes	Residencial y servicios urbanos
Organización del Pueblo Triqui (OPT), San Quintín	Triquis, mixtecos y zapotecos	Trabajadores agrícolas y residentes en la colonia Nueva Región Triqui	Residencial y servicios urbanos
Frente Independiente de Lucha Triqui (FILT), San Quintín	Triquis	Residentes de la colonia Nuevo San Juan Copala	Residencial, servicios urbanos y derechos laborales e indígenas
Organizaciones de residentes en colonias: 1o. de Mayo. San Quintín	Triquis, mixtecos, zapotecos y mestizos	Residentes de colonias populares	Residencial y servicios urbanos
Coordinadora de Comités con Jornaleros Agrícolas y Migrantes Indígenas, A.C., San Quintín.	Triquis, mixtecos y zapotecos	Residentes de colonias populares	Residencial y servicios urbanos Laborales en torno a servicios médicos (Seguro Social)
Central Independiente de Agrícolas y Campesinos (CIOAC), San Quintín	Mestizos, mixtecos, triquis y zapotecos	Activistas sindicalistas y trabajadores agrícolas. Trabajadores residentes	Derechos laborales
Movimiento Independiente de Unificación de la Lucha Indígena (MIULI), Maneadero y Ensenada	Triquis y mixtecos	Trabajadores agrícolas y residentes	Residencial y servicios urbanos. Residencial, lotificación y servicios urbanos
Alianza Indígena, A.C.,San Quintín	Mixtecos, triquis y zapotecos	Activistas	Defensoría legal de tipo laboral y de abuso de autoridad
Alianza Huitepec, El Arenal, Manadero y Ensenada	Alianza Huitepec, El Arenal, Manadero y Ensenada	Residentes en El Arenal y en diferentes lugares de California originarios de Huitepec, Oax.	Ayuda mutua, ayuda al pueblo, traslado de muertos y colectas para apoyo comunitario
Frente Nacional Indígena y Campesino (FNIC), Maneadero, Ensenada y San Quintín	Frente Nacional Indígena y Campesino (FNIC), Maneadero, Ensenada y San Quintín	Residentes de colonias y trabajadores agrícolas	Residencial y servicios urbanos. Articulación de acciones de acciones políticas nacionales
Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), California, Baja California, Oaxaca	Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), California, Baja California, Oaxaca.	Organizaciones, profesores y activistas	Residencial y servicios urbanos. Formación de líderes y articulación de acciones políticas transnacionales
Red Internacional de Indígenas Oaxaqueños (RIIO), San Quintín, California y Oaxaca	Red Internacional de Indígenas Oaxaqueños (RIIO), San Quintín, California y Oaxaca	Comunidades, organizaciones y activistas	Articulación de acciones políticas transnacionales

Fuente: Elaboración propia con base en entrevistas a líderes de organizaciones en Baja California y en observación de campo entre 1994-2003.

[14] He dejado fuera a la Organización Zapotecos Unidos, debido a que si bien he encontrado referencia a ella en mi trabajo de campo, ya que ha sido nombrada por otros líderes, no he podido constatar su existencia en mi trabajo etnográfico. También he dejado fuera de esta relación a organizaciones sindicales como la CTM (Confederación de Trabajadores de México), la CROC (Confederación Revolucionaria de Obreros y Campesinos), la COR (Confederación de Obreros Revolucionarios) y la CROM (Confederación Revolucionaria de Obreros de México). Si bien dichas instancias se encuentran

de las de venta ambulante. Así, las mujeres dominan más al nivel de las bases movilizables y los comités emergentes en trámites concretos, y sólo la dirección de una de las organizaciones de la venta ambulante.

Esta diferenciación de participación según el sexo parece relacionarse con lo descrito en el inciso anterior sobre la forma en que cada contexto local define los espacios de acción femeninos, específicamente con las cargas del trabajo doméstico. Al revisar las historias de migración, trabajo y participación política de hombres y mujeres, se encontró que los hombres reconstruyen sus biografías de migración y participación política con poca atención a lo que sucede en los espacios de la vida íntima. El conflicto entre la vida política, lo que ellos llaman los "compromisos con la gente", y su vida familiar, de pareja y de padre se resuelve en su discurso a través de la evaluación de su papel como proveedor responsable. En estas historias los hombres evalúan en forma negativa algunos eventos vitales, como la separación de la familia, por la necesidad de migrar o por los quehaceres políticos, y todavía más cuando esto deriva en rupturas. Sin embargo, no encontré ningún caso masculino que hubiera dejado la organización por motivos familiares. En la reconstrucción de los dilemas de la vida de las organizaciones y la vida doméstica (la vida diaria en la casa, las relaciones con la esposa y los hijos), se encontraron diferencias entre los líderes hombres, dependiendo de la intensidad de su participación política, que regularmente se asocia a la jerarquía de su puesto en la organización.

En cambio, las historias de migración, trabajo y participación política de las mujeres mixtecas muestran una fluidez inusitada entre el espacio personal, doméstico, laboral, comunitario, urbano y político –al parecer, construido como el espacio de enfrentamiento con las instituciones gubernamentales. Los avatares de la vida en la casa, con los aspectos cotidianos de la escuela de los hijos, su alimentación, sus problemas de salud, hasta el formarlos en una ética de vida, ocupan gran parte de los relatos biográficos de las mujeres y se conectan constantemente con su presencia en la vida comunitaria y de trabajo. A diferencia de los hombres, las mujeres no expresan una conciencia de los grandes acontecimientos de la vida nacional, donde se inscribe la emergencia de las organizaciones de indígenas migrantes en la región (movimiento estudiantil de 1968, los movimientos magisteriales en Oaxaca, la guerrilla de los años setenta y el movimiento sindical de jornaleros en el noroeste mexicano, también en los setenta), ni de los actores que en esa historia son reconstruidos como aliados o enemigos (pa-

activas en todo el estado, en mi trabajo de campo no encontré ningún indígena migrante ni activista de las organizaciones que las reconociera como organizaciones de indígenas oaxaqueños, aunque en algunos momentos tuvieron influencia con las vendedoras ambulantes de Tijuana. Desde la entrada del PAN (Partido Acción Nacional) al gobierno, estas organizaciones perdieron presencia entre las organizaciones de ambulantes.

trones, los gobiernos locales, el Estado, los mestizos, los caciques, etcétera), Esta característica, junto con la historia de participación partidista de los hombres, distingue a las mujeres como orientadas a escenarios más locales, comunitarios y familiares en sus preocupaciones por la vida política.[15]

Este primer acercamiento a la participación femenina en las organizaciones parece indicar que existe una tensión entre las demandas de la vida familiar, como madres y esposas, y, simultáneamente, su vida como trabajadoras, migrantes y miembros de sus comunidades políticas. Ahora bien, esta tensión que parece general entre las mujeres se especifica de acuerdo con las condiciones locales en que ocurre su participación. La vida de las mujeres en los campamentos no deja muchas opciones de movilización, pero esto no parece un aspecto de género sino de una condición de clase y etnicidad, ya que ellas son parte de familias que viven del trabajo agrícola intensivo y temporal. Dichas condiciones parecen modificarse cuando estas familias pasan de los campamentos a las colonias o fraccionamientos en el mismo Valle de San Quintín. En los procesos de urbanización del valle, la participación de las mujeres ligada a reivindicaciones de carácter doméstico ha sido central. Sin embargo, hasta la fecha no he registrado ninguna mujer como jefa de colonia. De nuevo, esa movilización la hacen en su condición de trabajadores agrícolas que buscan establecerse en un nuevo lugar y hacerse de un terreno y de una casa para vivir. El caso de las vendedoras ambulantes permite comparar la influencia de las condiciones locales –que constituye un mercado de trabajo turístico-fronterizo– en la acción colectiva de las mujeres indígenas, la mayoría de ellas procedentes de las mismas regiones indígenas de Oaxaca. Este último grupo de mujeres han logrado tener una relación directa con los funcionarios de gobierno y han desarrollado habilidades lingüísticas y políticas que las alejan en sus reivindicaciones del ámbito doméstico.

Si bien estas condiciones locales diferencian la participación de las mujeres en las organizaciones al funcionar como constricciones estructurales, existen otras de orden ideológico que funcionan para igualar su condición de subordinación de género y que actúan en el tránsito de las mujeres en los espacios de acción, ya sea en el ámbito doméstico o extradoméstico. Tales constricciones de orden ideológico siguen funcionando aun cuando las mujeres despliegan una participación constante o asumen algún grado de responsabilidad en las organizaciones.

[15] Un caso excepcional es el de Felipa Reyes, quien desde principios de la década de los noventa hasta 2003 era la única líder mujer indígena entre las organizaciones de la venta ambulante en Tijuana. Ella, en el trayecto de su participación política, ha desarrollado habilidades como contar, hablar con fluidez el español, aprender algunas palabras en inglés y reconocer a los actores sociales en su campo de acción.

En términos concretos, ese mecanismo se expresa ante la autoridad masculina a través de los permisos, y parece ser uno de los pilares de la ideología de la división sexual del trabajo. El material empírico muestra que para acceder a un empleo fuera del hogar, o incluso dentro del espacio del hogar, las mujeres requerían de la aprobación y el permiso explícito del marido, como una credencial de ciudadanía para ejercer el derecho a trabajar. Esto ocurría de manera más marcada en el caso de la participación política. Se requerían permisos para asistir a reuniones, para realizar tareas de organización, para faltar a las labores domésticas, para extender las jornadas de trabajo. A veces estos permisos eran un trámite efectivo ante la autoridad masculina, o a veces sólo eran una forma de evitar compromisos externos, como un recurso ideológico por todos aceptado. La salida del hogar por parte de las mujeres podía encontrar aprobación de las parejas en la medida en que las mujeres no descuidaran el trabajo doméstico. Es decir, el permiso no equivalía a una redistribución de tareas al interior del hogar, sino sólo eso, "el consentimiento del esposo de que la mujer ande afuera de la casa, mientras no descuide sus obligaciones de mujer".

En la vigilancia de esta normatividad, siempre aparecía algún agente familiar; en forma constante, este agente era la madre del esposo. La "suegra" apareció frecuentemente como el agente que con más ahínco observaba el cabal cumplimiento de la normatividad de género al interior del hogar. Así, la rebeldía de las mujeres no sólo se dirigía hacia la figura del "esposo", a quien incluso se le podía disculpar por ser "hombre", sino también a esa "figura del mismo sexo" que era la madre del esposo. Incluso, en el caso de las mujeres solas, tanto en el medio rural como en el urbano, la comunidad de paisanos se convierte en el vigilante del comportamiento de las mujeres. Una trabajadora agrícola, madre separada, me contaba que el apodo de *callejera* lo había recibido de sus paisanos por salir de la casa después de regresar de los campos agrícolas.[16]

El ciclo de vida de las mujeres y la etapa del hogar distinguieron la respuesta a esta situación de "permisibilidad", lo cual no significa que en sí mismos estos dos factores sean los determinantes, sino que representan cargas domésticas muy distintas, sobre todo por las edades de los hijos. Es decir, las mujeres se rebelan en forma diferenciada dependiendo de su ciclo de vida y de las cargas domésticas asociadas al mismo.

Los líderes masculinos mencionan constantemente como un problema organizativo "la ausencia de participación de las mujeres" y "el problema de que las que participan no pueden dar todo su tiempo porque tienen que atender su

[16] Este pasaje se repitió una y otra vez en las entrevistas con mujeres con algún grado de participación en San Miguel Tlacotepec en Juxtlahuaca, Oaxaca; en los campos agrícolas de Maneadero, Baja California, y en Lammont, California.

casa, o cuando son solteras se casan y luego tienen hijos". La causa de este problema eran los "maridos machos que no les dan permiso de participar".[17] De manera similar, las mujeres entrevistadas ubicaron como un obstáculo para la participación en las organizaciones la falta de permiso masculino para que las mujeres actúen fuera de sus casas. Esta ideología de los espacios de acción diferenciados sexualmente responde a la misma lógica de la ideología de la división sexual del trabajo, que es avalada más allá del ámbito doméstico, en el trabajo y en las propias organizaciones de indígenas migrantes, por lo que muestra una vigencia en los diferentes niveles de lo social, tanto micro como macroestructural. La solución al problema de los permisos (como obstáculo) que manifestaron las mujeres entrevistadas de los comités y de las asociaciones de vendedoras ambulantes, así como los hombres líderes de organizaciones de migrantes indígenas, no se dirige a cuestionar la legitimidad de ese orden, donde predomina la autoridad masculina, sino a promover los permisos para que las mujeres puedan actuar fuera del espacio doméstico, específicamente, en el trabajo y en las organizaciones.

Los líderes o representantes de estas organizaciones se han vuelto promotores de la participación de las mujeres en las organizaciones. En reuniones y encuentros se registraron llamados constantes de los líderes a sus paisanos para que permitan que las mujeres participen en las organizaciones, y en la medida en que éstas se han ido institucionalizando, los liderazgos masculinos han cobrado mayor legitimidad, por lo que sus llamados son recogidos con atención por parte de los hombres, según los relatos de las propias mujeres entrevistadas. Es común que los líderes de estas organizaciones deban mediar en los problemas familiares derivados de la renuencia del marido a que la mujer se ausente de la casa para participar, o bien por problemas de violencia doméstica hacia las mujeres y los niños. La politización de estos temas en el seno de las organizaciones es clara en las de corte transnacional, mientras que no lo ha sido en las de índole local. Las escasas acciones y apertura de espacios de reflexión han sido el marco de las alianzas entre organizaciones interétnicas y transnacionales.[18]

[17] Durante mi investigación de campo pude constatar que ninguna de las esposas o compañeras de los líderes entrevistados era activista o tenía el estatus de líder entre las organizaciones estudiadas.

[18] En Baja California se han abierto espacios de reflexión sobre estos temas sólo en el marco de las relaciones transnacionales con las organizaciones de Estados Unidos. Por ejemplo, en la Reunión de Mujeres del Frente Indígena Zapoteco Binacional el 2 de septiembre de 1994 en Tijuana, en vísperas de la constitución del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional. También con el apoyo del Frente se creó un taller de formación de promotoras en salud reproductiva en Maneadero, en el marco de una investigación-acción realizada, en el cual se formaron seis promotoras comunitarias en salud reproductiva, aun cuando no eran activistas de la organización (respecto a este último proyecto, véase Maier, 2002). En California, la colaboración entre el FIOB y líderes campesinas influyó en la formación de algunas mujeres activistas.

Estas prácticas podrían observarse como escasas y aisladas; sin embargo, su valor radica en que han logrado llevar al campo de la política asuntos que regularmente son valorados como privados. A su vez, el vínculo transnacional entre las organizaciones ha permitido trasladar experiencias de participación bajo sistemas políticos distintos, como el estadounidense, y plantear nuevos retos para las organizaciones a nivel local. Esta reflexión colectiva sobre temas como los permisos masculinos y la violencia doméstica en las organizaciones puede ser interpretada como un cuestionamiento al tipo de identidad comunitaria, en términos étnicos, que se está construyendo en el espacio de las organizaciones.

Algunas conclusiones

a) Las condiciones locales en que se construye el espacio doméstico, laboral, comunitario y político es un factor fundamental para comprender las formas organizativas y de participación de las mujeres indígenas migrantes. Estas condiciones locales materializan los procesos globales como la inversión de capital y las condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo en las vidas de estos migrantes, constituyendo un marco de constricción de las relaciones sociales, como las de género.

b) Además de las constricciones que ejerce el contexto local, la participación femenina en las organizaciones de indígenas oaxaqueños es afectada por los mecanismos de subordinación de género, que operan a través del dominio de la autoridad masculina en los diferentes espacios de acción de las mujeres. En el caso de las mujeres indígenas oaxaqueñas, este mecanismo se expresó en la serie de permisos que las mujeres tienen que tramitar ante quien representa la autoridad masculina en la familia, en la comunidad y en las propias organizaciones. Así, el marco de posibilidades y opciones para la participación de las mujeres se ve limitado aún más e impone una doble limitación a esa participación. Los permisos pueden ser analizados como un dispositivo de poder sobre las mujeres que expresa un orden social que distingue sexualmente los espacios en que las personas pueden actuar. Tal parecería que los permisos muestran el núcleo ideológico sobre el que se basan las relaciones de género en estas comunidades, y donde la autoridad masculina está interiorizada como legítima, tanto por los hombres como por las mujeres, en la casa, en la calle y en las propias organizaciones.

c) La participación de las mujeres en los diferentes espacios de acción ha estado constantemente condicionada por su ciclo de vida. El casamiento y el nacimiento de los hijos marca un periodo de ausencia del espacio comunitario y organizativo. Conforme los hijos crecen, la participación femenina incrementa sus posibilidades, aunque parece que cuando los hijos ya son adultos e inclu-

so tienen sus propios hijos, requieren ayuda de la madre para criarlos o apoyar a la esposa en alguna tarea, por lo que demandan a la madre de nuevo en el espacio doméstico. Ello obliga a atender dicho espacio doméstico, lo que se convierte en una fuente de inequidad en términos de cargas de trabajo para las mujeres, en contextos locales diferentes y bajo el sistema de dominación ideológica de género.

d) A pesar de que en el campo de las organizaciones de migrantes hay preocupación por promover y facilitar los liderazgos femeninos, no se cuestiona el orden social que legitima la autoridad masculina sobre las mujeres. De tal forma, se negocia con los hombres para que reconozcan la importancia de que las mujeres participen, pero no se cuestiona la división sexual del trabajo, que asigna mayores cargas de trabajo a las mujeres, ni los mecanismos de control –como son los permisos– para asegurar que las cumplan. No obstante esta limitación, la discusión colectiva sobre los permisos que las mujeres han llevado al seno de las organizaciones en el campo político transnacional ha puesto a la luz temas como el alcoholismo, las cargas de trabajo desigual entre los miembros de la familia y la violencia doméstica. Estas discusiones han permitido alimentar el proyecto étnico de intereses que surgen del cuestionamiento de las relaciones sociales en la vida doméstica y se reconocen tales elementos como emblemas negativos de la etnicidad y contra los cuales se plantean formas de acción, no necesariamente contra "otros" diferentes, sino consigo misma como comunidad.

e) Finalmente, en el seno de las organizaciones transnacionales se está formando un grupo de mujeres indígenas activistas que están obteniendo nuevas ocupaciones y ejerciendo nuevas formas de relacionarse personal y familiarmente, constituyendo modelos de comportamiento femenino para otras mujeres indígenas.

Bibliografía

BASSOLS, Dalia y Cristina Oehmichen Bazán (eds.), *Migración y relaciones de género en México,* México, GIMTRAP, UNAM-IIA, 2000.

COLEF-CONAPO, "Encuesta Sociodemográfica y de Migración" y "Encuesta en Campamentos y Cuarterías en el Valle de San Quintín", Tijuana, B.C., 2003.

FOWERAKER, Joe, *Theorizing Social Movements*, Londres-Boulder, Pluto Press, 1995.

GONZÁLEZ, Soledad *et al*., *Mujeres, migración y maquila en la frontera norte de México,* México, El Colegio de México y El Colegio de la Frontera Norte, 1996.

GOSS, John y Bruce Lindquist, "Conceptualizing International Labor Migration: A Structuration Perspective", *International Migration Review,* vol. 39, núm. 2, 1994, pp. 317-351.

GRIECO, Elizabeth y Mónica Boyd, *Women and Migration: Incorporating Gender into International Migration Theory,* Florida State University, Center for the Study of Population, 1998.

HERNÁNDEZ, Cuitláhuac, *Prácticas ambientales y migración indígena en el Valle de San Quintín, B.C.*, tesis de maestría en desarrollo integral del medio ambiente, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2000.

HIRABAYASHI, Lane, "Formación de asociaciones de pueblos de migrantes a México: mixtecos y zapotecos", *América Indígena,* vol. XIV, núm. 3, julio-septiembre de 1985, pp. 579-598.

HONDAGNEU-SOTELO, Pierrette, *Gendered Transitions. Mexican Experiences of Immigration*. Berkeley, University of California Press, 1994.

INEGI, *XII Censo General de Población y Vivienda,* Baja California, México, Dirección General de Estadística, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2000.

INI, *Reporte del Módulo Operativo del Instituto Nacional Indigenista,* Baja California, Valle de San Quintín, B.C., 1989**.**

JELÍN, Elizabeth, "La construcción de la ciudadanía: entre la solidaridad y la responsabilidad", en Elizabeth Jelín y Eric Hirshberg (coords.), *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina,* Caracas, Nueva Sociedad, 1996, pp. 113-130.

JENKINS, Shirley, *Ethnic Associations and the Welfare State,* Nueva York, Columbia University Press, 1986.

KLAGSBRUNN, Víctor, *Tijuana, cambio social y migración,* Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 1988.

LAGUNA, Maestzin, "Bases, activistas y dirigentas: mujeres de la Unión de Colonos de Xalapa" en Alejandra Massolo (comp.), *Mujeres y ciudades. Participación social, vivienda y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1992, pp. 97-118.

MAIER, Elizabeth, "La migración como mediación en las relaciones de género. De obreras agrícolas indígenas de Oaxaca a residentes en Baja California", en Dalia Bassols y Cristina Oehmichen Bazán (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, México, GIMTRAP, UNAM-IIA, 2000, pp. 230-252.

———, "Encuentros, empoderamiento y construcción de análisis a través de la investigación acción: narrativas de disciplinamiento, enajenación y autorrescate corporales de mujeres indígenas inmigradas a Baja California", en Catalina A. Dennman, Janice Monk y Norma Ojeda de la Peña (eds.), *Investigación-acción en salud reproductiva: lecciones de la frontera México-Estados Unidos*, Tucson, South West Institute for Research on Women, El Colegio de Sonora, 2000.

MALKIN, Victoria, "Reproduction of Gender Relations in the Mexican Community of New Rochelle, N.Y.", ponencia presentada en el XIX Coloquio de Antropología e Historia Regionales, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 22-24 de octubre de 1997.

MASSOLO, Alejandra, "Política y mujeres: una peculiar relación", en Alejandra Massolo (comp.), *Los medios y los modos. Participación política y acción colectiva de las mujeres*, México, El Colegio de México, 1994, pp. 11-40.

MUMMERT, Gail, *Fronteras fragmentadas. Identidades múltiples,* México, El Colegio de Michoacán, 1999.

ORELLANA, Carlos, "Mixtec Migrants in Mexico City. A case Study of Urbanization", *Human Organization*, s\e, 1973, pp. 273-283.

PARDO, Many S., *Mexican American Women Activists: Identity and Resistance into Los Angeles Communities*, Filadelfia, Temple University Press, 1998.

PETTMAN, Jan Jindy, "Second-Class Citizens? Nationalism, Identity and Difference in Australia", en Barbara Sullivan y Gillian Whitehouse (eds.), *Gender, Politics and Citizenship in the 1990s*, Sydney, Australia, UNSW Press, 1996.

PRONJAG, *Panorámica general de la problemática de los jornaleros agrícolas en el valle de San Quintín, Baja California,* Ensenada, B.C., reporte de trabajo, abril de 1999.

RAMÍREZ MORALES, César, *Buscando la vida,* México, Instituto Nacional Indigenista, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, 2000.

REX, John, Daniéle Joly y L. Czar (eds.), *Immigrant Associations in Europe,* Gower, Inglaterra, Aldershot, Studies in European Migration, 1987.

ROOSENS, Eugeen, "The Primordial Nature of Origins in Migrant Ethnicity", en Hans Vermeulen y Cora Govers (eds.), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond Ethnic groups and Boundaries*, Ámsterdam, Het Spinhuis Publishers, 1994, pp. 81-104.

RUBIO, Miguel Ángel y Saúl Millán, "Migrantes mixtecos en Baja California", en Miguel Ángel Rubio, Saúl Millán y Javier Gutiérrez (coords.), *La migración indígena en México. Estado de desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México,* México, INI-PNUD, Serie Migración Indígena, 2000, pp. 61-107.

TARRÉS, María Luisa, "Más allá de lo público y privado. Reflexiones sobre la participación social y política de las mujeres de clase media en Ciudad Satélite", en Orlandina de Oliveira (comp.), *Trabajo, poder y sexualidad,* México, El Colegio de México, 1989.

VELASCO, Laura, "La conquista de la frontera norte: vendedoras ambulantes indígenas", en *Estudiar a la familia, comprender a la sociedad*, México, PUEG-Conapo-DIF-UAM Azcapotzalco, 1996, pp. 40-105.

———, *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos (los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos),* México, El Colegio de México-El Colegio de la Frontera Norte, 2002.

WIGHT, Heather, *Mixtecas en la frontera: Migrant Women, Informal Work, and Household Strategies in Tijuana,* tesis de maestría, Western Washington University, 2000.

WOO, Ofelia, *Las mujeres también nos vamos al norte,* Guadalajara, Jalisco, México, Universidad de Guadalajara, 2001.

ZABIN, Carol y Luis Escala, "From Civic Association to Political Participation: Mexican Hometown Associations and Mexican Immigrant Political Empowerment in Los Angeles", *Frontera Norte,* vol. 14. enero-junio de 2002, pp. 7-43.

ZÁRATE VIDAL, Margarita, "Participación política, migración y mujer en Michoacán", en Dalia Bassols y Cristina Oehmichen Bazán (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, México, GIMTRAP, UNAM-IIA, 2000, pp. 136-155.

Construyendo el porvenir: reflexiones sobre el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional y la participación cívica de los inmigrantes mexicanos en Fresno, California

Jesús Martínez Saldaña

Introducción

Stephen Castles (1998: 224-226) señala que la esencia del Estado nacional "es la ciudadanía: la integración a la comunidad política, y su igualdad política como ciudadanos". El autor nos recuerda que en realidad muy pocas naciones han logrado concretar este ideal democrático y que, en la actualidad, la relación entre la realidad y el ideal es afectada por factores como el proceso de globalización, que rompe principios de territorialidad, socava ideologías de culturas nacionales autónomas y fomenta los flujos migratorios internacionales.

Las implicaciones del proceso de globalización en los procesos e instituciones políticas, así como en los modelos de ciudadanía, son particularmente relevantes para dos naciones vecinas: México y los Estados Unidos. Las dos están llevando a cabo un proceso de integración regional que, si bien se inició en el siglo xix, se ha intensificado e institucionalizado por medio de políticas como el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (tlcan). Un aspecto de esa integración es la continua y creciente migración de mexicanos al norte, donde se encuentran con un sistema político distinto al mexicano. Por lo tanto, la socialización e incorporación política de los millones de migrantes mexicanos en los Estados Unidos se vuelven importantes para académicos, autoridades y las sociedades nacionales. Ante este escenario, es necesario considerar la relación entre la migración mexicana y los modelos de ciudadanía existentes en los dos países vecinos.

Desde el inicio, es importante aclarar que los migrantes mexicanos no son un grupo social homogéneo. Más bien, junto al crecimiento del volumen migratorio, ha habido una creciente diversificación que incluye la participación de regiones y grupos sociales que en décadas anteriores tenían una presencia muy reducida. Por ejemplo, en su estudio pionero sobre la migración mexicana, Manuel Gamio descubrió que durante el periodo julio-agosto de 1926 sólo

48 de los 23,846 giros postales que los migrantes mexicanos radicados en Estados Unidos enviaron a México fueron recibidos en el estado de Oaxaca. Dicha cifra contrastaba con los 4,775 recibidos en Michoacán, los 4,659 en Guanajuato y los 3,507 en Jalisco (Gamio, 1971: 13). La migración oaxaqueña creció paulatinamente durante el siglo pasado, impulsada por proyectos como el Programa Bracero. En años recientes, la presencia de inmigrantes oaxaqueños se ha vuelto más notable en los Estados Unidos, particularmente en California, donde muchos encuentran empleo en la industria agrícola del estado (Rivera-Salgado, 1999). Esto resalta aún más la heterogeneidad de la migración mexicana, pues muchos de los oaxaqueños son mixtecos, zapotecos o de otras etnias de la región. Los indígenas oaxaqueños comparten problemas con otros mexicanos, pero también enfrentan desafíos propios para defender sus derechos y promover sus intereses.

Los cambios que vemos en la actualidad nos conducen a repensar el carácter de la migración mexicana y su dimensión política. La nueva realidad nos invita a considerar cuestiones que hasta hace poco no eran atendidas por la academia. Ahora se vuelve indispensable preguntar ¿qué ocurre cuando los indígenas mexicanos, que han sido socializados en una comunidad política nacional donde el régimen político ha sido autoritario, corporativista y presidencialista, desarrollan una tradición de migración internacional y se establecen en los Estados Unidos, un país donde predomina el liberalismo y es común la participación ciudadana en la vida política, pero que se ha caracterizado por tener una tradición de exclusión y discriminación racial en torno a los mexicanos?, ¿cómo se define la ciudadanía y cómo se ejerce la participación ciudadana en tales casos?, ¿qué relación hay entre identidad étnica, organización comunitaria y participación cívica?, ¿qué modalidades de participación ciudadana se manifiestan?

El objetivo de nuestro trabajo es empezar a explorar dichas cuestiones examinando el caso de los inmigrantes oaxaqueños que se han establecido en la zona metropolitana de Fresno, la cual se ubica en el corazón del valle de San Joaquín, la región agrícola más importante de los Estados Unidos y lugar de residencia de una de las mayores concentraciones de inmigrantes mexicanos. Más específicamente, nos limitamos a analizar el papel del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), una organización fundada en 1991 y que, en la actualidad, mantiene una presencia organizativa en México y la Unión Americana. No es nuestra intención abarcar la totalidad de lo que otros investigadores han llamado el espacio político transnacional de migrantes como los oaxaqueños (Rivera-Salgado, 1999).

Nuestro argumento principal es que la historia local del FIOB refleja una trayectoria de participación política que rebasa los modelos de ciudadanía libe-

ral existentes en México y los Estados Unidos. En sus actividades cotidianas, los migrantes afiliados a la organización, así como su liderazgo, manifiestan una membresía múltiple y simultánea que se acerca a lo que Soysal ha denominado la "ciudadanía posnacional" (Soysal, 1994). Al hacerlo, una organización como el FIOB desafía los estereotipos en torno a la migración mexicana y oaxaqueña que existen entre influyentes sectores sociales, élites políticas y algunos sectores de la academia. Las actividades de esta organización transforman la comunidad local y abren camino para lo que pudiera ser el establecimiento de un orden social más incluyente y representativo de la diversidad social existente.

Con sus actividades cotidianas, el FIOB se esfuerza por modificar el significado local de la membresía comunitaria, luchando para que los inmigrantes oaxaqueños puedan tener acceso a los recursos públicos y privados de los que gozan otros sectores sociales, así como para promover derechos e intereses que son particulares y que están vinculados a su identidad de indígenas mexicanos. Para lograrlo, el FIOB recurre con frecuencia al desarrollo de actividades para preservar y celebrar los orígenes indígenas y oaxaqueños. De múltiples maneras, organizaciones como el FIOB señalan la urgencia de actualizar el significado de la democracia y la membresía comunitaria ante el fenómeno de la migración internacional contemporánea.

Mitos e interpretaciones

La dimensión política de la migración mexicana a los Estados Unidos de Norteamérica es un tema que históricamente ha sido descuidado por investigadores y autoridades, dejando un gran hueco en el conocimiento existente sobre las mujeres y hombres que cruzan, de manera temporal o permanente, la frontera del norte. La falta de interés académico en este tema se refleja, entre otros ejemplos, en su ausencia casi total en los tres tomos del *Estudio Binacional*,* el cual representa un importante esfuerzo por recopilar y evaluar el conocimiento existente sobre la migración mexicana.

Este largo y perturbador descuido ha suscitado el surgimiento de mitos y estereotipos sobre los migrantes y la relación que sostienen con las dos naciones a las que están vinculados tras integrarse a los procesos de migración internacional. Los mitos, paradójicamente, han florecido tanto en los Estados Unidos como en México.

Por ejemplo, desde hace décadas, intelectuales conservadores de los Estados Unidos han expresado serias dudas sobre la asimilación de los inmigrantes

*Se trata del estudio *Mexico-United States Binational Migration Study. Migration between Mexico and the United States* (México y Washington, D.C.), y realizado por la Secretaría de Relaciones Exteriores y el *U.S. Commission on Immigration Reform*, 1998.

contemporáneos, específicamente los mexicanos. Intelectuales como Nathan Glazer dudan que los mexicanos sigan el patrón de asimilación que supuestamente fue trazado por inmigrantes más antiguos y de origen europeo (Glazer, 1988). Este modelo de incorporación se deriva de lo que Omi y Winant han llamado el paradigma de la etnicidad (Omi y Winant, 1994), el cual alcanzó la hegemonía teórica en los Estados Unidos durante el transcurso del siglo pasado, pero que ha resultado inadecuado para explicar una nueva realidad nacional, en la que se vive un proceso de globalización multifacético y existe un continuo arribo de grandes números de inmigrantes, los cuales provienen principalmente de Asia y América Latina en la actualidad. De acuerdo con Ron Takaki, el modelo de la etnicidad pudo ser útil para analizar la inmigración proveniente de países europeos, pero no es aplicable a la historia de las minorías raciales, las cuales han estado sujetas a diversas formas de discriminación institucional (Takaki, 1994).

El paradigma de la etnicidad ha perdido mucha de su validez pero no ha sido desplazado por completo. Mantiene preferencia entre sectores de la sociedad estadounidense porque se nutre del conservadurismo político que ha florecido en los Estados Unidos, como reacción a los movimientos por los derechos civiles de la década de los sesenta y las políticas públicas que fueron adoptadas posteriormente para atender los problemas de discriminación y desigualdad. Una reforma específica que ha resultado inaceptable para la derecha del país es la acción afirmativa, la cual es considerada como una forma de discriminación inversa. Intelectuales como Nathan Glazer se han destacado en el ataque a políticas públicas como la acción afirmativa porque consideran que crea un sistema de derechos colectivos (*group rights*) que obstaculiza la asimilación. Según esta lógica, reformas que celebran e institucionalizan privilegios colectivos son inconsistentes y contraproducentes en una sociedad liberal, donde deben predominar los derechos individuales para asegurar la igualdad y la integración de personas provenientes de diversas culturas (Glazer, 1994). Glazer y personas afines cuestionan que los inmigrantes que han llegado al país después de los movimientos por los derechos civiles tengan los mismos valores que el resto de la sociedad norteamericana, incluyendo la creencia en los principios del mercado libre. Para tales analistas, inmigrantes contemporáneos como los mexicanos se convierten en un elemento cultural potencialmente desestabilizador en la sociedad estadounidense, además de hacer trizas la soberanía nacional con el ingreso masivo de grandes cantidades de indocumentados que violan las leyes migratorias del país (Glazer, 1985). Esto se ha argumentado desde mucho antes de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001, los cuales ya han llevado a la subordinación de las políticas migratorias a nuevas instituciones que tienen como prioridad garantizar la seguridad nacional estadounidense.

Los mitos en torno a la migración mexicana también han surgido entre algunos sectores de la población mexicoamericana y latina, en los que es posible encontrar individuos y organizaciones que promueven la asimilación de los inmigrantes bajo el argumento de dejar atrás las relaciones con México, país de origen al que, supuestamente, ya no volverán. Tales voces consideran que lo más apropiado para los inmigrantes mexicanos es naturalizarse e integrarse plenamente a la sociedad y sistema político de los Estados Unidos.

David G. Gutiérrez ha ofrecido una extraordinaria obra que analiza los orígenes de tales posturas dentro de la comunidad mexicana. Gutiérrez considera que a lo largo del siglo XX hubo una relación frecuentemente problemática entre organizaciones mexicoamericanas con tendencias asimilacionistas y los continuos flujos migratorios que provenían de México. Gutiérrez encuentra entre los mexicoamericanos posturas polarizadas en torno a la inmigración mexicana, incluyendo a un sector que ve a los inmigrantes como una amenaza. Tales personas, señala Gutiérrez, creen que la "inmigración no restringida" perjudica la calidad de vida de los mexicoamericanos, "aumentando la competencia económica y contribuyendo a reforzar los estereotipos raciales y culturales negativos que sostienen los americanos blancos" hacia la población de origen mexicano. Según señala el investigador, "he descubierto que el debate histórico sobre la inmigración refleja diferencias aún más profundas y persistentes entre mexicoamericanos e inmigrantes mexicanos permanentes sobre su futuro político, social y cultural en los Estados Unidos" (Gutiérrez, 1995: 4-7).

Algunos investigadores, como el historiador Mario García, sugieren que los inmigrantes mexicanos y sus hijos han buscado la asimilación para convertirse en lo que él llama Americans All (García, 1989: 296). Una interpretación parecida es la de Harry Pachón, quien afirma que la existencia de grandes grupos de inmigrantes latinos no naturalizados e incapaces de participar en los procesos políticos perjudica a los inmigrantes mismos, puesto que no tienen acceso a derechos importantes, así como a la población latina en general. De acuerdo con Pachón, también daña al propio país pues afecta "los principios básicos del gobierno democrático americano" (Pachón, 1991: 75). Pachón se declara a favor de promover proyectos de naturalización e incorporar a los inmigrantes provenientes de América Latina a las estrategias de desarrollo político de las organizaciones latinas en Estados Unidos, para así realizar el potencial político acorde con la creciente presencia demográfica de este grupo minoritario (Pachón, 1991: 88). Dicho llamado es ciertamente positivo y alentador, pero parecería ser poco relevante para los millones de inmigrantes mexicanos que son indocumentados y que, en el contexto actual, no tienen esperanzas de aspirar siquiera a la regularización de su estancia, mucho menos a gozar de derechos políticos fundamentales como el de la parti-

cipación y representación electoral en los Estados Unidos. Tales modelos de asimilación o incorporación se quedan cortos ante la realidad de la migración mexicana.

En México, escritores de la talla de Octavio Paz han descrito a los mexicanos en los Estados Unidos como individuos con crisis de identidad que se sienten avergonzados de su herencia mexicana. La interpretación de Paz ha influido en la formación intelectual de generaciones de mexicanos que han visto en *El laberinto de la soledad* un retrato confiable de la mexicanidad y de la población mexicoamericana que el escritor encontró en Los Ángeles al redactar su obra. La ausencia en México de interpretaciones alternativas contribuyó a que se perpetuara una percepción que resulta errónea e inconsistente con el ya impresionante volumen de literatura sobre estudios chicanos, así como con la literatura que analiza la migración internacional.

En 1971, Gilberto López y Rivas publicó su importante libro *Los chicanos*. En esta obra, López y Rivas se esmera en celebrar los logros de la población mexicana al norte del Río Bravo, dejando atrás la denigrante conceptualización que se encuentra en la obra clásica de Paz. En contraste, López y Rivas utiliza el concepto estalinista de minoría nacional y describe a la población de origen mexicano en los Estados Unidos como un sector explotado que debe unirse a los afroamericanos y puertorriqueños para realizar transformaciones revolucionarias, aparentemente incluyendo el desplazamiento del sistema capitalista que ha institucionalizado la desigualdad racial (López y Rivas, 1979). No obstante la importancia de algunos sectores radicales dentro del movimiento chicano y las buenas intenciones del autor, la revolución para derrocar al capitalismo sigue sin ganar suficientes adeptos entre chicanos o inmigrantes mexicanos (Muñoz, 1989).

En el México de hoy, destacados personajes públicos como Jorge Carpizo han abogado por negar derechos ciudadanos –como el voto en las elecciones presidenciales– a los mexicanos en el extranjero. Sugiere, sin prueba empírica alguna, que la incorporación política y electoral de quienes han emigrado representaría una amenaza a la soberanía mexicana. Además, argumenta que las mujeres y hombres migrantes ya han salido de México y que muchos ni "sufrirían ni gozarían las consecuencias de su voto" (Carpizo, 1998). Por lo tanto, concluye el reconocido jurista y ex-titular tanto de la Comisión Nacional de Derechos Humanos como de la Procuraduría General de la República, ¿para qué considerarlos ciudadanos mexicanos y otorgarles derechos políticos? Para personajes como Carpizo, la ciudadanía mexicana prácticamente se pierde al salir del territorio nacional, aunque esto se haga para ganarse una vida digna y como consecuencia de una modernización económica e integración regional que el gobierno mexicano ha impulsado por más de un siglo.

¿Quién es migrante?

El declarado temor que Carpizo y otros personajes manifiestan ante la institucionalización de la participación política de los mexicanos en el extranjero refleja el grado de desconocimiento que existe en México sobre lo que la migración al norte ha significado para la historia nacional. En su afán por proteger su versión de la soberanía nacional y la integridad de las instituciones del país, Carpizo y fuerzas afines se olvidan que, desde el siglo XIX, los migrantes han hecho valiosas aportaciones a la construcción de la nación mexicana, defendido su soberanía política y económica, y generado reformas que han contribuido al desarrollo del pueblo mexicano.

Historiadores como Juan Gómez-Quiñones han documentado ampliamente la relación histórica entre la nación mexicana y los mexicanos al norte del Río Bravo (Gómez-Quiñones, 1994). Ejemplos concretos también existen en las obras de otros investigadores. Ann L. Craig, para citar un caso, ha demostrado que casi todos los dirigentes del movimiento agrarista que surgió en los Altos de Jalisco después de la Revolución, habían tenido una experiencia de migración al norte (Craig, 1983). En un proyecto de investigación en curso, Jesús Martínez Saldaña ha encontrado evidencias que revelan un impresionante respaldo de los mexicanos en Estados Unidos a la expropiación petrolera realizada por Lázaro Cárdenas en 1938, un acto que es generalmente reconocido como una de las máximas expresiones de la soberanía nacional. Además de expresar su apoyo al decreto presidencial del 18 de marzo, los migrantes enviaron dinero para ayudar a saldar la deuda petrolera y, de esta manera, contribuir a lograr lo que algunos migrantes llamaban la independencia económica del país (Martínez Saldaña, 1999).

La participación de los migrantes también fue fundamental en la Revolución de 1910. Francisco I. Madero hizo su llamado a las armas desde territorio estadounidense, donde las comunidades mexicanas ofrecieron albergue y respaldo tanto a él como a muchas otras fuerzas revolucionarias y contrarrevolucionarias. Mención especial merecen los hermanos Flores Magón, originarios de Oaxaca, quienes tuvieron que exiliarse para combatir con la dictadura porfirista y desde los Estados Unidos convertirse en precursores del movimiento revolucionario (Raat, 1993). El respaldo a los magonistas fue decisivo en la creación de un precedente para que, posteriormente, se le brindara apoyo a Madero para derrocar al también oaxaqueño Porfirio Díaz.

Antes, durante y después de la Revolución, fue notoria la preocupación de los migrantes por los sucesos en su país natal. La identidad con México se reflejaba en la creación de agrupaciones mutualistas que promovían la solidaridad entre mexicanos y que, frecuentemente, tenían nombres que hacían alusión a

algún héroe nacional. De diversas maneras, el amor por la patria y el deseo de contribuir al desarrollo de las comunidades de origen que expresaban las organizaciones mutualistas desde hace más de un siglo han sido heredados y reproducidos por el gran número de clubes de oriundos que hay actualmente en territorio estadounidense.

Entre los migrantes también ha habido personas que normalmente no son relacionadas con los procesos migratorios pero que tuvieron que partir de México por motivos económicos o para proteger su vida durante etapas de cambio político. Entre estas personas se encuentra un personaje que es el símbolo mismo de la constitucionalidad y soberanía en México, así como de la ideología y principios liberales que personajes como Carpizo evocan para negar los derechos políticos a mexicanos en el extranjero: el zapoteco Benito Juárez. En 1853, Juárez había fungido ya como gobernador de su estado natal y se dedicaba a dirigir el Instituto de Ciencias y Artes de Oaxaca, cuando Antonio López de Santa Anna tomó de nuevo la presidencia e inició un ataque en contra de los dirigentes liberales. Juárez partió hacia el exilio en Nueva Orleáns, donde encontró a destacados liberales, como Melchor Ocampo, Ponciano Arriaga y José María Mata. Como han señalado diversos investigadores, Juárez llegó a Nueva Orleáns sin dinero, desconociendo el inglés y teniendo que trabajar de obrero en una fábrica de cigarros para ganarse la vida. Al igual que otros migrantes que han luchado para superarse, Juárez parece haber tenido "una fe inquebrantable" para superar las "circunstancias adversas" que encontró al tener que abandonar el territorio mexicano (Fernández Ruiz, 1986).

En el exilio, Juárez y sus compañeros intentaron mantenerse informados de los acontecimientos en México y se esforzaron por establecer relaciones con otras fuerzas políticas, incluyendo a Juan Álvarez. Las aportaciones que Juárez hizo después de su retorno a México en 1855 son cuantiosas y de un valor histórico innegable. Sin embargo, ¿quién hubiera imaginado esas contribuciones a la nación mexicana cuando veían a Juárez en su papel de obrero zapoteco en las fábricas de cigarros en Nueva Orleáns?, ¿cuántas mujeres y hombres no se encuentran en situaciones parecidas a la de Juárez y están esforzándose por realizarse como seres humanos y ciudadanos?, ¿cuántos migrantes no se ven forzados a desarrollar múltiples y contrastantes papeles sociales para conciliar sus aspiraciones personales con necesidades materiales que deben ser atendidas cotidianamente?

Fresno y otras regiones receptoras de migrantes ofrecen incontables ejemplos de los esfuerzos por conciliar el potencial humano con la realidad que se vive día tras día. Una muestra concreta de los múltiples y a veces contrastantes papeles sociales que los migrantes oaxaqueños pueden tener es el de Concep-

ción, quien compartió el papel de maestra de ceremonias de la Guelaguetza 2002, realizada en Fresno el 18 de agosto en un auditorio escolar. El día del evento asistieron más de 1,000 personas, convirtiéndose en la celebración oaxaqueña más importante de la región. Inclusive, hay quienes viajaron desde el norte y sur del estado para estar presentes en la cuarta edición local de la fiesta. En el evento, Concepción se desenvolvió en el escenario con facilidad, exhibiendo gran carisma, talento y capacidad de improvisación al conducir el programa. También realizó varios cambios de vestuario, transmitiendo por medio de su indumentaria evidencia adicional de los logros artísticos de su estado natal. Ahí, sobre el escenario, ante el micrófono que transmitía su voz al público presente, Concepción se había convertido en una elocuente y digna representante de la comunidad oaxaqueña local. Quien la viera realizando tan eficazmente el papel de conductora, difícilmente se imaginaría que en su vida cotidiana Concepción se gana la vida limpiando casas en el área de Fresno. De igual manera, no es muy probable que quien la viera aseando casas ajenas pudiera pensar que Concepción juega un papel fundamental en el éxito de una de las celebraciones culturales de mayor importancia para la comunidad oaxaqueña en el estado de California. A primera vista, sería inconcebible para muchas personas imaginar que una empleada doméstica como Concepción se convirtiese en protagonista del cambio histórico que la migración oaxaqueña está creando en lugares como Fresno.

Al igual que Concepción, hay otros migrantes indígenas oaxaqueños en Fresno y en el FIOB que tienen la capacidad para hacer grandes aportaciones al desarrollo cultural, social y político de Fresno. Entre ellos destacan:

- Leoncio, quien llegó de niño a los Estados Unidos y ahora, además de trabajar como jefe de operaciones del Centro Binacional para el Desarrollo Indígena Oaxaqueño (CBDIO), la entidad sin fines de lucro establecida por el FIOB para administrar programas sociales, edita el boletín *El Tequio* y viaja por el estado sirviendo como intérprete trilingüe (español, inglés, mixteco) para contribuir a que los mixtecos puedan tener servicios adecuados en las cortes, hospitales y otras instituciones públicas y privadas.
- Oralia, otra joven empleada del CBDIO que ha desarrollado múltiples proyectos para el FIOB, se caracteriza por el impulso que ha dado a la participación de las mujeres en la vida interna de la organización y en la sociedad en general. Se desenvuelve con la misma facilidad ante grupos de padres de familia, autoridades, empresarios y medios de comunicación.
- La señora Rosa, joven madre de familia y esposa que juega un papel destacado en el comité del FIOB en Madera, trabaja arduamente en proyectos para la recaudación de fondos, interactúa con autoridades

locales para mejorar el servicio que proveen instituciones a los migrantes oaxaqueños, e informa y organiza a los oaxaqueños establecidos en Madera.

- La señora Irma, quien desde hace años es integrante del FIOB, se destaca por su desempeño en la organización de actividades, la recaudación de fondos por medio de ventas de comida y otras tareas, el suministro de servicios como intérprete trilingüe y el trabajo cotidiano que realiza en la agencia California Rural Legal Assistance.
- Jorge, joven miembro de la mesa directiva del CBDIO, quien se gana la vida trabajando en la construcción, y que escribe poemas para celebrar su herencia oaxaqueña, es pionero en el establecimiento de un grupo de ballet folclórico que capacita a jóvenes para preservar y celebrar las tradiciones musicales y bailables de la tierra de origen.

A su manera, los integrantes del FIOB intentan construir espacios que les permitan el desarrollo de su potencial individual y colectivo, afirmando su pertenencia a la etnia, al estado de origen, a la nación mexicana, a la comunidad mexicoamericana, así como a la sociedad receptora en los Estados Unidos.

El debate de la membresía entre la población migrante

No todos los migrantes perciben de igual manera su relación con México y los Estados Unidos. Esto ha suscitado que el FIOB y su dirigencia se involucrasen en debates sobre temas como el de las leyes sobre nacionalidad y derechos políticos. Esto se reflejó claramente el 17 de junio de 1995, cuando el diario *La Opinión* de Los Ángeles, California, publicó dos cartas al editor escritas por migrantes mexicanos interesados en el tema de una posible reforma en México para permitir la doble ciudadanía a los mexicanos establecidos en los Estados Unidos. El debate sobre la doble ciudadanía se había intensificado desde noviembre de 1994, cuando el electorado californiano aprobó la Proposición 187, causando que algunos funcionarios e intelectuales mexicanos propusieran el diseño de una ley de doble nacionalidad o nacionalidad irrenunciable. El supuesto fin de la reforma era facilitar la naturalización de los migrantes en Estados Unidos y, de esta forma, permitir una mejor defensa de sus derechos en el país receptor (Bustamante, 1995). En contraparte, varias agrupaciones migrantes retomaron la vieja demanda de otorgar a los mexicanos en el extranjero el derecho a votar en futuras elecciones presidenciales de su país de origen, presentándola como el eje central de una propuesta sobre doble ciudadanía. Las cartas publicadas en *La Opinión* reproducían la discusión que ocurría en ambos lados del Río Bravo.

En una de dichas cartas, el migrante Héctor García ofrece una interpretación que refleja la postura ortodoxa en torno a la ciudadanía. Se muestra renuente a aceptar que se pueda ejercer la doble membresía política.

> ¿Estamos o no estamos? ¿Qué tal eso de la doble ciudadanía? Algunos quieren comer en los dos lados. No creo que deba de ser así, puesto que el que quiere trabajar acá le quita a otro que lo necesita. O viceversa. Yo creo que no debe de ser así. Porque cuando se iza una bandera, es sagrada. Es como quien está en una cerca, que no está en un lado ni en el otro. Algo así como neutral. Se es o no se es.
> Quizás este país deba de implementar una nueva ley, la que permita verificar la verdadera posición en cuanto a la nacionalidad.
> Es algo insólito. Pensar que siendo alguien de otro país, se acoja a la ciudadanía estadounidense.
> Creo que cuando uno se decide a ser ciudadano estadounidense es porque quiere mejorar. Pero no creo que este gobierno aceptará dos ciudadanías simultáneas. Si se acoge a una, que renuncie a la otra. De todas maneras, esto no borra lo que se pueda sentir por el país de origen. No creo que así se perderán las costumbres de cada quien. ¿Somos o no somos?
> También tenemos acá el problema bastante serio de discriminación racial. Eso, me parece, nunca se terminará.
> Estamos en Estados Unidos unos por una causa, otros por otra; pero si queremos cambiar un poco las cosas debemos estar unidos. No se puede estar de un lado y del otro al mismo tiempo (*La Opinión*, 1995).

Pero el pensamiento migrante no es monolítico ni uniforme. En la segunda carta incluida en el diario angelino, Rufino Domínguez Santos, entonces vicecoordinador general ejecutivo del FIOB, describe los pormenores de su invitación y asistencia al "Taller fronterizo de análisis en materia de nacionalidad", organizado unas semanas antes en El Colegio de la Frontera Norte (El Colef) en Tijuana, México, por la Cámara de Diputados. Domínguez Santos resalta la ausencia en el evento de lo que él llama "organizaciones migrantes independientes", informa de la oposición de destacados personajes a la extensión del derecho al voto a mexicanos en Estados Unidos y reprueba la incapacidad de la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE) para atender adecuadamente los problemas enfrentados por la población migrante. Asimismo, argumenta que la demanda por el voto es antigua y que la propuesta de una doble nacionalidad o nacionalidad irrenunciable es limitada e inaceptable. Antes de concluir con la sugerencia de que foros como el de El Colef se realicen en territorio estadounidense, el dirigente del FIOB

ofrece dos párrafos donde subraya el significado de la ciudadanía para migrantes indígenas como él:

> Los pueblos indígenas oaxaqueños desde hace años hemos venido haciendo en la práctica la doble ciudadanía sin complejos y miedo a enfrentarnos con un problema real. Muchos regresamos cada año para gobernar a nuestros pueblos por mandato del mismo con un oficio y seguimos cooperando con el tequio (trabajo colectivo del pueblo), y eso nos da el derecho de llamarnos ciudadanos donde nacimos, donde vivimos, y además todos nuestros muertos regresan.
> Hemos rebasado esto desde hace años en la práctica. Pase lo que pase en el Congreso mexicano, el Gobierno no podrá impedir estos derechos legítimos que tenemos, que son parte de la autonomía indígena (*La Opinión*, 1995).

Si bien las cartas de los dos migrantes reflejan importantes aspectos de la polarización que ocurrió en la discusión sobre la doble nacionalidad y doble ciudadanía, lo verdaderamente importante es que el debate ocurrió, y que tal suceso sólo se explica y entiende al situarlo en un momento específico de la historia nacional. La existencia del debate comprueba el interés de los migrantes por lo político, exhibe la continua importancia del vínculo entre ellos y la nación mexicana, expresa su intención de ubicarse de la mejor manera posible en el difícil contexto binacional en el que se encuentran desde que se incorporaron a los procesos de migración internacional y permite constatar que individuos como Domínguez Santos y García desean hacer aportaciones para la resolución de la controversia.

Aunque Héctor García no lo reconozca, las dos cartas nos permiten ver que los migrantes mismos participan en la transformación de México y en la definición de sus relaciones con la población fuera del territorio nacional. Migrantes como ellos se esfuerzan por insertarse en una lucha política que ha sido protagonizada por otros actores, específicamente las autoridades federales, los medios masivos de comunicación y los partidos políticos. Migrantes como Domínguez Santos se niegan a ser excluidos de la lucha política y maniobran para expresar sus ideas y defender sus intereses, por muy distintos que sean. De esta manera, aun antes de lograrse el derecho al voto de los mexicanos en el extranjero, migrantes como los autores de las cartas expresan actitudes y ejercen un comportamiento político que sólo se pueden concebir como elementos de una membresía política múltiple y simultánea.

El caso de Rufino Domínguez es especialmente significativo, al tratarse de un residente de Fresno y el actual coordinador general del FIOB. Domínguez es

una persona joven y ha radicado en el valle de San Joaquín cerca de 20 años, periodo que representa casi la totalidad de su vida adulta. En su papel de líder ha contribuido a definir la trayectoria del FIOB y a influir en las percepciones que otros sectores sociales tienen de la organización y de los migrantes oaxaqueños. Gracias a su trabajo, Domínguez se ha convertido en un personaje público y es reconocido tanto por trabajadores agrícolas de la región como por autoridades y actores políticos en ambos lados de la frontera. Para cumplir con sus responsabilidades de dirigente, Domínguez se desplaza con facilidad de los campos agrícolas del condado de Fresno a las oficinas legislativas californianas, a las dependencias de la Presidencia mexicana y al Palacio Legislativo de San Lázaro, al Capitolio norteamericano en Washington y a las comunidades rurales en las zonas mixtecas de Oaxaca. Su itinerario semanal es la manifestación misma de la transnacionalidad, al tener que dedicarse a atender asuntos que impactan a los inmigrantes oaxaqueños en uno y otro lado de la frontera internacional. La movilidad transnacional que realiza Domínguez en su trabajo es indispensable para promover los intereses de la membresía del FIOB. Limitarse a atender dichas cuestiones dentro de un solo Estado nacional sería tan inconcebible como absurdo.

Surumuatos y oaxaqueños: más allá de los "poor uncultured Mexicans"

Para apreciar mejor fenómenos como el de la migración oaxaqueña a los Estados Unidos y el papel de actores destacados como Rufino Domínguez, resulta útil hacer referencias comparativas.

En este caso, tomemos como punto de partida una observación que se hace en torno a la migración mexicana a principios del siglo XX. En *Desert Immigrants*, una importante obra que analiza el impacto de la migración mexicana en la ciudad de El Paso, Texas, durante el periodo 1880-1920, el historiador chicano Mario T. García nos informa de los problemas que los recién llegados enfrentan con los enganchadores. Según García, en un artículo del periódico *El Clarín del Norte* publicado en 1906, se denuncia que los contratistas maltratan y abusan de "los pobres surumuatos", a quienes el investigador describe como "the poor, uncultured Mexicans" (mexicanos pobres e incultos) (García, 1981).

Nadie disputa que muchos de los migrantes de entonces hayan sido pobres, mucho menos que haya existido una relación de explotación entre contratista y recién llegado, tal como lo afirman *El Clarín del Norte* y García. Sin embargo, la nota periodística y la traducción empleada por el académico dejan que desear, pues esconden una realidad mucho más rica y compleja. Los mi-

grantes a quienes el periódico y el libro aluden no pueden ser calificados únicamente como "poor, uncultured Mexicans". Tales migrantes eran campesinos, la mayoría de origen indígena, que provenían de lo que entonces se llamaba la Hacienda de Surumuato, ubicada en la región del Bajío michoacano, y que ahora es una comunidad conocida como Pastor Ortiz. Hace más de un siglo, campesinos de esa región empezaron a emigrar al norte, empujados por las condiciones socioeconómicas del porfiriato, atraídos por la demanda laboral estadounidense y la capacidad convincente de los enganchadores. La migración se pudo convertir en un fenómeno masivo al construirse una línea de ferrocarril que vinculaba esta zona rural con otras regiones de México y con El Paso, Texas.

Lejos de ser sólo mexicanos sin cultura o víctimas indefensas que son explotadas por contratistas en suelo estadounidense, entre los surumuatos de principios del siglo pasado también destacaron personas como Benito Canales, un campesino que se convirtió en líder agrarista durante la Revolución. Antes de convertirse en un afamado rebelde, Canales emigró a Estados Unidos, huyendo de la justicia al haber matado a un capataz de la hacienda tras sostener una serie de desacuerdos y conflictos. Durante su estancia en la Unión Americana, parece haber tenido contacto con los magonistas establecidos en Los Ángeles, lo cual pudo haber contribuido a su politización. Posteriormente fue delatado por otro migrante, lo cual dio como resultado su arresto por la policía de esa ciudad. El gobierno mexicano inició un proceso de extradición y eventualmente fue encarcelado en la ciudad de Morelia. Poco después logró fugarse, convirtiéndose en uno de los personajes más célebres del estado debido a sus hazañas durante la Revolución. Murió fusilado tras entregarse a la justicia, pero su leyenda se mantiene viva por medio de los corridos que desde entonces se han escuchado en Michoacán y otros estados de la nación.

La vida de Canales y de las personas que lo acompañaron en la lucha revolucionaria nos sugiere la necesidad de examinar con mayor cuidado las interpretaciones para intentar construir una historia más completa y verídica de la migración mexicana, y específicamente la de los oaxaqueños, quienes pueden representar la versión contemporánea de los surumuatos que llegaban a El Paso, Texas, 100 años atrás.

Los migrantes oaxaqueños de la actualidad son un sector social con altos niveles de pobreza debido a su concentración en empleos agrícolas o trabajos urbanos que son mal pagados. También se puede decir que muchos han padecido la explotación de coyotes, patrones, contratistas, "raiteros", caseros y otros personajes que habitan el mundo de los recién llegados. Sin embargo, al igual que los surumuatos, la condición de fuerza laboral explotada es sólo un aspecto de la vida de los migrantes. Dichas mujeres y hombres llegan a los Estados

Unidos con su historia personal y colectiva a cuestas, tras haberse desempeñado como ciudadanos, consumidores, artistas, poetas, atletas, padres de familia, compadres, estudiantes, dirigentes comunitarios, curanderas, catequistas, seminaristas, empresarios, agricultores, cargueros, miembros de partidos políticos, simpatizantes del neozapatismo, sindicalistas, comisariados ejidales, profesionistas y hasta funcionarios públicos. Las interpretaciones que sólo victimizan a los inmigrantes oaxaqueños no hacen justicia a la capacidad creativa y organizativa de este grupo social, posiblemente perpetuando la creencia de que las soluciones a sus problemas sólo pueden provenir de actores externos.

El contexto local

Investigadores como Martín Sánchez Jankowski han señalado la importancia del contexto local en el proceso de socialización política de grupos como los mexicoamericanos. Según el estudio realizado por el investigador en Los Ángeles, San Antonio y Albuquerque, la organización económica, social y política que existe en una ciudad es la variable que más impacta la retención de tradiciones culturales y socialización política de los miembros de un grupo étnico, "precisamente porque esta variable establece los parámetros de lo que constituye un comportamiento aceptable y no aceptable" (Sánchez Jankowski, 1986: 11). Esta aportación resulta útil para analizar la presencia del FIOB en el área de Fresno, California, una región *sui generis*, donde la adquisición de poder político por parte de la población de origen mexicano es reciente, dispareja e insuficiente.

La zona metropolitana de Fresno, que incluye los condados de Fresno y Madera, es una de las regiones del país con mayor presencia de personas de origen mexicano. Es también una de las regiones con una de las más altas concentraciones de oaxaqueños en los Estados Unidos.

Según el censo del 2000, la zona metropolitana de Fresno cuenta con 922,516 habitantes, el 44 por ciento (406,151) de los residentes son latinos y 37.8 por ciento (349,109) son de origen mexicano. El condado de Fresno cuenta con 799,407 habitantes. El 44 por ciento (351,636) de éstos es identificado como latino y, más precisamente, el 37.8 por ciento (302,120) como personas de origen mexicano. El condado de Madera, por su parte, tiene 123,109 habitantes. El 44.3 por ciento (54,515) son latinos y el 38.2 por ciento (46,989) mexicanos (U.S. Census Bureau, 2000: 11, 21, 1143). El crecimiento demográfico de las últimas décadas ha sido impresionante, puesto que en 1970 el condado de Fresno sólo contaba con 413,800 habitantes y el de Madera con 41,700 (*California Statistical Abstract, 2001*: 13).

En el año 2000, el condado de Fresno tenía 473,145 personas elegibles para registrarse en los procesos electorales. De este total, 329,115 se registraron,

reflejando una simpatía partidista dividida: 141,706 se inscribieron como demócratas y 141,960 como republicanos. Ninguno de los partidos pequeños consiguió más de 6,502 simpatizantes. En el caso de Madera, en el condado había 65,284 personas elegibles para registrarse pero sólo 46,495 lo hicieron. Se registraron 17,674 personas como demócratas y 21,853 como republicanos. Al igual que en Fresno, pocas personas se registraron con otras identidades partidistas. En contraste, en el estado de California, 33.24 por ciento de los electores se identificaron como demócratas y sólo 25.56 por ciento como republicanos (*California Statistical Abstract, 2001*: 205). En la elección general del 10 de octubre de 2000, sólo 47.01 por ciento de los electores del condado de Fresno votaron, por debajo del 51.67 por ciento en Madera y el 51.92 por ciento en el estado (*California Statistical Abstract, 2001*: 206).

Para la población de origen mexicano en el área de Fresno, la adquisición del poder político por las vías electorales no fue posible hasta 1972, cuando un grupo de jóvenes que estudiaban en la Universidad Estatal de California en Fresno encabezó una exitosa campaña para ganar el control del gobierno en la pequeña ciudad de Parlier, una comunidad rural al sur de la ciudad de Fresno. Según el estudio de Adaljiza Sosa Riddell y Robert Aguallo, Jr., en ese momento Parlier contaba con 2,000 habitantes, el 85 por ciento de los cuales era de origen latino (principalmente mexicanos). La presencia de los mexicanos había crecido considerablemente en los 30 años anteriores. En 1972 la mayoría de los mexicanos laboraban como trabajadores agrícolas. Sin embargo, el gobierno local estaba bajo el control de granjeros blancos. De hecho, no había existido representación alguna de mexicanos como funcionarios electos durante el periodo 1921-1972. La lucha por el control del gobierno ocurrió cuando dos estudiantes universitarios, Arcadio Viveros (un inmigrante) y Andrew Benites, empezaron a asistir a las reuniones que el gobierno de la ciudad realizaba para designar a un nuevo jefe de policía. Ante la oposición gubernamental a nombrar a un mexicoamericano para ese puesto, la comunidad mexicana se organizó y movilizó, utilizando las más diversas estrategias políticas, hasta lograr una victoria electoral en abril de 1972, lo que les dio la mayoría en el concilio de la ciudad. La victoria en Parlier resulta histórica también en otro sentido: fue el primer caso de dominio electoral de un gobierno local por parte de la comunidad mexicoamericana en la historia contemporánea de California. La exclusión y marginación política derivada de la conquista estadounidense de mediados del siglo XIX apenas empezaba a revertirse (Sosa Riddell y Aguallo, 1972).

En algunos casos, como en el de Madera, la incorporación política de los mexicanos ha sido limitada e inconsistente. En la ciudad de Madera no hubo representación mexicana hasta 1978, cuando Marge Esquibel, una mexicoame-

ricana hija de migrantes jaliscienses, fue electa al concilio local. En el gobierno del condado de Madera tampoco había existido representación mexicana hasta 1980, cuando Jess López, otro mexicoamericano hijo de jaliscienses, fue electo en la mesa de supervisores del condado. Tanto Esquibel como López lograron mantenerse en sus respectivos puestos de elección popular hasta 1994 y 1997, respectivamente. Lamentablemente, la ausencia de los mexicanos es casi absoluta en la actualidad, pues sólo hay una persona en la mesa directiva del Distrito Escolar Unificado de Madera (MUSD). Asimismo, también hay una notable ausencia de mexicanos en altos puestos administrativos del gobierno local.

La falta de poder político mexicano en la ciudad de Madera ha contribuido al deterioro de servicios públicos, particularmente en la educación. En el MUSD ha habido una grave escasez de aulas y otros servicios escolares para una creciente población estudiantil, la mayoría de origen mexicano. Esto ha producido una oferta escolar deficiente que limita las posibilidades de movilidad social para las nuevas generaciones. No obstante el sobrecupo en las escuelas del distrito, hasta noviembre de 2002 el electorado local, que se constituye principalmente de personas de origen europeo, jamás había aprobado nuevos impuestos para financiar la construcción de más instalaciones escolares. El electorado carecía de solidaridad cívica y no deseaba invertir en la educación de alumnos que hoy en día son predominantemente mexicanos.

El 5 de noviembre de 2002, el electorado de Madera tomó la histórica decisión de aprobar la Iniciativa B, la cual permitía emitir un fondo de 46 millones de dólares para financiar proyectos escolares. El 63.1 por ciento del electorado respaldó la iniciativa, dejando atrás una larga historia de negligencia hacia la educación local. Sin embargo, no todos los sectores locales aceptaron los resultados. En los días posteriores a la elección surgió una agrupación de residentes de las zonas rurales del condado, para denunciar el nuevo impuesto como injusto para los dueños de propiedades rurales y anunciar el inicio de una campaña para separarse del Distrito Escolar Unificado de Madera.

Los sucesos posteriores han demostrado el carácter conservador y excluyente del sistema político local. Según las leyes electorales del estado de California, al aprobarse un fondo escolar las autoridades locales deben crear una comisión ciudadana para supervisar su uso. En el caso de Madera, las autoridades del MUSD crearon una comisión de nueve ciudadanos, pero todos eran de raza blanca. Se excluyó por completo a la población de origen mexicano, así como a la comunidad negra, a los asiáticos y a los originarios del Medio Oriente. En cambio, y para sorpresa de muchos, se le ofreció un lugar a Dennis Meisner, el granjero local que encabezó el movimiento secesionista que surgió después de la elección del 5 de noviembre de 2002.

En el caso de Fresno, la incorporación política ha rendido mayores frutos. En dos ocasiones ha habido un mexicoamericano en la mesa de supervisores del condado. Más notable es el hecho de que recientemente el concilio de la ciudad de Fresno también ha contado con una mayoría de origen mexicano. Un factor que puede explicar el mayor éxito electoral en Fresno es que en esta ciudad hay un sistema de elección por distrito al concilio de la ciudad, mientras que en Madera existe el sistema de elección *at large*, en el que todos los ciudadanos votan por todos los candidatos. El sistema de elección por distritos, como señala William Flores, facilita la representación electoral de la población mexicoamericana (Flores, 1992).

La relación del FIOB con las autoridades locales en Fresno ha sido limitada pero sorprendentemente productiva. En particular, resaltan los fuertes lazos que se han establecido con el supervisor Juan Arámbula, un mexicoamericano de origen jalisciense, quien se ha demostrado atento a la problemática de los inmigrantes mexicanos. Gracias a su colaboración, el FIOB ha logrado impulsar importantes iniciativas, destacando el desarrollo del proyecto habitacional San Miguel, que fue creado en colaboración con diversas agencias locales, estatales y federales para proveer viviendas nuevas en la ciudad de Fresno a más de 50 familias mexicanas que residían en Tall Trees Trailer Park, en la pequeña ciudad de Málaga. Tall Trees era una zona habitacional de casas de remolque que se había convertido en un peligroso basurero tóxico debido a la acumulación de desperdicios de compañías petroleras ubicadas a su alrededor.

La relación con la oficina del supervisor Arámbula también le ha permitido al FIOB ir aprendiendo a navegar la burocracia local para lograr impulsar proyectos de salud, participación cívica y cuestiones tan específicas pero simbólicamente importantes como la aprobación de un sitio público en el centro histórico de la ciudad de Fresno para la instalación de una estatua en honor a Benito Juárez. La llegada de la estatua al centro de la ciudad en la primavera de 2003 confirmará el establecimiento permanente de una presencia oaxaqueña en Fresno.

La Guelaguetza y la reafirmación de la identidad oaxaqueña

En la actualidad, el FIOB se ha convertido en una organización que ha establecido en Fresno una presencia pública reconocida, forjando relaciones de trabajo con funcionarios públicos, agencias gubernamentales, organizaciones no gubernamentales, redes de activistas, empresarios, medios de comunicación en español e inglés, instituciones educativas, hospitales y centros de salud, así como

con una gran cantidad de inmigrantes de Oaxaca y de otros estados mexicanos. Esta presencia que ha ganado a lo largo de los años se puede apreciar en los reconocimientos que el FIOB ha recibido recientemente, incluyendo el premio Nuevo Liderazgo, Comunitario otorgado por la Fundación Ford en 2001, un reconocimiento de la legisladora estatal Sara Reyes en el mismo año y un premio ofrecido por la estación de televisión pública KVPT en 2002.

Entre los inmigrantes oaxaqueños, el FIOB también ha logrado convertirse en un agente de cambio que contribuye al desarrollo de esta comunidad. Como organización, tiene la capacidad de ofrecer servicios sociales, actividades culturales y liderazgo político que beneficia a miles de personas cada año. Por ejemplo, en la celebración de la Cuarta Guelaguetza Oaxaqueña 2002, Antonio Rodríguez, inmigrante oaxaqueño de 53 años de edad, vibraba y gritaba de emoción al ver la ejecución de los bailables de su estado. Declaró al semanario *El Oaxaqueño* el motivo de su alegría: "Estoy contento. Es algo maravilloso. Cada año vengo y cada año recuerdo a mi tierra al ver los bailes y escuchar la música como se toca allá, en el pueblo de uno." Rodríguez elogió al FIOB por ser promotor de la cultura, así como al recientemente integrado grupo folclórico "Se'e Savi", formado en esta ciudad por jóvenes oaxaqueños que desean continuar con el legado cultural de sus abuelos y padres (*El Oaxaqueño,* 2002).

La Guelaguetza es una festividad oaxaqueña mundialmente reconocida que data desde la época prehispánica y que se sigue celebrando aún en nuestros días, ya no sólo en el cerro del Fortín de la ciudad de Oaxaca, sino también en diferentes regiones de Estados Unidos donde se asientan importantes núcleos de oaxaqueños. Los Ángeles y Fresno son dos de los lugares donde una vez al año miles de personas se reúnen para recordar y añorar a su matria oaxaqueña y para, mediante música, bailes, comida y la interacción con los paisanos reunidos, fortalecer los vínculos que los unen con el terruño que los vio nacer.

Los pioneros en la organización de la Guelaguetza en territorio californiano fueron los miembros de la Organización Regional de Oaxaca (ORO), quienes empezaron a celebrarla desde finales de la década de los ochenta. Diez años más tarde, en 1999, el FIOB retomó esta tradición y se dio a la tarea de organizar la Guelaguetza en el corazón del valle de San Joaquín. En esa primera ocasión, el auditorio Memorial de los Veteranos de la ciudad de Fresno se abarrotó hasta su máxima capacidad (800 personas) con oaxaqueños provenientes de varios rincones del valle central: Livingston, Madera, Arvin, Lamont, Farmersville, Selma, Kerman y Orange Cove, por mencionar sólo algunos.

Ante el éxito obtenido, en el 2000 la sede para la celebración fue un foro mucho más grande, el auditorio de la escuela secundaria "Roosevelt", que cuenta con una capacidad de 2,000 personas. Aunque no se logró alcanzar una concurrencia tan numerosa, sí se rebasó el número de asistentes del año ante-

rior, ya que fueron alrededor de 1,000 personas, en su gran mayoría oaxaqueños, las que se dieron cita para disfrutar de las estampas presentadas por el grupo cultural "Huaxyacac" y de los acordes musicales de la banda de viento "Xochistepec".

Los últimos dos años –2001 y 2002– no han sido la excepción; la asistencia a la Guelaguetza en Fresno ha ido incrementándose hasta alcanzar cerca de 1,500 personas durante la última celebración, que se llevó a cabo el 18 de agosto de 2003. Pero más allá del aumento paulatino en el número de asistentes, lo que nos interesa destacar es que año con año las personas que asisten a esta fiesta tienen la oportunidad de reencontrarse con sus tradiciones y con sus paisanos. Lo mismo se les ve saboreando una tlayuda o un pan de yema, que riendo con las picardías de las chilenas. Y qué decir de lo emotivo que es escuchar a 1,000 gargantas entonar la *Canción mixteca* y llorar con *Mi lindo Oaxaca*. Es un ambiente que permite a los migrantes dejar de lado sus preocupaciones y tristezas y unirse en un colectivo panétnico para disfrutar de la cultura que los une como oaxaqueños.

Pero más allá del simbolismo cultural que esta festividad trae consigo, la Guelaguetza que organiza el FIOB en Fresno también constituye una expresión de participación cívica. En primer lugar, porque este evento se lleva a cabo gracias al trabajo voluntario y desinteresado de los miembros de los comités locales del FIOB en Madera, Fresno y Selma. A pesar de lo ocupados o cansados que puedan estar por sus respectivos trabajos, estos miembros se reúnen desde varios meses antes para discutir y planear dónde, cómo y cuándo tendrá lugar la gran fiesta. Durante el periodo de preparación, se encargan de promocionar el evento (ya sea corriendo la voz entre sus conocidos o participando en entrevistas en radio y televisión) y de la preventa de boletos. Cuando por fin llega el día de la Guelaguetza, son ellos mismos los que se hacen cargo de cada detalle: algunos hacen las veces de maestros de ceremonias, otros se ocupan de la taquilla, otros más de recoger los boletos en la puerta, de vender comida y artesanías típicas y hasta de la vigilancia. Sin lugar a dudas, es sólo gracias a esta unión de esfuerzo y voluntades que se puede sacar adelante exitosamente un evento de estas dimensiones.

Otro de los logros del FIOB con respecto a la Guelaguetza es que han podido hacer de éste un evento clave para la promoción de los otros proyectos que tienen vigentes. Por ejemplo, durante la última Guelaguetza, aprovecharon la oportunidad para llevar a cabo, en colaboración con un hospital local, pruebas de diabetes, como parte del proyecto de salud que están implementando en los condados de Fresno y Madera. Asimismo, en cada una de las cuatro guelaguetzas han procurado suministrar información importante para la comunidad sobre salud y defensa de los derechos laborales.

Celebraciones culturales como la Guelaguetza evocan la matria, fortalecen la identidad étnica y estatal, y son motivo de orgullo individual y colectivo entre los residentes oaxaqueños del área de Fresno.

El "Proyecto de participación cívica"

En este apartado analizaremos un proyecto que ha sido clave para el FIOB porque le ha permitido formalizar mucho del trabajo de desarrollo de liderazgo y participación cívica que ha llevado a cabo desde su fundación. Tras varios meses de pláticas con directivos de la Fundación James Irvine, quienes mostraron gran interés por el trabajo organizativo del FIOB, se puso en práctica en agosto de 2001 un proyecto piloto denominado "Proyecto de participación cívica". Como su nombre lo indica, la meta era promover la participación de los oaxaqueños en actividades e instituciones *mainstream*. De manera específica, el proyecto se diseñó para capacitar a un grupo de 20 a 25 personas radicadas en Fresno y Madera.

La idea consistía en identificar a aquellos miembros de los comités locales del FIOB que ya se destacaban por su activa participación dentro de la organización, o bien que sin ser miembros tuvieran una trayectoria de activismo comunitario e invitarlos a formar parte del proyecto. El compromiso que se les pedía era asistir a una serie de cinco talleres de capacitación sobre los siguientes temas: organización y funcionamiento de las escuelas, organización y funcionamiento de los gobiernos locales, colaboración con organizaciones comunitarias y tipos e importancia de la participación cívica.

Tal vez cabría preguntarnos por qué personas que ya habían mostrado un cierto activismo necesitaban un entrenamiento y por qué sobre estos temas en particular. La reflexión que el FIOB hace en torno a esto es la siguiente. Si bien es cierto que los oaxaqueños tienen una tradición de organización y trabajo voluntario desde Oaxaca, también es cierto que al llegar a Estados Unidos enfrentan todo un choque cultural, no sólo por el idioma y las costumbres, que son distintas a las de sus comunidades de origen, sino también porque la forma como se organiza y funciona la sociedad norteamericana les es ajena, lo cual dificulta su interacción en ella. Es por ello que aun aquellas personas que ya han mostrado interés y aptitudes para organizarse y desarrollar trabajo comunitario necesitan ayuda para entender cómo interactuar mejor en la sociedad receptora.

Por consiguiente, la premisa sobre la que descansa el modelo piloto de participación cívica es que al proporcionarles a estos activistas el conocimiento sobre cómo se organizan y funcionan algunas de las principales instituciones –como son las escuelas, los gobiernos locales y las organizaciones comunitarias–, así como ejemplos concretos de las formas de participación cívica, se les estarían

dando las herramientas para que pudieran incrementar y hacer más eficiente su trabajo comunitario. Cabe mencionar que los dirigentes del FIOB llegaron a esta hipótesis después de un largo proceso de reflexión sobre las experiencias acumuladas en sus más de 10 años de existencia. Es decir, el diagnóstico de la problemática que enfrentan los oaxaqueños se nutre de las miles de peticiones de ayuda que han asistido y del contacto diario que han tenido con la comunidad oaxaqueña.

La implementación de este proyecto no fue tarea fácil, en primer lugar porque aunque se convocó a decenas de personas, sólo un poco más de 20 mostraron verdadero interés y acudieron a las primeras citas. Otro reto aún mayor fue mantener la asistencia constante, ya que durante el fin de año es común que muchos oaxaqueños regresen por varios meses a sus comunidades de origen o bien emigren temporalmente hacia otros estados de la Unión Americana en busca del trabajo que escasea en el valle central. El clima frío, la lluvia y la neblina fueron otros factores adversos con los que hubo que lidiar. Pese a todo, el 80 por ciento de los 25 participantes acudieron por lo menos a cuatro de los cinco talleres.

Pero más que el aspecto cuantitativo de la participación en los talleres, lo que nos interesa destacar es el ámbito cualitativo de la misma. Al comenzar el proyecto, los participantes se mostraban tímidos ante las interrogantes que les hacían los presentadores. Sin embargo, paulatinamente fueron adquiriendo más confianza, y ya no sólo eran dos o tres los que voluntariamente levantaban la mano para participar. Uno de los momentos preferidos de todos era cuando se les pedía que se dividieran en grupos para discutir y plantear soluciones a problemas simulados. En el taller donde se discutió la organización y funcionamiento de las escuelas, por ejemplo, luego de que se les instruyó sobre la estructura de toma de decisiones y sobre los derechos que tienen como padres de familia, se les separó en cuatro grupos, los cuales recibieron una descripción de los problemas que enfrenta una escuela pública. Cada grupo tuvo media hora para discutir cuáles eran los cinco principales problemas y para proponer alternativas para resolverlos. Aunque todos tenían la misma información, percibieron los problemas de manera diferente: algunos enfatizaron la necesidad de mejorar la limpieza y el arreglo de los salones, mientras que otros consideraron más importante aumentar el número de maestros bilingües. Sin embargo, lo que todos tuvieron en común es que, al ser en su mayoría padres de familia, se sintieron ampliamente identificados con las situaciones que sus respectivos hijos viven en las escuelas, de tal manera que la discusión siempre estuvo permeada de experiencias reales. Más aún, al finalizar el taller, varios participantes espontáneamente compartieron sus experiencias y la utilidad que veían en la información aprendida.

Una madre oaxaqueña que reside en Madera expresó que su hija era hostigada por algunos compañeros y que inclusive se negaba a seguir asistiendo a la escuela, por lo que ella le aconsejó pedir ayuda a su maestra. Sin embargo, al ver que la educadora no le prestó ninguna atención al problema, le aconsejó a la niña que se defendiera. La niña lo hizo y fue fuertemente sancionada, al grado de estar a punto de ser expulsada, y aunque el problema finalmente se resolvió, sus padres se sentían impotentes por no saber a dónde acudir a pedir ayuda, ni cuáles eran sus derechos como padres de familia. "De haber tenido yo antes toda esta información que aquí nos han dado, no hubiéramos pasado por tan mal momento y habríamos encontrado una solución mucho más rápido", expresó la madre al finalizar el taller sobre las escuelas. Sin lugar a dudas, testimonios como éste reflejan claramente el valor y la utilidad que la información proporcionada a través de los talleres tiene para los participantes y dan pistas de cómo pueden ellos emplearla en su vida cotidiana.

El FIOB ha logrado captar los cambios inmediatos en el conocimiento de los participantes sobre los temas abordados durante los talleres mediante la aplicación de cuestionarios. Más aún, ha documentado ejemplos concretos del incremento en el activismo comunitario de algunos participantes. Plácido Rivera, quien reside en la ciudad de Selma, es ahora miembro de la mesa directiva en la escuela de sus hijos. Teresa Calvo y Concepción Pacheco, miembros de los comités locales del FIOB en Madera y Fresno, respectivamente, comenzaron a colaborar con otras organizaciones en proyectos que benefician a la comunidad. Teresa es una de las promotoras de salud de la organización Líderes Campesinas, mientras que Concepción es una activa promotora de un movimiento que busca fomentar la educación artística de los niños mexicanos y mexicoamericanos en Fresno.

El "Proyecto de participación cívica" que hemos descrito es una muestra de que, más allá de ayudar a los oaxaqueños a resolver problemas coyunturales, el FIOB se ha esforzado por ir a la raíz de los mismos y por proponer estrategias que permitan lograr cambios en el comportamiento de sus miembros hacia un modelo de ciudadanía más crítico, responsable y participativo.

La consulta zapatista

No todos los indígenas son migrantes internacionales, pero muchos migrantes mexicanos provienen de comunidades indígenas o pueblos rurales que, de acuerdo con Bonfil Batalla, mantienen vivas las tradiciones de la civilización mesoamericana (Bonfil Batalla, 1994). Según el estudio pionero de Manuel Gamio, una "gran proporción" de los mexicanos que emigraban a los Estados Unidos a principios del siglo XX eran indios o mestizos (Gamio, 1971). Los pa-

trones migratorios establecidos desde hace un siglo continúan y hasta la fecha aportan una gran cantidad de las mujeres y hombres que cruzan la frontera (Mexico-United States Binational Study, 1998).

Un caso a destacar es el de los bisnietos de Emiliano Zapata. Los descendientes de Zapata han tenido que abandonar el pueblo de Anenecuilco, Morelos, para irse a trabajar a los Estados Unidos, según relata en una entrevista realizada en 1997 Emiliano Zapata Sandoval, nieto del general revolucionario. Tres de sus hijos, Rodolfo Emiliano, Luis Carlos y Gil, cruzaron de indocumentados la frontera internacional en 1994. Rodolfo Emiliano y Luis Carlos fueron deportados. "Sólo Gil se salvó; se fueron porque aquí no hay tierra ni trabajo. La crisis de hace dos años nos pega muy fuerte", dice Emiliano Zapata Sandoval, quien cuenta que en dos ocasiones intentó irse también de "mojado", pero no pudo por sus operaciones y por falta de dinero para pagar el "pollero" (Aranda, 1997).

No sólo los descendientes de Emiliano Zapata han cruzado la frontera para trabajar en los Estados Unidos. El movimiento zapatista que estalló el primero de enero de 1994 también encontró eco entre las comunidades mexicanas en Estados Unidos, reflejándose en las múltiples manifestaciones frente a los consulados mexicanos que diversas organizaciones migrantes han realizado desde enero de 1994. Muchos mexicanos radicados en Estados Unidos y chicanos han viajado a Chiapas para expresar su solidaridad con el EZLN. Sin embargo, el acercamiento más significativo entre migrantes y zapatistas ocurrió cuando el EZLN aparentemente aceptó la propuesta de un migrante para incluir en la Consulta por el Reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indios y por el Fin de la Guerra de Exterminio, programada para el 21 de marzo de 1999, una pregunta sobre el derecho de los migrantes mexicanos a participar en la transformación de México y votar en sus elecciones (Martínez Saldaña, 1999). La pregunta, al ser modificada por el EZLN, quedó de la siguiente manera: "¿Estás de acuerdo en que los mexicanos y mexicanas que radican en el extranjero deben ser parte activa en la construcción de un México nuevo y tener derecho al voto en las elecciones?" Las respuestas posibles eran sí, no y no sé. De acuerdo con un comunicado del subcomandante Marcos, la pregunta se agregaría a la consulta que se realizaría fuera del territorio nacional (nopal.laneta.apc.org, 1999).

La consulta recibió el respaldo de organizaciones migrantes y chicanas establecidas en varios estados de la Unión Americana, las que establecieron urnas en muchas ciudades estadounidenses para alentar la participación de la población migrante. Como resultado de estos esfuerzos, miles de mexicanos en los Estados Unidos acudieron a votar en la consulta, expresando su apoyo a la causa zapatista y expresándose favorablemente en torno a la pregunta sobre el

derecho al voto de los mexicanos en el extranjero. De acuerdo con un reportaje de *La Jornada*, se registraron 190 brigadas para promover la consulta zapatista en los Estados Unidos (Cason y Brooks, 1999). Entre los participantes más activos en la consulta estuvo el FIOB.

La consulta generó gran entusiasmo entre mexicanos establecidos en muchos estados de la Unión Americana. El gesto incluyente del EZLN propició esperanzas para quienes se sentían excluidos y rechazados. Una persona que representaba a la Brigada Nueva York, se comunicó con los organizadores de la consulta para expresar el significado de la lucha del EZLN para los migrantes y otros grupos:

> La visión y la lucha del EZLN es un destello de esperanza para toda la gente mexicana en la tierra de las Américas; es un destello de esperanza para los inmigrantes, mujeres, hombres, lesbianas, homosexuales, bisexuales transgéneros, inválidos, niños, niñas, los ancianos, los desamparados, los explotados, todos los indígenas, todos los que se han tenido que ir de México en busca de dignidad, todos los chicanos en busca de su espíritu, todas las gentes de herencia mexicana que recuerdan y también todos los que han sido forzados a olvidar.
> El EZLN trae esperanza a todos los marginados del mundo.
> La visión y lucha de los zapatistas en un nuevo amanecer. Un amanecer que rompe con la tremenda oscuridad de la persecución y tristeza que existe en el mundo (nopal.laneta.apc.org/).

La consulta permitió que los propios migrantes en lugares distantes se encontraran con la realidad del México migrante. Un representante de la Brigada Cuicuilco escribió desde Rhode Island para relatar lo siguiente:

> Nosotros acá del "otro lado" ya estamos con las pilas puestas para empezar mañana tempranito.
> Gigante ha sido nuestra sorpresa al descubrir la cantidad de paisanos que habitan esta parte norte del territorio gringo, casi cinco mil dicen algunos, de Morelia, Puebla, Guerrero, Hidalgo, ¡y como ven, Chiapas!
> La respuesta de la gente ha sido por demás positiva, y pese a que los medios por acá nomás nada dicen (aunque hemos conseguido un par de entrevistas con radios locales y el *Providence Journal* para dar a conocer la consulta), para todos es muy claro que el problema en México es el mal gobierno, razón por lo que han tenido que emigrar de su tierra y vivir penurias y vicisitudes (nopal.laneta.apc.org/).

El deseo de participar se extendió hasta las prisiones estadounidenses, donde el Proyecto de Presos Chicanos Mexicanos (Chicano Mexicano Prison Project, o CMPP) propuso desarrollar la consulta. Según un representante del CMPP, en los penales "se encuentran recluidos miles y miles de mexicanos y mexicanas. En la mayoría de los casos nuestros hermanos y hermanas son víctimas de las leyes racistas, el sistema judicial xenófobo, y las condiciones socioeconómicas" (nopal.laneta.apc.org/).

La pasión por la participación en la consulta se desbordó hasta alcanzar al deporte, como señaló E. Páramo H., de la Brigada MAS en Sacramento, California:

> La Super Liga de Futbol de Sacramento, que ofreció poner en juego una copa denominada "Sub Comandante Marcos", cumplió con creces su oferta. Esta tarde, en la cancha del campo Logan, en el sur de la ciudad de Sacramento, los Canarios (de La Piedad, Mich.) golearon al equipo Oro (de Jalisco) por 6 goles a 1 y se llevaron la copa.
> Los compas de "Norteamericanos por la Democracia en México" nos trajeron una bandera mexicana de 6 metros por 9 metros que acomodamos entre dos árboles. Todo mundo quería fotografiarse enfrente de la bandera.
> Nuestros votos de la consulta son un poco más de 700 (estamos en el proceso de recontarlos) y sabemos que en esta ciudad hay por lo menos otras dos brigadas (nopal.laneta.apc.org/).

Los resultados fueron muy favorables a la causa zapatista y a los derechos de los migrantes. Arturo L., de Albuquerque, Nuevo México, reportó que fue sólo uno más de los activistas locales que trabajaron en la consulta, "y puedo reportar que conseguí 173 respuestas, hasta ahora. La gran mayoría responden «sí», y uno que otro dice un «no» o un «no sé»" (nopal.laneta.apc.org/).

Proveniente de la bahía de San Francisco, otro informe explicó los pormenores de una exitosa consulta:

> Estamos cansados de tanto hablar y explicar pero contentos; la gente respondió de muy buena gana, con alguno que otro de a tiro viviendo en los submundos de quién sabe qué mundos. Nuestra brigada "Remedios Varo" es de San Pancho, pero nos fuimos a poner casillas a Redwood City, South City y Oakland, en total cuatro casillas. En una casilla estaban una norteña de Ensenada con una chilanga sateluca, la casilla ubicada en unas canchas de futbol. Pues mi norteña nomás chifló, y jálense mis jugadores; en el momento de verla se volvieron zapatistas, y uno, como no queriendo la cosa, con el pasamontañas paseándose por lo verde. "Hey Marcos… Marcos, mira

> ahí va Marcos…", y halaguitos de ésos me llovieron. Otros, estupefactos, me miraban con los ojos pelones. En fin, que hoy ha sido un buen día, de esos que el corazón necesita. Luego les platicó más, ahora andamos medio muertos de cansancio (nopal.laneta.apc.org/).

Desde Fresno, el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional reportó que en las casillas que se instalaron en la región participaron 1,627 personas, la inmensa mayoría expresando un "sí" a las cinco preguntas. La consulta en Fresno se realizó en colaboración con el Comité por Justicia en México de Fresno, la Universidad Estatal de California en Fresno, el Club Azteca 2000 y el Comité de los Pobres de Fresno. Además de casillas en Fresno y Madera, también se instalaron en las ciudades de Tulare, Selma y Hurón (nopal.laneta.apc.org/).

Lograr que 1,627 personas participen en una consulta que sólo tiene valor simbólico refleja la capacidad organizativa que el FIOB alcanzó en colaboración con otras organizaciones del área de Fresno. Este poder de convocatoria se refleja en otras movilizaciones en las que el FIOB ha participado para exigir leyes migratorias más justas de las autoridades estadounidenses, demandar que el gobierno mexicano haga posible el voto de los mexicanos en el extranjero o exigir el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés. En tales actividades, el FIOB es de las pocas organizaciones locales que puede generar la participación de cantidades respetables de migrantes. Esta labor le permite ocupar espacios en los reportajes de la prensa electrónica y escrita, desarrollando una presencia pública que influye en la percepción local de la experiencia migrante y en la atención que el gobierno y la sociedad local prestan a la población oaxaqueña.

Conclusión

En su carácter de organización política representativa de un grupo social que participa en los procesos de migración de México a los Estados Unidos, el FIOB lleva a cabo la ardua tarea de contribuir a la construcción de modelos de membresía que sean incluyentes y permitan la incorporación política de los migrantes oaxaqueños y de la población mexicana en general.

En el área de Fresno, la comunidad oaxaqueña ha crecido notablemente en las últimas décadas. Sin embargo, tal y como lo demuestra la membresía y liderazgo del FIOB, se trata de un sector social relativamente joven, con bajos niveles de escolaridad, de escasos recursos, y frecuentemente con un estatus migratorio vulnerable. Estas condiciones imponen limitaciones en el trabajo que se puede realizar como organización. No obstante la existencia de tales dificultades, el FIOB está forjando una interesante y notable trayectoria de éxitos en los proyectos que realiza.

La comunidad oaxaqueña de Fresno está en proceso de maduración en una región de California donde la población de origen mexicano ha visto aumentar su peso político gradualmente, si bien no ha logrado adquirir poder acorde a su crecimiento demográfico.

Bibliografía

ARANDA, Julio, "Nietos y bisnietos de Zapata, sin tierras, sin apoyos, de «mojados»", *Proceso*, 6 de abril de 1997.

BONFIL BATALLA, Guillermo, *México profundo: una civilización negada,* México, Grijalbo, 1994.

BUSTAMANTE, Jorge A., "Cómo luchar contra los Wilsons", *Excelsior*, 27 de marzo de 1995.

CALIFORNIA DEPARTMENT OF FINANCE, *California Statistical Abstract, 2001*, p. 13.

CARPIZO, Jorge, "El peligro del voto de los mexicanos en el extranjero", *Nexos*, julio de 1998.

CASON, Jim y David Brooks, "Promovieron la consulta casi 200 brigadas", *La Jornada*, 22 de marzo de 1999.

CASTLES, Stephen, "Globalization and the Ambiguities of National Citizenship", en Rainer Baubock y John Rundell (eds.), *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship,* Aldershot, Ashgate, 1998.

CRAIG, Ann L., *The First Agraristas*, Berkeley, University of California Press, 1983.

El Oaxaqueño, 31 de agosto de 2002.

FERNÁNDEZ RUIZ, Jorge, *Juárez y sus contemporáneos,* México, UNAM, 1986, pp. 69-71.

FLORES, William V., "Chicano Empowerment and the Politics of At-Large Elections in California: A Tale of Two Cities", en Mary Romero y Cordelia Candelaria (eds.), *Community Empowerment and Chicano Scholarship: Selected Proceedings*, Houston, National Association for Chicano Studies.

GAMIO, Manuel, *Mexican Immigration to the United States: A Study of Human Migration and Adjustment,* Nueva York, Dover Publications, 1971.

GARCÍA, Mario, *Desert Immigrants,* New Haven, Yale University Press, 1981.

———, *Mexican Americans,* New Haven, Yale University Press, 1989.

GLAZER, Nathan, *The New Immigration: A Challenge to American Society,* San Diego, San Diego State University Press, 1988.

———, "The Emergence of an American Ethnic Pattern", en Ronald Takaki (ed.), *From Different Shores: Perspectives on Race and Ethnicity in America,* Oxford, Oxford University Press, 1994.

———, "Conclusión", en Nathan Glazer (ed.), *Clamor at the Gates,* San Francisco, ICS Press, 1985.

GÓMEZ-QUIÑONES, Juan, *Roots of Chicano Politics, 1600-1940,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1994.

GUTIÉRREZ, David G., *Walls and Mirrors: Mexican Americans, Mexican Immigrants, and the Politics of Ethnicity,* Berkeley, University of California Press, 1995.

La Opinión, 17 de diciembre de 1995.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto, *Los chicanos. Una minoría nacional explotada,* México, Editorial Nuestro Tiempo, 1979.

MARTÍNEZ SALDAÑA, Jesús, "Los primeros dólares de Pemex", *La Jornada*, 14 de marzo de 1999.

————, "Propuesta a Marcos", *La Jornada*, 23 de enero de 1999; "Comunicado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional a la sociedad civil internacional y nacional", 14 de febrero de 1999. Hyperlink: nopal.laneta.apc.org/consultaEZLN/comunicados/990214es.htm

MUÑOZ JR., Carlos, *Youth, Identity, Power: The Chicano Movement,* Londres, Verso Press, 1989.

nopal.laneta.apc.org/consultaEZLN/comunicados/990214es.htm
"Comunicado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional a la sociedad civil internacional y nacional", 14 de febrero de 1999.

nopal.laneta.apc.org/consultaEZLN/internacional/norteamer/newyork.htm

nopal.laneta.apc.org/consultaEZLN/internacional/norteamer/rhodeisl.htm

nopal.laneta.apc.org/consultaEZLN/internacional/norteamer/californ.htm

OMI, Michael y Howard Winant, *Racial Formation in the United States,* Nueva York, Routledge, 1994.

PACHÓN, Harry, "U.S. Citizenship and Latino Participation in California Politics", en Byran O. Jackson y Michael B. Preston (eds.), *Racial and Ethnic Politics in California,* Berkeley, IGS Press, 1991.

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad,* Nueva York, Grove Press, 1985.

RAAT, W. Dirk, *Revoltosos. Rebeldes mexicanos en los Estados Unidos, 1903-1923,* México, FCE, 1993.

RIVERA-SALGADO, Gaspar, "Migration and Political Activism: Mexican Transnational Indigenous Communities in a Comparative Perspective", tesis doctoral, Universidad de California en Santa Cruz, 1999.

SÁNCHEZ JANKOWSKI, Martín, *City Bound,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986.

SECRETARÍA DE RELACIONES EXTERIORES Y U.S. COMMISSION ON IMMIGRATION REFORM, *Mexico-United States Binational Migration Study. Migration between Mexico and the United States,* México, D.F. y Washington, D.C., 1998.

SOSA RIDDELL, Adaljiza y Robert Aguallo, Jr., "A Case of Chicano Politics: Parlier, California", *Aztlán*, vol. 9, números 1 y 2, primavera y otoño de 1972, pp. 1-19.

SOYSAL, Yasemin Nuhoglu, *The Limits of Citizenship,* Chicago, University of Chicago Press, 1994.

TAKAKI, Ronald, "Reflections on Racial Patterns in America", en Ronald Takaki (ed.), *From Different Shores: Perspectives on Race and Ethnicity in America*, Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 24-35.

U.S. CENSUS BUREAU, *Profiles of General Demographic Characteristics, 2000 Census of Population and Housing, California,* Washington, U.S. Government Printing Office, mayo de 2001.

U.S. COMMISSION ON IMMIGRATION REFORM-SECRETARÍA DE RELACIONES EXTERIORES, *Mexico-United States Binational Study*, *Migration between Mexico and the United States,* Washinton, D.C. y México, D.F., 1998.

Identidad colectiva y estrategias organizativas entre migrantes mexicanos indígenas y mestizos

Gaspar Rivera-Salgado y Luis Escala Rabadán

Introducción

Desde principios de los años ochenta, las organizaciones de base formadas por migrantes mexicanos han proliferado de manera notable en Estados Unidos, especialmente en el área metropolitana de Los Ángeles. Si bien es cierto que durante dicho periodo las comunidades migrantes indígenas y mestizas habían forjado diferentes formas organizativas para propósitos diversos –comités, frentes, coaliciones, etcétera–, para finales de los años noventa las asociaciones de oriundos y las federaciones se habían convertido en las formas organizativas más recurrentes dentro de las comunidades de migrantes mexicanos tanto indígenas como mestizos. De hecho, podemos encontrar asociaciones de oriundos (también conocidas bajo diversas acepciones: clubes cívicos, clubes sociales, comités, etcétera) y federaciones de este tipo tanto entre grupos de mexicanos con una larga tradición migratoria, como los zacatecanos y jaliscienses, como entre aquellos provenientes de regiones cuyas migraciones son más recientes, como es el caso de los migrantes oaxaqueños.

Este capítulo explora de manera comparativa la experiencia organizativa de los migrantes indígenas oaxaqueños agrupados alrededor de la Federación Oaxaqueña de Comunidades y Organizaciones Indígenas (FOCOICA) con las experiencias de los migrantes mestizos agrupados en las federaciones de jaliscienses y zacatecanos en el área de Los Ángeles. Nuestro análisis se centra en dos líneas de investigación: primero, queremos subrayar las diferencias en las estrategias organizativas entre migrantes indígenas y mestizos al nivel de organizaciones de oriundos, aunque formalmente a nivel federación estas estrategias puedan parecerse. El segundo aspecto importante es la enorme diferencia en el discurso identitario utilizado por las organizaciones tanto a nivel de asociación de oriundos como a nivel federación. Especialmente, nos enfocamos en explicar el papel de las identidades étnicas y regionales prevaleciente entre los indígenas migrantes oaxaqueños y la ausencia de estos discursos entre las organizaciones mestizas, donde la referencia central es más bien la noción de "patria chica".

Nuestro argumento principal para explicar la decisión de las organizaciones indígenas oaxaqueñas de adoptar ciertas características del modelo organizativo de los migrantes mestizos consiste en que dicha decisión no se reduce a la socialización extensiva de las federaciones como un modelo organizativo necesario a seguir. Más bien la explicación radica en la habilidad de los migrantes indígenas como actores políticos de adaptar formas tradicionales de organización comunitaria a un nuevo entorno social y político. Este nuevo entorno se caracteriza por una creciente relación de los migrantes organizados con los gobiernos estatales y federales de México. Esto ha producido dos cambios fundamentales en el perfil de las organizaciones de migrantes mexicanos tanto indígenas como mestizos. Por un lado, estas asociaciones han consolidado sus estructuras organizativas, a diferencia de la relativa informalidad y aislamiento político en que se encontraban a mediados de los años noventa.[1] Un claro ejemplo de ello es que sus ocasionales obras filantrópicas en favor de sus pueblos de origen en sus respectivos estados en México se han convertido en proyectos formales y sistemáticos para la generación de infraestructura social, con lo cual han adquirido una marcada visibilidad y relevancia al obtener un creciente reconocimiento tanto en la esfera pública como en la política, que se refleja en una mayor interlocución ante las nuevas administraciones del gobierno mexicano en sus tres niveles: federal, estatal y municipal. Por otro lado, los cambios no se limitan al interior de estas asociaciones, sino también se realizan en su entorno. En este periodo, las diversas instancias del gobierno de México han forjado una importante relación con dichas asociaciones, relaciones en las que tanto los actores de la sociedad civil como los del Estado se consideran los socios reales, traduciéndose en la creación de diversos mecanismos de cooperación entre ambos. En el área de Los Ángeles, este es el caso principalmente de migrantes provenientes de Oaxaca, Zacatecas, Jalisco y, más recientemente, Michoacán.

La creciente importancia de estos grupos de migrantes en los últimos años ha sido observada por políticos, académicos y activistas tanto en México como en Estados Unidos, quienes han subrayado la relevancia de las comunidades migrantes mexicanas en Estados Unidos –así como de sus organizaciones– como puente entre ambas naciones. Sin embargo, existen todavía preguntas importantes que habría que responder para tener una mejor idea sobre las dinámicas internas que caracterizan a las organizaciones de migrantes indígenas y sobre las diferencias específicas de éstas comparadas con las organizaciones de los migrantes mestizos. Esta diferenciación nos podría ayudar a evaluar la efectividad de las organizaciones y el impacto binacional que dichas organizaciones

[1]Zabin y Escala Rabadán (1998) detectaron un alto grado de aislamiento político entre las federaciones y los políticos latinos más prominentes en la región de Los Ángeles, especialmente alrededor de su poca o nula participación en el movimiento contra la Proposición 187 en 1994.

pudieran tener en los procesos políticos locales tanto en sus comunidades de origen como en el estado de California, en general, y en la región de Los Ángeles, en particular.

En resumen, si bien es cierto que las asociaciones de oriundos y las federaciones, como modelos de organización, parecen haber sido adoptadas tanto por migrantes provenientes de regiones tradicionalmente expulsoras como por migrantes más recientes y originarios de otras regiones en México, es necesario precisar con mayor detalle las posibles afinidades y diferencias entre ambas. En este documento nos proponemos analizar la trayectoria de las organizaciones tanto de migrantes mestizos "clásicos" de Jalisco y Zacatecas, como la de aquéllos de más reciente migración en el contexto de California –los zapotecos y los mixtecos de Oaxaca.

Asociaciones de migrantes mexicanos en Estados Unidos

El establecimiento y consolidación de redes sociales entre distintas regiones de México y Estados Unidos ha implicado el surgimiento de organizaciones de paisanos entre migrantes tanto indígenas como mestizos, basadas en la localidad, el municipio, la etnia o el estado de origen. Dichas asociaciones representaban un primer intento de formalización organizativa a partir de la existencia de redes informales de paisanos migrantes basadas en el poblado de origen.[2] Desde los años setenta se observa la proliferación de estos clubes y asociaciones de migrantes mexicanos, con una variada composición social y étnica y distintos niveles de organización.[3] Podríamos argumentar que un elemento fundamental en el surgimiento y desarrollo de estas asociaciones consiste en el fortalecimiento de vínculos de los migrantes con sus pueblos en México. El lugar de origen se transforma así en una poderosa referencia en la creación de una identidad colectiva entre migrantes provenientes de una misma comunidad o región, de tal forma que los lazos de paisanaje se convierten en una parte esencial de la organización social de los migrantes, a la par de los vínculos de parentesco y amistad. En ese sentido, los lazos de unión con "la patria chica", lejos de atenuarse o desaparecer, se fortalecen y transforman en redes de paisanaje que eventualmente conducen, como modo privilegiado de pertenencia "translocal" a la construcción de estas asociaciones, cuyas tareas como grupo

[2] Para una reflexión sobre la evolución histórica de estas asociaciones de migrantes mexicanos, véase, por ejemplo, Díaz de Cossío, Orozco y González (1997). Hay una extensa literatura en torno a la importancia de las redes sociales en el proceso migratorio de México a Estados Unidos. Véanse, entre otros, Mines (1981), Massey *et al*. (1987) y Zabin *et al*. (1993).

[3] Para un análisis más detallado sobre la evolución de estas asociaciones de migrantes en Estados Unidos, véanse Goldring (1995), Smith (1995), Espinosa (1999) y Rivera-Salgado (1999).

organizado permiten a su vez la promoción y consolidación de un sentido de identidad cultural.[4]

Una forma clásica en la que estas asociaciones se forman puede verse ilustrada en el siguiente ejemplo, provisto por un migrante proveniente de Pegueros, Jalisco, en el área de Los Ángeles:

> Al principio, la gente de Pegueros nos juntábamos seguido para algunos eventos, en especial para los eventos deportivos… Yo llevaba a mi familia a los juegos de fut y de beis en donde yo jugaba, y la mayoría de los jugadores hacía lo mismo, y no eran solamente nuestras familias; había mucha gente que venía como espectadores, porque a donde quiera que íbamos éramos los que más porra llevábamos. Y fue a partir de reunirnos en estos eventos deportivos que se nos ocurrió formar una asociación que sirviera también para otros fines, sobre todo para hacer frente a las necesidades de nuestra gente en Pegueros. De hecho, nuestro primer proyecto fue la donación de una ambulancia a nuestro pueblo.[5]

Existen literalmente cientos de estas asociaciones a lo largo de Estados Unidos. En muchos casos, se trata de agrupaciones más bien informales, conocidas tan sólo por sus miembros y con escaso contacto con otros grupos tanto en México como en Estados Unidos. Sin embargo, en otras ocasiones se trata de un primer paso en la formalización organizativa de los migrantes mexicanos, lo que permite la consolidación de sus comunidades en dicho país con base no solamente en las relaciones de parentesco, sino en las relaciones de paisanaje, basadas en el pueblo y en la región de los que son originarios.

En general, las actividades centrales de estos grupos, tanto indígenas como mestizos, consisten en la realización de eventos para la recaudación de fondos con el propósito de financiar proyectos filantrópicos en sus pueblos de origen en México. Para ello, dichas asociaciones realizan bailes, comidas, rifas, charreadas, concursos de belleza y otras actividades culturales a lo largo del año. Estos eventos les permiten, por un lado, financiar proyectos específicos en sus comunidades en México y, por otro, promover un sentido de comunidad entre sus

[4] La importancia de estas asociaciones de migrantes mexicanos en la construcción de una identidad local/nacional se aprecia también en la evidencia histórica. Según algunos historiadores, ya desde la segunda mitad del siglo XIX se formaron diversas agrupaciones de mexicanos en California que, con el propósito de promover año con año las fiestas patrias, lograron desarrollar una conciencia étnica entre los mexicanos en Estados Unidos. Esta tradición organizativa se extendió hasta las primeras décadas del siglo XX (por ejemplo, con la fundación del "Independence Club" en Los Ángeles). Al respecto, véase Taylor (1997).

[5] Entrevista con el señor Rafael Gutiérrez, miembro fundador del Club Pegueros en Los Ángeles, febrero de 1997.

paisanos migrantes a través del fortalecimiento de vínculos entre sí. En ese sentido, la creación de estas asociaciones es un componente importante en la consolidación de relaciones entre comunidades mexicanas en ambos lados de la frontera.[6]

Si bien no se puede contar con una cifra exacta sobre el número de clubes o asociaciones de migrantes mexicanos, la red de consulados mexicanos en Estados Unidos había conformado un registro de las mismas desde la segunda mitad de los años noventa. El siguiente cuadro describe su distribución.

CUADRO 1
CLUBES Y FEDERACIONES DE MIGRANTES MEXICANOS EN ESTADOS UNIDOS POR ESTADO DE ORIGEN, 2002

Estado de origen en México	*California*	*Illinois*	*Texas*	*Subtotal*	*Otros*	*Total*
Michoacán	19	17	0	36	4	40
Guanajuato	17	17	13	47	7	54
Oaxaca	24	3	1	28	4	32
Jalisco	75	25	3	103	8	111
Guerrero	2	35	2	39	4	43
Durango	14	6	4	24	2	26
Zacatecas	126	37	12	175	5	180
Subtotal entidades de mayor migración	277	140	35	452	34	486
Subtotal otros	97	21	49	167	25	192
Total	374	161	84	619	59	678

Fuente: Estimaciones hechas a partir de la información provista en Orozco, González y Díaz de Cossío (2003).

Como podemos apreciar, se estima que en la actualidad existen alrededor de 680 clubes o asociaciones de este tipo a lo largo de Estados Unidos. Sin embargo, destaca la concentración de los mismos en tres entidades (California, Illinois y Texas). Y es en California en donde se localiza poco más de la mitad de las mismas.

[6]Para un análisis más detallado sobre la dinámica interna de estas asociaciones, véanse Goldring (1992), González Gutiérrez (1995), Zabin y Escala Rabadán (1998) y Rivera-Salgado (1999).

El surgimiento y expansión de estas instancias formales de organización entre migrantes mexicanos ha conducido a la creación de un nivel organizativo adicional, el de las federaciones que agrupan a los clubes o asociaciones. La primera agrupación de este tipo fue la Federación de Clubes Mexicanos Unidos, en la ciudad de Los Ángeles, y que se conformó en 1972 con ocho clubes de migrantes de Jalisco, Chihuahua, Michoacán, Guanajuato y Zacatecas. En este caso, su objetivo central consistía en la extensión de vínculos entre asociaciones similares y en apoyar de manera más decidida los proyectos filantrópicos de dichas asociaciones.

El éxito de este modelo organizativo –clubes de pueblo y federaciones que los agrupan– promovido por las comunidades migrantes mexicanas permitió su supervivencia a lo largo de los años setenta y ochenta, en buena medida como resultado del marcado crecimiento de la población migrante en ese periodo y de su mayor permanencia en Estados Unidos, especialmente a partir de la amnistía de 1986. Para entonces, los contactos con las diversas instancias del gobierno mexicano –el gobierno federal, a través de los consulados mexicanos en Estados Unidos, y los gobiernos estatales– eran aún esporádicos e informales. Sin embargo, ya para la segunda mitad de los ochenta, estos contactos se verán fortalecidos como resultado de algunos cambios importantes. Por un lado, la paulatina agregación de clubes de origen zacatecano a la Federación de Clubes Mexicanos Unidos condujo a su transformación en la Federación de Clubes Zacatecanos en Los Ángeles (cuyo nombre oficial es Federación de Clubes Zacatecanos del Sur de California), lo que marcará la pauta para la eventual formación de federaciones con base en el estado de origen en México. Por otro lado, el gobierno de Zacatecas promovería un mayor acercamiento con las comunidades zacatecanas en Estados Unidos, particularmente con los clubes zacatecanos del área de Los Ángeles, lo que se tradujo en la paulatina institucionalización de mecanismos de cooperación entre asociaciones y gobierno estatal en la implementación de proyectos de beneficio social para diversas localidades de dicho estado. Este acercamiento entre gobiernos estatales y organizaciones de migrantes mexicanos será una referencia fundamental para el gobierno mexicano en la definición de sus relaciones con las comunidades mexicanas en Estados Unidos.[7] A continuación analizaremos en detalle los procesos de formación y consolidación de las federaciones de Oaxaca, Zacatecas y Jalisco para ilustrar los diversos procesos en la experiencia de los migrantes indígenas y mestizos.

[7] Para un análisis más detallado sobre la participación de las diversas instancias del gobierno mexicano y estas asociaciones, véanse, por ejemplo, González Gutiérrez (1993, 1995), Zabin y Escala Rabadán (1998), Espinosa (1999) y Rivera-Salgado (1999).

La incorporación de oaxaqueños al proceso migratorio

La migración de oaxaqueños al estado de California es un proceso bastante diferenciado entre los dos grupos étnicos con mayor flujo migratorio –los mixtecos y los zapotecos. Uno de los autores del presente ensayo ha discutido en detalle la experiencia migratoria de los mixtecos en California, quienes tienden a especializarse en el trabajo agrícola tanto en el norte de México, sobre todo en el valle de Culiacán, en Sinaloa, desde principios de los años setenta y en el Valle de San Quintín, en Baja California, desde principios de los ochenta. En los Estados Unidos, su ruta migratoria cubre especialmente las regiones agrícolas más importantes en California (valle central, condado norte de San Diego y valles de Napa, de Coachella y del Pájaro) y en los estados de Oregon, Washington, Florida, Carolina del Norte, Nueva Jersey y Nueva York (Rivera-Salgado, 1999, 2000; Zabin *et al.*, 1993).

La migración zapoteca se concentra especialmente en las áreas urbanas tanto en México como en los Estados Unidos.[8] Este es el caso especialmente de la migración que se origina en los valles centrales y en la sierra norte de Oaxaca. Migrantes de estas mismas regiones se han desplazado en forma sostenida a la ciudad de Oaxaca y al área metropolitana de la ciudad de México por lo menos desde mediados de los años cincuenta (Hirabayashi, 1993; López y Runsten, en este libro). La migración de zapotecos hacia los Estados Unidos proveniente de estas regiones data desde el establecimiento del Programa Bracero, el cual propició un flujo que, si bien reducido, mostraba una amplitud notable en términos de las comunidades que se incorporaron desde muy temprano a esta migración entre 1942 y 1964. En entrevistas con personas mayores de 65 años de edad en la región mixteca y zapoteca se nota el alcance que este flujo tenía para muchas comunidades aparentemente muy remotas a mediados de los años cincuenta. En una entrevista grupal con los miembros del cabildo del municipio zapoteco de Macuiltianguis, en la sierra norte, cinco de los ocho miembros presentes habían venido a los Estados Unidos como braceros. Todos ellos habían salido de Macuiltianguis para emplearse como obreros tanto en la ciudad de Oaxaca como en el Distrito Federal.[9]

Los migrantes oaxaqueños, especialmente zapotecos provenientes de los valles centrales y de la sierra norte, comienzan a llegar a la ciudad de Los Ángeles desde principios de los años setenta. Tal es la experiencia de migrantes

[8] Para consultar sobre la experiencia migratoria de zapotecos a la ciudad de México, véase Hirabayashi (1993) y Bartolomé y Barabás (1986).

[9] Entrevista con el señor Prisciliano Cortez, realizada en San Pablo Macuiltianguis (Oaxaca), el 19 de marzo de 1997. El señor Cortez participó en una entrevista colectiva con otros miembros del cabildo y narró su experiencia como bracero a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta. El entrevistado mencionó que trabajó como jornalero agrícola en varias partes de Texas y California.

de la comunidad serrana de San Francisco Cajonos, como el señor Constancio Vásquez, quien llega a dicha ciudad a principios de 1973. El señor Vásquez relata que a su llegada fue muy difícil acomodarse en un trabajo ya que no tenía muchos contactos en la ciudad:

> Yo me vine derecho acá a Los Ángeles del pueblo [San Francisco Cajonos]… Y cuando salimos del pueblito fue triste y tristes nos pusimos nosotros por dejarlo. Como salimos, no sabíamos cuándo íbamos a regresar de vuelta… Cuando yo llegué a Los Ángeles éramos 11 o 12 de mi pueblo, éramos muy poquitos. No todos teníamos trabajo, no había trabajo para nosotros; unos que otros trabajaban dos, tres días a la semana y trabajábamos en donde nos tocara. Unos de lavaplatos, otros en la jardinería, otros en la costura, otros limpiando casas. Yo estuve dos meses con 20 días sin trabajo, hasta que me tocó trabajar en la limpieza de una escuela con un contratista texano, y de ahí me agarré. Ganaba muy poquito –10 dólares al día–, y eso era trabajando todo el día; desde las seis de la mañana me iba y regresaba a las nueve o diez de la noche.[10]

Migrantes zapotecos como el señor Vásquez son pioneros en el proceso migratorio apenas incipiente hace 30 años, pues, como también lo menciona, era raro ver a oaxaqueños en Los Ángeles a principios de los setenta. Sin embargo, ya para finales de la década de los noventa la presencia de la comunidad migrante oaxaqueña en esa ciudad era notable, sobre todo en vecindarios como Pico Union, Koreatown, Santa Mónica, Venice, El Sereno y las ciudades de Lynwood y South Gate. En un estudio reciente realizado por investigadores del North American Integration and Development Center de la Universidad de California en Los Ángeles se documentó la presencia de migrantes provenientes de por lo menos 82 comunidades de tres distritos específicos –dos de la sierra norte (Ixtlán y Villa Alta) y uno de los valles centrales (Tlacolula)– (López, Escala Rabadán e Hinojosa-Ojeda, 2001). Este estudio, aunque limitado en cuanto al número de comunidades entrevistadas, nos ofrece una idea del dramático incremento en la proporción de zapotecos migrantes en la ciudad de Los Ángeles.

Estos migrantes indígenas, que comienzan a llegar a esa ciudad a principios de los setenta y cuya presencia aumenta dramáticamente a mediados de los

[10] Entrevista con el señor Constancio Vásquez, realizada en Los Ángeles el 20 de diciembre de 2001. El señor Vásquez es originario de San Francisco Cajonos y ha vivido en la ciudad de Los Ángeles de manera ininterrumpida desde 1973. Actualmente se emplea como conserje en una escuela católica localizada en el vecindario de Pico Union. El señor Vásquez participó en una entrevista colectiva con otros miembros del Club Social y Cultural San Francisco Cajonos.

ochenta, son parte de un cambio mucho más grande en los patrones migratorios que se originan en México. A partir de los ochenta, aunados a la migración indígena proveniente de Oaxaca, otros grupos de diferentes partes de México que tradicionalmente no enviaban migrantes se incorporan al flujo migratorio hacia los Estados Unidos, el cual se ha sostenido por casi 100 años. Como es sabido, los lugares tradicionales del origen de esta migración han sido los estados del centro-oeste de México, que incluyen Zacatecas, Jalisco, Guanajuato, Durango y Michoacán.[11] El lugar de origen de los nuevos migrantes mexicanos se ha ido desplazando más hacia el sur y centro del país, incorporando a comunidades rurales de estados como Puebla, Guerrero, Oaxaca y ahora también Chiapas. Al mismo tiempo, una gran parte de este nuevo flujo se origina en los grandes centros urbanos del centro de México, como son el Distrito Federal, Ciudad Nezahualcóyotl y la ciudad de Puebla, entre otros.

Podríamos resumir en tres puntos las características que distinguen a la migración indígena oaxaqueña de la migración predominantemente mestiza que se origina en el centro-oeste de México. Primero, la migración indígena oaxaqueña hacia los Estados Unidos es un fenómeno relativamente reciente que se intensifica a partir de mediados de los años ochenta, cuando zapotecos y mixtecos comienzan a cruzar la frontera en grandes números. Segundo, a pesar de incorporarse al mercado laboral en los estratos más bajos (el sector agrícola para los mixtecos y el sector servicios en áreas urbanas para los zapotecos), estos migrantes han sido capaces de construir sólidas organizaciones de base para enfrentar de manera organizada los retos que enfrentan en ambos lados de la frontera. Por último, estos indígenas migrantes se diferencian social y culturalmente de los migrantes mestizos mexicanos, quienes representan la mayoría de la población en los enclaves donde se asientan los migrantes oaxaqueños.

La formación de asociaciones de migrantes oaxaqueños

El proceso de formación de asociaciones y clubes deportivos comunitarios entre oaxaqueños tiene un desarrollo muy semejante al de los migrantes de Jalisco y Zacatecas. Podríamos decir que son dos las principales motivaciones para organizarse en una asociación o club. La primera consiste en sistematizar la ayuda mutua entre migrantes de una misma comunidad, los que se enfrentan a un sinnúmero de retos en el proceso de adaptación a su nuevo entorno. Esto se puede apreciar en la formación, por parte de migrantes zapotecos serranos, del Club Social y Cultural San Francisco Cajonos, narrada por el señor Constancio Vásquez:

[11] Massey *et al*. (1987) y Cornelius (1988).

> Yo llegué aquí a Los Ángeles en 1973, [y] yo fui el primer presidente de la organización… Cuando llegué aquí, pues llegamos tristemente, no teníamos a quién recurrir… yo debía un poco de dinero, que era mucho –125 dólares en aquel tiempo–; entonces, yo anduve buscando a ver quién me prestaba, pero como no nos conocen, entonces no era tan fácil que nos prestaran. Hasta que encontré a la hija de una prima que tenía dinero [porque] ya estaban organizados ellos… El esposo es de Yatzachi el Bajo y la señora era de Zoogocho... no sé de quién de ellos era el dinero que tenían, el caso es que ellos tenían dinero para dar, y ahí fue donde me nació eso de que tenemos que tener una organización para poder ayudarnos, o para que se ayuden los demás que van a llegar después.[12]

Por otro lado, la segunda motivación importante es el ímpetu de los migrantes de ayudar a su comunidad de origen, lo cual se percibe como una "obligación moral". Esto lo expresa claramente el señor Héctor Mata, presidente saliente del Club Social y Cultural San Francisco Cajonos:

> Uno de mis parientes me dijo que la comunidad radicada aquí [en Los Ángeles] tendría más precisión cuando se pensó en un comité aquí para ayudar a la comunidad [de San Francisco Cajonos], porque todos sabemos que nuestras comunidades han sido independientes del gobierno, marginados de cierta manera. Entonces, nosotros nos sentimos con una cierta obligación moral de continuar cooperando con ellos, con los tequios, con las cuotas, y con todos los proyectos que hacen falta en un pequeño pueblo como el de nosotros. Tenemos que velar por nuestros intereses: escuelas, calles, [el inmueble del] municipio, alumbrado, y una lista de cosas que para una pequeña comunidad es bastante trabajo. Gracias a la lealtad de los paisanos que han estado aquí, se ha podido hacer frente a todas estas necesidades. [Pero] eso no quiere decir que está terminado todo el trabajo, porque queda mucho por hacer; pero ahorita se sigue trabajando en las calles, se están empedrando las calles, estamos trabajando en la capilla de San Antonio –se está invirtiendo una buena cantidad ahí–, porque, como decía, nos sentimos responsables de las necesidades como ciudadanos del pueblo, y eso es lo que hacemos.[13]

[12] Entrevista con el señor Constancio Vásquez realizada en Los Ángeles el 20 de diciembre de 2001.

[13] Entrevista con el señor Héctor Mata, realizada en Los Ángeles el 20 de diciembre de 2001. El señor Mata es originario de San Francisco Cajonos y ha vivido en la ciudad de Los Ángeles desde hace 30 años. Él tiene un pequeño negocio de jardinería y cuenta con seis empleados; también es dueño de dos complejos de departamentos, los cuales renta. El señor Mata participó en una entrevista colectiva con otros miembros del Club Social y Cultural San Francisco Cajonos.

Si bien es cierto que las asociaciones y clubes deportivos comunitarios tienen un proceso de formación y una naturaleza localista –que se enfoca principalmente en el financiamiento de obras de infraestructura comunitaria muy similar al proceso arriba descrito para los migrantes "clásicos" de Jalisco y Zacatecas–, también es cierto que para los oaxaqueños en estas organizaciones comunitarias se han adaptado diversas prácticas comunitarias indígenas. Entre estas prácticas destacan el tequio (definido como el trabajo colectivo comunitario más o menos obligatorio), el sistema de cargos (que se entiende como la práctica de ocupar las posiciones de liderazgo y representación comunitaria de manera rotativa entre los miembros de alguna comunidad) y el sistema de usos y costumbres (entendido como la práctica de convocar a la asamblea comunitaria para la elección de las autoridades locales y la toma de decisiones por medio del consenso en aspectos que atañen a la comunidad en general). Esto lo expresa otro miembro del Club Social y Cultural San Francisco Cajonos, el señor Porfirio Hernández Ruiz, quien, a pesar de haber sido residente de la ciudad de Los Ángeles desde que llegó de Oaxaca en 1973, fue recientemente elegido para ocupar un puesto en el cabildo municipal de su comunidad de origen:

> Yo salgo este mes; voy a servir un año completo allá en el pueblo. Le tengo mucho amor a mi pueblo y quiero poner el ejemplo en Oaxaca. El cargo que me asignaron fue de regidor primero, que es como vicepresidente acá [en los Estados Unidos]… Debí de haber servido este año, pero no aceptaron a las personas que yo quería pagar [a alguien que desempeñara mi cargo], porque ya requieren [las autoridades] que uno sirva ahí para que uno tenga una mejor idea de cómo impartir justicia en caso de que haya problemas serios, y eso es lo que puedo ver que la gente grande quiere, que los que vayan a servir en el futuro que se vayan preparando y tengan más idea de lo que está pasando en el municipio. Me siento bastante honrado que me hayan nombrado a este cargo, y Dios mediante voy a hacer lo mejor que yo pueda.[14]

La adaptación de estas instituciones comunitarias al proceso migratorio ha permitido la incorporación directa de muchos indígenas migrantes a los procesos políticos de sus comunidades de origen. Esta participación muchas veces no es el producto de un acto voluntario, sino del apremio de las autoridades lo-

[14] Entrevista con el señor Porfirio Hernández Ruiz, realizada en Los Ángeles el 20 de diciembre de 2001. El señor Hernández Ruiz es originario de San Francisco Cajonos y ha vivido en la ciudad de Los Ángeles desde 1973. Se emplea como contratista independiente en la limpieza de edificios. Este es un negocio familiar en el que se emplean cuatro personas, incluyendo su esposa. El señor Hernández Ruiz participó en una entrevista colectiva con otros miembros del Club Social y Cultural San Francisco Cajonos.

cales, quienes han decidido hacer obligatoria esta participación de los migrantes a puestos de liderazgo comunitario. El resultado de esto es que los migrantes mantienen en muchas ocasiones fuertes lazos translocales, incluso al grado de que la participación y estructura de las asociaciones de paisanos se encuentran fuertemente reguladas por las autoridades locales de la comunidad de origen, quienes envían nombramientos oficiales a personas que residen a miles de kilómetros de distancia.

La formación de la Federación Oaxaqueña

El 18 de febrero de 2001, en un auditorio de la Universidad del Sur de California en Los Ángeles repleto de paisanos oaxaqueños, don Telésforo Cruz, originario de la comunidad zapoteca serrana de Lachitaa, tomó el juramento solemne a las personas elegidas como miembros de la mesa directiva de la recién creada Federación Oaxaqueña de Comunidades y Organizaciones Indígenas de California (FOCOICA). "¿Juran respetar y hacer respetar los estatutos y principios de la Federación Oaxaqueña?", les preguntó a los hombres y mujeres que se encontraban en el frente del auditorio. A lo que los 13 miembros de la mesa directiva, que se encontraban de pie frente a más de 400 personas, con la mano derecha en alto respondieron al unísono: "¡Sí, juro!" A su vez, don Telésforo respondió: "Que así sea, y si no, que el pueblo aquí presente se los demande." Una vez dichas estas palabras, las personas que presenciaron el acto irrumpieron en un aplauso colectivo, y las vivas y dianas a la Federación Oaxaqueña no se hicieron esperar. Con este acto se culminaba un largo proceso durante el cual se trató, en diversas ocasiones y bajo diferentes liderazgos, de consolidar bajo una sola organización a las muchas asociaciones de migrantes oaxaqueños existentes en California.

El proceso de formación de la FOCOICA se hizo público cuando a finales de enero de 2001 se dio a conocer, a través del periódico *El Oaxaqueño*, la convocatoria pública que emitió el comité organizador del Primer Congreso de la Federación Oaxaqueña. Parte del texto de la convocatoria se reproduce en el cuadro 2.

Cabe hacer notar que lo distintivo de la convocatoria es que se hace un llamado a "todas las comunidades y organizaciones de oaxaqueños" y no se limita solamente a las asociaciones o clubes comunitarios. Ya en reuniones preparativas se había discutido este punto, cuando en una ocasión un miembro de una organización regional zapoteca había comentado que las organizaciones que los oaxaqueños habían construido eran muy diversas y que se les debería dar la oportunidad de que participaran todos los que quisieran luchar por la unidad de los oaxaqueños. A partir de este comentario, nació la propuesta del

CUADRO 2
CONVOCATORIA AL PRIMER CONGRESO DE LA FEDERACIÓN OAXAQUEÑA

CONVOCATORIA
a todos los OAXAQUEÑOS a participar en el
PRIMER CONGRESO DE LA FEDERACIÓN OAXAQUEÑA
a celebrarse en la ciudad de Los Ángeles el domingo 18 de febrero de 2001 bajo las siguientes reglas:
PRIMERA: Podrán participar todas las comunidades y organizaciones de oaxaqueños…
SEGUNDA: Todas las comunidades y organizaciones podrán participar con TRES delegados con derecho a voz y voto, y con todos los invitados sin límite de número que desee convocar.
TERCERA: Todas las solicitudes de acreditación deberán contener el nombre de la comunidad u organización, la autorización de su mesa directiva (con firma y sello) y el nombre de los delegados con voz y voto que se nominan para el congreso. […]
[…]
QUINTA: La mesa directiva de la federación se elegirá por planillas apoyadas por ocho comunidades u organizaciones […]. Las posiciones de la mesa directiva que deberán llenarse con la planilla son: 1. presidente; 2. vicepresidente; 3. secretario de Organización; 4. subsecretario de Organización; 5. tesorero; 6. secretario de Proyectos; 7. secretario de Relaciones Políticas; 8. secretario de Comunicaciones; 9. secretaria de Asuntos de la Mujer; 10. secretario de Cultura; 11. secretario de Deportes; 12. secretario de Acción Juvenil; 13. coordinador de Asesores.
[…]
SÉPTIMA: Cada delegado con voz y voto obtendrá una boleta numerada para emitir su voto individual y secreto. La planilla que obtenga la mayoría de votos será la ganadora. […]

lema de la federación que eventualmente se adoptaría: "Por la unidad y el progreso de los oaxaqueños." El concepto de federación (que sugiere una organización centralizada de organizaciones similares), entonces, se ve alterado y se combina con el concepto de coalición (que evoca un agrupamiento de organizaciones más o menos disimilares pero que coinciden en trabajar de manera coordinada para alcanzar objetivos comunes).

Este rasgo de coalición de organizaciones con historias y experiencias organizativas diversas, bajo un liderazgo centralizado en la mesa directiva, le da a la FOCOICA un carácter diferente al de las federaciones de zacatecanos y jaliscienses arriba mencionadas. Esta distinción se hizo evidente cuando en algunos momentos incluso se cuestionó que se quisiera construir una "Federación Oaxaqueña". Por ejemplo, un líder mixteco, con una trayectoria muy amplia en organizaciones políticas de migrantes indígenas, argumentaba que "eso era

copiarle a los migrantes mestizos de otros estados".[15] Finalmente, predominó durante el periodo consultivo la postura más moderada, que era la del comité promotor, y que se refleja en la declaración del señor Gustavo Santiago, originario de la comunidad mixteca de Yanhuitlán, quien decía que era "el momento preciso de darle a la comunidad oaxaqueña la organización que se merece, una que hable por todos los oaxaqueños juntos de una vez por todas".

Durante una reunión crucial celebrada el 17 de noviembre de 2001, donde se discutió qué tipo de organización se debería promover entre los oaxaqueños, una propuesta apoyada por varias organizaciones políticas consistía en conformar una red de organizaciones más o menos amplia y flexible. El argumento era que existían ya varias organizaciones fuertes trabajando en diversos lugares de California, como el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), con base en Fresno; la Coalición de Organizaciones Comunidades Indígenas de Oaxaca (COCIO), del condado norte de San Diego, y la Organización Regional de Oaxaca (ORO) y la Unión de Comunidades Serranas de Oaxaca (UCSO), que operaban en Los Ángeles. En contraste, otra propuesta apoyaba formar una federación con una dirección amplia pero centralizada que pudiera impulsar los proyectos de las comunidades. Esta última propuesta fue ganando terreno sobre la base de que por lo menos las asociaciones de oaxaqueños en Los Ángeles sí querían participar en la misma forma que los otros migrantes mexicanos, para lo cual se tenía que conformar una federación.

Ante esta situación, alguien propuso que se discutiera y se acordara el "carácter" de la organización que se proponía formar. El acuerdo surgido del debate fue adoptar la forma organizativa de federación, que debería ser una organización que trabajara para las comunidades, que no fuera solamente política, y que se definiera como indígena, ya que ésa era la identidad étnica de los miembros y "se tenía que proyectar de manera orgullosa". Claramente, ésta fue una decisión que mediaba entre las dos posiciones opuestas, principalmente al inicio de la reunión. Una vez alcanzado este acuerdo fundamental, los participantes en esta reunión no tardaron en consensuar lo que sería el lema de la federación y el mensaje de unidad que haría esto posible: "Por la unidad y el progreso de los oaxaqueños".

Las organizaciones que forman la FOCOICA

Al congreso de conformación de la FOCOICA asistieron aproximadamente 400 personas. Los delegados con derecho a voz y voto que se registraron oficial-

[15] Las siguientes citas provienen de las notas de campo hechas durante una reunión del comité promotor de la Federación Oaxaqueña en Los Ángeles, el 17 de noviembre de 2000.

mente para participar y convertirse en miembros de la federación tenían las siguientes características:

> *a*) Se registraron 19 asociaciones y clubes deportivos comunitarios con sus respectivos delegados. Todas estas organizaciones eran comunidades zapotecas, a excepción de dos –una comunidad mixteca (Yanhuitlán) y una chinanteca (Temextitlán). La mayoría de estas comunidades eran cabeceras municipales.
> *b*) Asistieron cinco agrupaciones regionales que se podrían clasificar como organizaciones políticas. Tres de éstas eran organizaciones mixtecas (Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, Nueva Alianza Oaxaqueña, y Red Internacional Indígena de Oaxaca), una zapoteca (Unión de Comunidades Serranas de Oaxaca) y una con membresía mixta entre zapotecos y mixtecos (Coalición de Comunidades Indígenas de Oaxaca).
> *c*) En el tercer grupo había ocho organizaciones culturales y educativas. De éstas, dos eran grupos de danza (el grupo Huaxyacac y la Danza de los Rubios), cuatro eran de educación comunitaria (Organización de Mujeres Oaxaqueñas, Comité Regional Estudiantil de Oaxaca, Centro Educativo Benito Juárez y Grupo de Mixtecos Unidos) y dos asociaciones culturales de comunidades específicas (Mixtecos Unidos y Organización para la Ayuda Macuiltianguense, OPAM).

Por lo tanto, podríamos decir que la formación de la FOCOICA en febrero del 2001 se hizo posible la confluencia de tres tipos de organizaciones formadas por oaxaqueños en California: asociaciones y clubes deportivos comunitarios, agrupaciones regionales y organizaciones políticas y organizaciones culturales y educativas.[16]

Liderazgo: Federación Oaxaqueña

La estructura de dirección de la FOCOICA es bastante tradicional y tiene las siguientes posiciones en su organigrama: presidente, vicepresidente, secretaria de Organización, subsecretario de Organización, tesorero, secretario de Proyectos, secretario de Relaciones Políticas, secretario de Comunicaciones, secretaria de Asuntos de la Mujer, secretario de Cultura, secretario de Deportes, secretario de Acción Juvenil y coordinador de Asesores. Esta estructura se asemeja a la utilizada por las federaciones de Jalisco y Zacatecas, en cuanto a que la representación y dirección de la organización recae en la figura del presidente. Como comentaremos posteriormente, esta configuración ha resultado ser bastante saludable para la vida organizativa de la federación zacatecana, pero para la federación jalisciense ha

[16] Véase el apéndice para la lista de organizaciones miembros de la FOCOICA.

CUADRO 3
CARACTERÍSTICAS DE LOS MIEMBROS DE LA MESA DIRECTIVA

Total	13 miembros
Organizaciones	13 organizaciones diferentes
Género	2 mujeres, 11 hombres
Etnicidad	3 mixtecos
	8 zapotecos
	1 chinanteco
	1 chatina
Educación	6 con licenciatura o más en Estados Unidos
	1 con estudios universitarios en México
	1 con preparatoria en México
	5 con primaria en México
Profesión y empleo	1 organizador de tiempo completo
	2 estudiantes
	1 supervisor
	1 con trabajo de investigación y video
	1 médico
	1 profesor universitario
	2 con negocios propios
	4 trabajadores

representado un gran reto la alternancia de directivos por haber tenido una presidencia bastante centralizada en el proceso de su fundación. En el caso de los oaxaqueños, el liderazgo surgido de su primer congreso es bastante heterogéneo y representa la diversidad étnica y social de los migrantes oaxaqueños.

Como se puede apreciar en el cuadro 3, si bien es cierto que la mayoría de los miembros de la mesa directiva son hombres zapotecos, representan un amplio abanico de diferentes organizaciones y su perfil económico y social es también muy diverso. Los pequeños empresarios no están tan sobrerrepresentados como en los liderazgos de las otras dos federaciones antes mencionadas. Sin embargo, el reto para un equipo tan diverso como éste consistirá en consolidar el futuro de la FOCOICA y ver cómo se desarrolla la sucesión en el liderazgo en febrero de 2004, cuando una nueva mesa directiva deberá entrar en funciones.

Los migrantes mexicanos mestizos: el caso de Zacatecas y Jalisco

A principios de los años sesenta, las diversas comunidades de migrantes mexicanos en destinos clave como Los Ángeles ya se organizaban en los lla-

mados "clubes sociales", a veces a partir de la pertenencia a un mismo pueblo o región en México, a veces sin más distinción que el ser mexicanos. "La pasábamos muy a gusto; era mucha convivencia", comentaba uno de los fundadores de estos grupos; "hacíamos bailes o días de campo todas las familias, y todos convivíamos muy bonito." Algunos años más tarde, en 1972, varios de estos clubes sociales, con miembros provenientes de diversos estados de México, decidieron agruparse en la Federación de Clubes Mexicanos Unidos, con el propósito de promover la creación de vínculos de amistad y solidaridad entre sus miembros, junto con la ocasional realización de proyectos filantrópicos. En aquel entonces, no parecía existir una marcada diferenciación entre los distintos grupos de migrantes mexicanos y las relaciones con las distintas instancias del gobierno de México eran, en términos generales, escasas y débiles.

Este panorama se vio transformado años después. La creciente formación de asociaciones entre las comunidades migrantes mexicanas en California, junto con el impulso otorgado por el gobierno mexicano a través del Programa para las Comunidades Mexicanas en el Extranjero (PCME) durante los años noventa, creó un contexto muy favorable para su expansión durante esa década, a partir del modelo organizativo de clubes y federaciones. En ese sentido, aquellas comunidades que poseían una larga tradición migratoria, junto con una tradición organizativa, lograron sacar provecho de este nuevo contexto para consolidar sus redes de asociaciones. Es por ello que durante esos años observamos en particular el marcado crecimiento de esas asociaciones entre grupos de migrantes de los estados de Jalisco y Zacatecas, quienes para el caso de California constituyen un claro ejemplo de este desarrollo.[17] El cuadro 4 sintetiza el nivel de este crecimiento para el área de Los Ángeles.

Jalisco es la comunidad migrante más grande entre las distintas comunidades mexicanas en Estados Unidos, y forma parte de la región que históricamente ha sido la principal fuente de migración hacia ese país, el occidente de México, junto con los estados de Guanajuato, Michoacán, Zacatecas y Nayarit. Esto explica la consolidación de comunidades de jaliscienses migrantes en diversas áreas del norte y sur de California, puntos centrales para el arribo de dichos migrantes. En el área de Los Ángeles, la formación de redes de paisanos de dicho estado ha conducido al surgimiento de asociaciones desde años atrás. Por ejemplo, oriundos de la comunidad de Pegueros, perteneciente al municipio de Tepatitlán, en la región de los Altos de Jalisco, se han ve-

[17] La gran mayoría de la literatura sobre clubes y federaciones mexicanas en Estados Unidos ha tomado como punto de partida los casos de migrantes provenientes de ambas regiones. Véanse, por ejemplo, los trabajos ya clásicos de Goldring, (1992, 1995), así como el de Moctezuma (1999); y Mestries (1998) para el caso de Zacatecas. Para el caso de Jalisco, véase por ejemplo Morán (1998).

CUADRO 4
CLUBES Y FEDERACIONES DE MIGRANTES MEXICANOS EN LOS ÁNGELES, 1998-2003

	Número de clubes:		*Federación*	
Estado de origen	*1998*	*2003*	*1998*	*2003*
Jalisco	49	82	Sí	Sí
Michoacán	11	16	No	Sí
Zacatecas	51	52	Sí	Sí
Guanajuato	1	4	No	Sí
D.F.	0	0	No	No
Sinaloa	11	6	Sí	Sí
Durango	4	3	Sí	Sí
Nayarit	9	16	Sí	Sí
Guerrero	1	2	No	No
Puebla	5	4	No	No
Estado de México	0	0	No	No
Oaxaca	8	41	No	Sí
Otros	20	49	—	—
Total	170	275	5	8

Fuente: Zabin y Escala Rabadán (1998) y estimaciones a partir de información provista tanto por el consulado mexicano en Los Ángeles como por entrevistas con líderes de federaciones realizadas durante 1998 y 2002.

nido asentándose en las áreas norte y oeste de Los Ángeles desde hace décadas.[18] Durante los años sesenta y setenta promovieron la formación de equipos deportivos, y posteriormente decidieron adoptar el modelo organizativo ya prevaleciente entre otras comunidades migrantes. Por ello, en 1981 formalizaron la creación del Club Pegueros en Los Ángeles, lo que les permitió también formalizar la realización de los proyectos filantrópicos que ya acostumbraban llevar a cabo desde hacía años.

La existencia de ligas deportivas y clubes de migrantes provenientes de Jalisco a lo largo de los años setenta y ochenta recibió un notable apoyo con la implementación del PCME a partir de 1990. En Los Ángeles, el consulado mexicano se mostró particularmente activo en la promoción de clubes, y en ello la comunidad jalisciense fue especialmente receptiva. El consulado desarrolló una estrategia muy eficaz en ese sentido, organizando reuniones entre presidentes municipales

[18] Hay un buen número de estudios sobre la migración jalisciense a Estados Unidos, en general, y a California en particular. Al respecto, véanse, por ejemplo, los trabajos de Castillo y Ríos (1989), Davis (1990), Fábregas (1986), Escobar *et al*. (1987) y Arroyo *et al*. (1991).

de Jalisco y sus paisanos en Los Ángeles. Esto era posible mediante el uso de la información contenida en sus registros de matrículas consulares, lo que le permitía detectar a la población por lugar de origen, junto con su dirección y teléfono en el área de Los Ángeles. De esta forma, se invitaba a un encuentro entre paisanos y autoridades locales, en el que se enfatizaba la ventaja de contar con una organización que representase los intereses de los migrantes. A su vez, las autoridades locales subrayaban la importancia de sus "hijos ausentes" en la promoción de sus comunidades de origen, animándolos a organizarse y a apoyar el desarrollo de las mismas.[19]

Esta estrategia fue particularmente fructífera para el caso de las comunidades de Jalisco, de tal forma que para 1991 se contaba con suficientes clubes para promover la formación de una federación. En efecto, en ese año se crea la Federación de Clubes Jaliscienses de Los Ángeles, que a partir de la estrecha colaboración con el consulado mexicano de dicha ciudad ampliará el número de sus asociaciones hasta lograr alrededor de 50 clubes durante los últimos años de esa década. La formación e inclusión de semejante número de asociaciones en dicho lapso bajo una sola federación es, ciertamente, un logro de esta comunidad migrante.

En el caso de Zacatecas, su tradición migratoria también se remonta a los inicios del siglo XX. Es por eso que sus formas organizativas cuentan con décadas de experiencia, pues ya desde finales de los años cincuenta e inicios de los sesenta se constituyen los clubes Fresnillo, Zacatecano, Guadalupe Victoria y Yahualica en el área de Los Ángeles. Al igual que otras asociaciones similares, dichos clubes fueron el punto de partida para el desarrollo de dos características centrales de estas asociaciones: la creación y fortalecimiento de los vínculos entre paisanos de una misma comunidad y desarrollo de una orientación filantrópica hacia sus pueblos de origen. Esto se aprecia con claridad en la narrativa que hace uno de los fundadores de esos clubes:

> En 1962 salió la inquietud, y nos juntamos un grupo de personas de allá del pueblo con el propósito de poner el agua potable, que era muy necesaria. Este grupito empezamos a reunirnos y hacíamos fiestecitas en las casas, y empezamos a apoyar y se logró poner el agua. De ahí les dije: "Bueno, ¿por qué no nos unificamos y formamos un club en forma?" De ahí surgió el Club Social Guadalupe Victoria; así se llama el pueblito en Zacatecas… Era muy bonito; era una convivencia muy bonita porque no había intereses personales. Convivíamos así porque nos nacía. Hacías

[19] Para una discusión más detallada sobre la implementación de estos mecanismos por parte del consulado mexicano en Los Ángeles, véanse Zabin y Escala Rabadán (1998).

> muy buenas amistades, la familia convivía, y casi todo el tiempo íbamos también a los eventos de los demás clubes, y nos manteníamos en comunicación.[20]

A su vez, los clubes zacatecanos constituyeron el núcleo más visible en la formación de la Federación de Clubes Mexicanos Unidos al inicio de los años setenta, al punto de transformarla en la Federación de Clubes Zacatecanos para mediados de los años ochenta, en virtud del creciente número de asociaciones zacatecanas en Los Ángeles que se habían adherido. Esta tradición organizativa, gestada por las propias comunidades migrantes zacatecanas, se verá fortalecida con el apoyo proporcionado por el gobierno de dicho estado, a partir de la visita del gobernador a Los Ángeles en 1986, con el propósito de expandir los vínculos con sus comunidades migrantes. Estos dos elementos –el sostenimiento de una tradición organizativa y la consolidación de mecanismos de cooperación con el gobierno estatal– permiten explicar el crecimiento constante de las asociaciones de migrantes zacatecanos en Estados Unidos. De esta forma, dicha federación contaba con alrededor de 50 clubes a finales de los años noventa.[21]

Liderazgo: federaciones de Zacatecas y Jalisco

Un factor determinante en el desarrollo de estas federaciones ha consistido en la existencia de líderes capaces de promover el surgimiento y consolidación de estas asociaciones. En ese sentido, si bien hoy sabemos que dichos líderes cuentan con características socioeconómicas comunes (se trata de pequeños y medianos empresarios exitosos, cuyo ingreso, nivel educativo y años de residencia en Estados Unidos son superiores al promedio de los migrantes mexicanos) y que el modelo de federación promovido por los clubes jaliscienses y zacatecanos es aparentemente similar por su número y funciones, en realidad existen marcadas diferencias que se explican por la dirección que les imprimen estilos de liderazgo diferentes.

En el caso de la Federación de Clubes Jaliscienses, si bien en teoría cuenta con una dirección descentralizada, representada por las diversas carteras agrupadas en la mesa directiva y que es renovada cada dos años, en la prác-

[20] Entrevista con el señor Gregorio Casillas, Club Guadalupe Victoria de Jerez en Los Ángeles, febrero de 2001.

[21] El caso de la Federación de Clubes Zacatecanos en Los Ángeles es probablemente el "caso modelo" de una parte importante de la reflexión que se ha hecho sobre asociaciones de migrantes mexicanos en Estados Unidos, como lo revelan muchos de los trabajos citados con anterioridad. Sin embargo, debemos recordar que esto se debe en buena medida a su larga experiencia asociativa, como resultado de haber logrado permanecer organizados por décadas.

tica dicha dirección se encontraba marcadamente centralizada en la presidencia de la federación. Esta centralización se podía apreciar en distintos aspectos de la vida de esta asociación. Por ejemplo, los miembros de la mesa directiva eran elegidos por el presidente mismo, y no por los miembros de la federación. A esto se agregaba la larga permanencia del presidente en dicho cargo, quien había fungido (por lo menos hasta inicios del año 2002) como tal desde su fundación, reeligiéndose sistemáticamente, con excepción del bienio en que por disposición de sus estatutos tuvo que fungir como vicepresidente. En dicho periodo, la presidencia fue ocupada por otro miembro fundador –su esposa–, lo que permitió su retorno al término del bieno (Zabin y Escala Rabadán, 1998).

Estas características del centralismo prevaleciente en el liderazgo de la Federación de Clubes Jaliscienses se observaban, asimismo, en su dinámica interna. En las reuniones periódicas, la agenda era definida por el presidente, quien estipulaba los puntos que se debían tratar, y las decisiones sobre los mismos se tomaban con escasa discusión. De hecho, las intervenciones del presidente eran las más abundantes, y habitualmente se responsabilizaba de realizar la mayoría de las tareas importantes, en lugar de delegar funciones. Un claro efecto de esta dinámica había sido la marcada limitación del potencial de esta federación. Como resultado, el centralismo prevaleciente había restringido la formación y desarrollo de nuevos liderazgos, a pesar del creciente número de clubes que agrupaba.

En el caso de la Federación Zacatecana, su larga tradición organizativa se ha traducido en la formación de un buen número de líderes capaces que a lo largo de los años se han desempeñado en diversos puestos directivos y que, a su vez, han circulado por puestos de dirección de otras organizaciones de migrantes, como el Comité de Beneficencia Mexicana y el Comité Mexicano Cívico Patriótico, entre otras. A su vez, dicha federación ha generado una estructura organizativa muy efectiva, con una extensa división del trabajo representada por las distintas carteras que integran la mesa directiva, y cuyos puestos son renovados anualmente mediante elecciones entre los miembros, de la federación. Esta descentralización de responsabilidades es un factor importante en la dinámica interna de la propia federación. Por ejemplo, la discusión de posiciones diversas es una característica evidente en sus reuniones internas, en las que participa un considerable número de sus miembros, y en donde la voz del presidente, si bien es importante, no es definitiva. La eficacia de esta dinámica deliberativa se hace aún más evidente con la existencia de una posición en la mesa directiva (el cargo de comisario) encargada de regular las intervenciones que se hacen en dichas reuniones (Zabin y Escala Rabadán, 1998).

Comparando indígenas y mestizos: las federaciones como modelos organizativos panestatales

A pesar de sus diferencias, las federaciones de clubes jaliscienses y zacatecanos se convirtieron en un claro ejemplo de la conjunción de la tradición organizativa de sus comunidades migrantes y la implementación de las nuevas políticas de acercamiento a dichas comunidades del gobierno de México. Esto trajo como resultado la consolidación de dicho modelo organizativo, es decir, la creación de federaciones "panestatales", que eventualmente se conformaron como la representación más visible de sus distintas comunidades organizadas. Para el caso de los migrantes indígenas oaxaqueños, si bien es cierto que su presencia organizada en California data desde los años setenta, las diferentes organizaciones oaxaqueñas no lograron sino hasta muy recientemente (febrero de 2001) consolidar una federación comparable con las federaciones de clubes jaliscienses y zacatecanos. La conformación de la Federación Oaxaqueña como una organización panestatal permitió superar las múltiples divisiones tanto étnicas como regionales y políticas que habían obstaculizado la conformación de una organización lo suficientemente grande y representativa que pudiera servir de interlocutora ante el gobierno estatal.

Desde sus inicios, las federaciones de Jalisco y Zacatecas fueron dotadas de una estructura organizativa básica para su funcionamiento que ha prevalecido hasta ahora, y que consiste en una mesa directiva encabezada por un presidente y conformada por distintas carteras, las cuales son llenadas por miembros de los distintos clubes que constituyen las federeciones. Es importante hacer notar que la Federación Oaxaqueña adoptó una estructura organizativa muy similar a la de estas dos federaciones, pero con ciertas modificaciones, como la creación de la Secretaría de la Mujer, la Secretaría de Acción Juvenil y la Coordinación de Asesores. Por otro lado, aunque estas tres federaciones están representadas por un presidente, las carteras específicas de sus respectivas mesas directivas se llenan de manera diferente. En el caso de los oaxaqueños, la mesa directiva (incluyendo la presidencia) se elige por medio del mecanismo de planillas; en el caso de los jaliscienses, el presidente en turno nombra a los miembros de su mesa directiva, y en el caso de los zacatecanos, se vota por separado para cada una de las carteras.

En su creación, las federaciones de Jalisco y Zacatecas se constituyeron como organizaciones no lucrativas, lo que les permite organizar diversos eventos a lo largo del año con los que obtienen los fondos necesarios para su funcionamiento. A su vez, estas federaciones se convierten en una instancia importante de apoyo para la labor filantrópica de sus clubes, ya sea promoviendo su realización, orientándolos en los procedimientos para llevarla a cabo, o bien

interviniendo en la resolución de los obstáculos que llegasen a enfrentar.[22] La Federación Oaxaqueña sigue este mismo modelo de registrarse como organización no lucrativa, con la variante de que se utiliza este estatus específicamente para conseguir fondos de fundaciones públicas y privadas para la implementación de proyectos comunitarios.[23]

La capacidad de intermediación de estas tres federaciones con diferentes actores políticos y sociales tanto de México como de los Estados Unidos les permite, en principio, brindarle a su membresía acceso a información y recursos que hubiera sido difícil obtener como grupos aislados. En primer lugar, en sus reuniones mensuales, los representantes de las organizaciones miembros reciben información proveniente del consulado mexicano, de los gobiernos estatales y federales, y de los mismos miembros de las mesas directivas, que a su vez puede ser transmitida a los miembros de cada club en sus reuniones correspondientes. En ese sentido, estas federaciones han podido proporcionar información diversa y confiable a sus asociaciones miembros, por ejemplo, sobre los cambios acontecidos en materia de leyes migratorias, acerca de los requisitos para el cumplimiento de obligaciones fiscales (como son el pago de impuestos ante el IRS), o relativa a los nuevos programas promovidos por el gobierno mexicano (como el programa de seguro médico para las familias de los migrantes en México). En segundo lugar, el presidente u otros directivos de la federación invitan regularmente a distintos representantes de iniciativas comerciales que ofrecen una variedad de mercancías y servicios para ser promovidos entre sus agremiados, lo que permite la obtención de ingresos adicionales para dichas asociaciones. Por ejemplo, una compañía mexicana de construcción (Construmex) ha negociado con estas tres federaciones un convenio para patrocinar varios de sus eventos para la recaudación de fondos, como bailes, torneos deportivos y participación en el desfile del 16 de septiembre, a cambio de tener acceso a las mesas directivas de sus clubes, a los cuales les venden materiales de construcción. Estos materiales son entregados directamente en sus comunidades para las obras de infraestructura financiadas por estos clubes a través del programa "Tres por Uno". Y en tercer lugar, las reuniones de las federacio-

[22] Parte de la literatura sobre dichas asociaciones ha analizado con detalle la dinámica interna de las mismas. Véanse, por ejemplo, los trabajos de Goldring (1992, 1995) y Miguel Moctezuma (1999, 2000).

[23] La Federación Oaxaqueña logró obtener su primer financiamiento en noviembre de 2001, de la Wellness Foundation, para la implementación de un proyecto de salud comunitario en la comunidad migrante oaxaqueña en Los Ángeles. Esta beca se renovó en julio de 2002 por un periodo de dos años. Cabe señalar que este proyecto diseñó en colaboración con el Centro Binacional para el Desarrollo Indígena Oaxaqueño. Esta organización no lucrativa, con base en Fresno, California, fue fundada por migrantes mixtecos miembros del FIOB y tiene una experiencia de más de seis años en el desarrollo e implementación de proyectos comunitarios, principalmente en el valle de San Joaquín.

nes también funcionan como foro para solicitar apoyo filantrópico (por ejemplo, las solicitudes de ayuda que presentan las órdenes religiosas de los estados de origen, o bien los paisanos caídos en desgracia en Estados Unidos (Zabin y Escala Rabadán, 1998).

Comparando indígenas y mestizos: la interlocución entre migrantes y gobiernos en México

La creciente importancia de los clubes y federaciones de migrantes mexicanos, tanto indígenas como mestizos, junto con la puesta en práctica de nuevas políticas de atención migratoria, ha conducido a los gobiernos mexicanos, sea el federal o los estatales, a implementar diferentes programas para facilitar la relación entre comunidades en ambos lados de la frontera, junto con la optimización de recursos materiales y financieros provistos por dichos grupos. Estos programas no solamente han sido de utilidad para que los migrantes organizados canalicen recursos hacia sus lugares de origen, sino que también constituyen una estructura a través de la cual las asociaciones de migrantes pueden interactuar con los gobiernos locales, estatales y federal de México. El resultado ha sido una relación a ratos cómoda, a ratos conflictiva entre los distintos niveles gubernamentales y estas asociaciones. Por ejemplo, los gobiernos estatales de Oaxaca, Zacatecas y Jalisco cuentan desde hace varios años con oficinas de atención a sus comunidades migrantes. En el caso de Oaxaca, la Coordinación Estatal de Atención al Migrante Oaxaqueño (CEAMO) mantiene una estrecha comunicación con la Federación Oaxaqueña. En el caso de Zacatecas, el representante del gobierno estatal es un ex presidente de su federación y cuenta con oficinas permanentes en el área de Los Ángeles. La principal función de estas oficinas de atención a la comunidad migrante es la coordinación con las federaciones en temas tales como la implementación del programa de coinversión "Tres por Uno"; el manejo de fondos de emergencia, que se utilizan principalmente para el transporte de personas fallecidas; las visitas de los gobernadores a Estados Unidos, y la realización de eventos culturales patrocinados por los gobiernos estatales (la Guelaguetza en el caso de Oaxaca y las elecciones de las reinas de belleza en los de Jalisco y Zacatecas).

Si bien han sido las comunidades de migrantes mexicanos las que sentaron las bases para el surgimiento de formas organizativas, el involucramiento del gobierno mexicano –particularmente, a partir de los años noventa– ha sido crucial en la consolidación de las llamadas "comunidades transnacionales", y con ello en la consolidación de las federaciones de clubes como modelo orga-

nizativo.[24] Es probablemente esta dicotomía –entre el reclamo de independencia política de las asociaciones de migrantes y la influencia gubernamental– la que ha orientado la adopción de este modelo organizativo por prácticamente la totalidad de las asociaciones de migrantes mexicanos.

La eventual recurrencia de las federaciones panestatales se puede explicar por las ventajas que ofrece dicha estructura para la interacción de comunidades migrantes y los distintos niveles de gobierno en México. Por un lado, estas federaciones cuentan con una mayor capacidad de interlocución ante otras instancias, particularmente ante los gobiernos municipales y estatales en México, así como ante el consulado mexicano en áreas como Los Ángeles. Esto les permite apoyar los propósitos y la labor desempeñada por los clubes que asocian. Por otro lado, las distintas instancias del gobierno mexicano encuentran muy conveniente la mediación de las federaciones, ya que les permite negociar acuerdos y dirimir diferencias de manera más eficiente.[25]

En el caso de la Federación Jalisciense en Los Ángeles, su formación como tal, su trayectoria organizativa y el creciente número de clubes incorporados a lo largo de los años noventa la llevaron a desempeñar esta tarea de intermediación de manera limitada. Si bien esta federación se ha erigido como representante legítima de los intereses de las distintas comunidades jaliscienses en Los Ángeles, sus logros se habían visto restringidos por dos factores: primero, la falta de un liderazgo no centralizado capaz de apoyar más y mejor las propias iniciativas de los clubes asociados, y segundo, si bien el gobierno del estado de Jalisco reconocía esta interlocución por parte de la federación, su apoyo había sido reducido. De hecho, a pesar de la larga historia migratoria de ese estado, su gobierno había implementado muy lentamente una política de atención a sus comunidades en Estados Unidos, lo que explica en parte la escasa cooperación con esta federación (Escala Rabadán, 2001).

En el caso de la Federación Zacatecana, esta organización ha sido capaz de construir una sólida relación con las autoridades gubernamentales de México, y particularmente con el gobierno estatal. El fortalecimiento de este vínculo, junto con su trayectoria organizativa, la ha convertido en una importante inter-

[24] Existe una extensa literatura sobre "comunidades transnacionales", lo que ha dado pauta al surgimiento y desarrollo de los llamados "estudios transnacionales" o simplemente "transnacionalismo". Véanse, por ejemplo, los trabajos del ya clásico libro compilado por Schiller, Basch y Blanc-Szanton (1992). Un ejemplo reciente de este fructífero campo analítico lo constituye el trabajo de Levitt (2001). Sin embargo, esta perspectiva también ha estado sujeta a diversas críticas. Al respecto, véanse, por ejemplo, Weber (1999) y Fitzgerald (2002), entre otros.

[25] Al respecto, buena parte de la literatura sobre este tema ha enfatizado y analizado la importancia del papel del gobierno mexicano en esta relación. Véanse, por ejemplo, los trabajos de Goldring (1992, 1995, 2002), Moctezuma (1999, 2000) y Smith (1995, 2003). Véase también el trabajo comparativo de Guarnizo (1998) entre migrantes mexicanos y dominicanos y entre las políticas de sus gobiernos correspondientes.

mediaria entre los clubes y las distintas instancias del gobierno mexicano. Esta intermediación efectiva ha sido extensamente aprovechada por los clubes zacatecanos en California para la realización de proyectos de infraestructura en sus comunidades de origen. Con la creación del programa "Dos por Uno" en 1992 (mediante el cual los gobiernos federal y estatal invertían los dólares por cada dólar que los clubes aporten para proyectos de infraestructura social) y posteriormente del programa "Tres por Uno" (en el que se agrega la contribución del gobierno municipal) en 1999, esta federación ha sido la que ha generado la mayor inversión y número de proyectos en su estado de origen, comparada con federaciones similares en Estados Unidos. El hecho de que estos programas de cooperación financiera se hayan creado a partir de la relación entre esta organización de migrantes y su gobierno estatal, junto con que dicha organización sea la que más proyectos de inversión haya logrado gestionar, ilustra su capacidad en la creación de una intermediación efectiva entre las asociaciones que agrupa y sus comunidades de origen en México.[26]

En el caso de la Federación Oaxaqueña, su reciente formación le ha hecho posible construir sus avances sobre la experiencia de organizaciones similares, en particular de la Federación Zacatecana. Esto le ha permitido consolidarse rápidamente como el interlocutor de los oaxaqueños ante el gobierno estatal y federal. De hecho, los impulsores iniciales de la formación de esta federación promovieron este proyecto organizativo con la plataforma explícita de unificar la voz de los oaxaqueños para poder iniciar un programa de coinversión similar al programa "Tres por Uno", que con tanto éxito funcionaba para los zacatecanos. En este sentido, la Federación Oaxaqueña confirma la hipótesis de que este tipo de organizaciones facilita la interlocución, sobre todo entre comunidad migrante y gobierno estatal, y en menor grado con el gobierno federal. Por ejemplo, a sólo cinco meses de haberse conformado, el gobernador de Oaxaca, José Murat, visitó Los Ángeles explícitamente para firmar con la Federación Oaxaqueña el convenio de implementación del programa "Tres por Uno". Esto fue el inicio de una relación intensa de trabajo en la que se han desahogado temas como el intercambio cultural juvenil, la conformación de un fondo de emergencia para migrantes en extrema necesidad, la realización conjunta de la Guelaguetza en Los Ángeles y la donación de una estatua de Benito Juárez (la cual fue erigida en la Plaza México, localizada en la ciudad de Lynwood). Debido a su corta trayectoria, es difícil evaluar la eficacia del actual liderazgo de la Federación Oaxaqueña y su capacidad de generar nuevos

[26] Prácticamente, todos los estudios que han versado sobre los clubes y la federación zacatecana en Los Ángeles han subrayado el logro de dichos mecanismos de cooperación como un claro indicador de la solidez de dichas asociaciones. Además de los trabajos ya citados al respecto, véanse también Esparza (2000) y García Zamora (2000, 2001).

cuadros dirigentes, ya que no se tiene la larga historia de actividades de las organizaciones zacatecanas y jaliscienses. Lo que sí se puede apreciar en este corto periodo es un cambio radical en la relación entre comunidad migrante oaxaqueña y gobierno estatal. La intensificación de esta relación va en correlación directa a la formación de la Federación Oaxaqueña, lo que ha permitido al presente gobernador contar con una contraparte representativa de la comunidad migrante oaxaqueña que las pasadas dos administraciones nunca tuvieron, pese a que intentaron en repetidas ocasiones iniciar una relación similar.

Conclusiones

La formación de federaciones de inmigrantes demuestra que los migrantes mexicanos, lejos de ser víctimas pasivas de las condiciones de discriminación y explotación que enfrentan en Estados Unidos, han respondido de manera creativa con la construcción de organizaciones de base que hacen posible la acción colectiva en sus comunidades de origen y en las comunidades que han establecido a lo largo de sus circuitos migratorios en Estados Unidos. Estas federaciones demuestran la capacidad de los migrantes mexicanos para forjar organizaciones transnacionales y espacios sociales duraderos. Sus esfuerzos son incluso anteriores a las diversas iniciativas implementadas por el gobierno mexicano para incorporar a las comunidades mexicanas que viven en el exterior. De hecho, estas organizaciones migrantes basadas en sus estados de origen han consolidado su poder como contrapartes de las autoridades políticas tanto de México como de Estados Unidos, y con ello han reforzado el sentido de identidad y de fortalecimiento entre sus miembros.[27] Sin embargo, como podemos observar en la experiencia de la Federación Oaxaqueña, las organizaciones migrantes *indígenas* basadas en el estado de origen poseen una fuerte identidad étnica, lo que constituye una marcada diferencia con las identidades más localistas y menos étnicas desarrolladas por las organizaciones de los migrantes mestizos de Jalisco y Zacatecas, basadas en el pueblo de origen.

[27] Esto es consistente con los argumentos de Luin Goldring y Robert Smith, dos prominentes analistas de organizaciones transnacionales mexicanas. En sus recientes ensayos teóricos, Goldring (2002) y Smith (2003) examinan la relación entre el Estado mexicano y las organizaciones de migrantes transnacionales. Aunque ambos subrayan el carácter hasta cierto punto clientelista de algunas federaciones de migrantes y el gobierno mexicano, nuestra perspectiva y hallazgos están más cerca de la posición de Goldring, quien enfatiza la importancia de explorar la dinámica específica entre dichas organizaciones y las autoridades políticas mexicanas, en particular el papel de los gobiernos de los estados. Esta posición permite ir más allá del dilema entre el Estado o las organizaciones de migrantes en la conducción del proceso transnacional, al subrayar la importancia del nivel subnacional en las relaciones que se establecen entre las federaciones y el Estado mexicano, así como explicar las diferencias existentes en materia de poder de negociación entre estos grupos.

La comparación de las experiencias de los migrantes mexicanos indígenas y mestizos puede ampliar nuestra comprensión sobre cómo la etnicidad influye en la experiencia migratoria y en los patrones de incorporación de los migrantes mexicanos. Asimismo, también nos permite apreciar la intensificación de la etnicidad entre los migrantes indígenas oaxaqueños y del paisanaje entre los migrantes mestizos de Jalisco y Zacatecas. Esto sugiere una conclusión contraintuitiva: la migración transnacional de largo plazo está fortaleciendo, y no reduciendo, la autoidentificación basada en la etnicidad. Esta nueva identidad es un componente importante en la formación de asociaciones de pueblos de origen y federaciones tanto entre migrantes mexicanos indígenas como mestizos.

Las prácticas políticas de las organizaciones de migrantes indígenas oaxaqueños son influidas por el contexto político en el que se desarrollan. Organizaciones como la FOCOICA responden a la fuerte presencia política de las federaciones de Zacatecas y Jalisco en Los Ángeles. En ese sentido, el espacio organizativo de la migración mexicana a los Estados Unidos –ejemplificado por los clubes y federaciones de migrantes– se ha consolidado en años recientes como resultado de las muchas experiencias generadas por las redes de migrantes y por el crecimiento exponencial en sus interacciones con actores políticos de los gobiernos mexicano y estadounidense a diferentes niveles.

Por ejemplo, la creación del Consejo de Presidentes de Federaciones Mexicanas de Los Ángeles, en julio de 2002 (que incluye a los directivos de las 13 federaciones mexicanas en esa área), ha dotado a las asociaciones migrantes de una presencia política aún mayor.[28] En enero de 2004, el consejo participó en dos eventos políticos fundamentales. Primero, y en respuesta a una invitación de la administración del presidente Bush, envió a un representante a la Casa Blanca para asistir al anuncio que se hizo el 7 de enero sobre una nueva iniciativa de reforma en materia de inmigración, y segundo, en las oficinas del consulado mexicano, recibió a una delegación de cinco gobernadores de México (en representación de la Conferencia Nacional de Gobernadores, la Conago), que iban a discutir el derecho al voto de los mexicanos en el exterior y la propuesta del presidente Bush sobre inmigración y sus implicaciones para la comunidad mexicana inmigrante.

El Consejo de Presidentes de Federaciones Mexicanas también ha colaborado estrechamente con sindicatos y otras organizaciones defensoras de los inmigrantes para apoyar la iniciativa para el otorgamiento de licencias de conducir a trabajadores indocumentados. De hecho, envió a seis representantes a la Caravana por la Libertad de los Trabajadores Indocumentados (Immigrant

[28] El Consejo de Presidentes ha manifestado representar a casi 300,000 familias mexicanas inmigrantes en California. Véase Wides (2004).

Workers Freedom Ride) en Washington, D.C. Este nuevo activismo político ilustra un marcado contraste con la ausencia de participación política que en general prevalecía entre estas asociaciones a mediados de los años noventa, cuando la Proposición 187, de claro corte antiinmigrante, estaba siendo debatida en California. Estas actividades muestran cómo la consolidación de las organizaciones de migrantes mexicanos ha permitido el surgimiento de una densa red transnacional de comunicación que vincula a los migrantes con sus comunidades y con los gobiernos municipal, estatal y federal de México. Dicha red de comunicaciones ha incorporado también a actores sociales y políticos de Estados Unidos.

Un logro adicional alcanzado por los clubes y federaciones es la marcada socialización de estas formas organizativas entre las distintas comunidades de migrantes mexicanos. Uno de los objetivos de este escrito consistió precisamente en ilustrar cómo, a pesar de sus diferencias, migrantes indígenas y mestizos han adoptado este modelo organizativo. En el caso del área de Los Ángeles, este tipo de asociaciones se ha convertido en un componente distintivo de las redes sociales tanto de migrantes indígenas de Oaxaca como de aquellos provenientes de la zona occidente de México.

Sin embargo, a la par de sus logros, estas asociaciones enfrentan diversos retos. Un primer reto consiste en la creciente competencia entre organizaciones de migrantes que reclaman la representación de la comunidad inmigrante mexicana. El Consejo de Presidentes de Federaciones Mexicanas en Los Ángeles ha surgido como un actor muy fuerte en este debate, pero no es el único.[29] En el otoño de 2003, el gobierno mexicano creó el Consejo Consultivo del Instituto de los Mexicanos en el Exterior (IME), una instancia gubernamental al interior de la Secretaría de Relaciones Exteriores. Este consejo está integrado por 100 migrantes mexicanos con distintas trayectorias (desde activistas hasta abogados y dueños de negocios).[30] Oficialmente, el gobierno federal mexicano creó esta instancia para servir como el principal vehículo para relacionarse con los inmigrantes mexicanos en Estados Unidos. Es claro que el surgimiento e institucionalización de organizaciones de inmigrantes ha permitido la creación y fortalecimiento de lazos que vinculan a diferentes comunidades migrantes en Estados Unidos con sus comunidades de origen en México y con distintos niveles del gobierno mexicano. Esperamos que esta tendencia no sólo continúe sino que se expanda de manera dramática en el futuro inmediato.

[29] Entre las organizaciones que aspiran a representar a los mexicanos en Estados Unidos están la Coalición por los Derechos Políticos de los Mexicanos en el Exterior (CDPME), el Frente Cívico Zacatecano (FCZ), la Coalición Internacional de Mexicanos en el Extranjero (CIME) y la Asociación Mundial de Mexicanos en el Exterior (AMME).

[30] Para un excelente reportaje sobre el proceso de elección de los miembros del consejo en diferentes ciudades de Estados Unidos, véase Cano, Molina y Nájar (2002).

Apéndice

Organizaciones fundadoras de la FOCOICA

1. Ayoquezco
2. Asociación Santo Domingo Yanhuitlán, Oaxaca, en Los Ángeles
3. Centro Educativo Benito Juárez
4. Unión de Comunidades Serranas de Oaxaca (UCSO)
5. Club Deportivo Atepec
6. Santa María Jaltianguis
7. San Juan Luvina
8. Comunidad Tlacolulense en Los Ángeles (Cotla)
9. Comité Regional Estudiantil Oaxaqueño (CREO)
10. Círculo Unido para el Progreso de Lachitaa
11. Comunidad Benito Juárez
12. Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB)
13. El Trapiche
14. Grupo Folclórico Huaxyacac
15. Ejutla Libre
16. Rosario Temextitlán
17. Nueva Alianza Oaxaqueña (NAO)
18. Red Internacional Indígena Oaxaqueña (RIIO)
19. Paisanos Unidos de Santiago Matatlán
20. Unión de Mujeres Oaxaqueñas (UDMO)
21. Coalición de Organizaciones y Comunidades Indígenas de Oaxaca (COCIO)
22. Santa Ana Tlapacoya
23. Organización de Profesionales Oaxaqueños
24. Danza de Los Rubios del Condado Norte de San Diego
25. San Pedro el Rincón Tlapacoya
26. Organización Zapoteca de Teotitlán del Valle
27. Organización Pro-mejoramiento de San Pedro Cajonos
28. Organización Quiaviní
29. Mixtecos Unidos
30. Santo Tomás Tecolotitlán
31. Club Los Ángeles Temex
32. Organización para la Ayuda Macuiltianguense (OPAM)

Clubes que integran la Federación de Clubes Zacatecanos del Sur de California (octubre de 2002)

1. Club Amigos La Pitahaya
2. Club Campesinos Remolino
3. Club Deportivo Santa Juana
4. Club Ermita de los Correa
5. Club Fraternidad las Ánimas
6. Club Hermandad Latina
7. Club Jomulquillo
8. Club Las Ánimas
9. Club Comité San Cristóbal Magallanes Momax
10. Club Cultural Adjuntas del Refugio
11. Club Deportivo San Vicente
12. Club Familias Unidas de Tepechitlán
13. Club Grupo El Remolino
14. Club Huanusquenses
15. Club Miguel Auza
16. Club Asociación de Apoyo Tlaltenanguense
17. Club del Pueblo Susticacán
18. Club Deportivo Valparaíso
19. Club Familias Unidas por Jalpa
20. Club Hermandad Jalpense
21. Club Jagüeyense
22. Club Milpillas de la Sierra
23. Club El Nochistlense
24. Club Raíces Zacatecanas
25. Club Ranchos Unidos Atolinga
26. Club San Ignacio
27. Club Social El Cargadero
28. Club Social La Luz de California en U.S.A.
29. Club Social Tepechitlán
30. Club Tres Brincos
31. Club Unión Juvenil de la Federación de Clubes Zacatecanos del Sur de California
32. Club Rancho los Cuervos
33. Club Ranchos Unidos de Luis Moya
34. Club San Juan del Centro
35. Club Social Caxcanes de Moyahua, Zacatecas
36. Club Social Momax

37. Club Social Villanueva
38. Club Unidad Social y Cultural
39. Club La Villita
40. Club El Puerto
41. Club Rancho el Pedregal
42. Club Rieleros
43. Club Social Atolinga
44. Club Social Chacuiloca
45. Club Tlachichila
46. Club Unidos por los de Nava
47. Club Zacatecas, Zacatecas
48. Club San José de la Era
49. Club Piñón Gigante de Juchipila, Zacatecas
50. Club San José de Mesillas

Clubes que integran la Federación de Clubes Jalisciense en Los Ángeles (mayo de 2003)

1. Club San Pedro Itzicán
2. Club Rancho Los Sotoles
3. Club San Andrés
4. Club San Buenaventura
5. Club Sin Fronteras Chiquilistlán
6. Club Unión de Tula
7. Club Poncitlán
8. Club San Isidro Mazatepec
9. Club Santa María del Valle
10. Club Teocuitatlán
11. Club Tequesquitlán
12. Club Tonalá
13. Club Unidos Solidarios
14. Club Chapala
15. Club San Sebastián
16. Club Capilla de Guadalupe
17. Club San Marcos Evangelista
18. Club El Rincón
19. Club Santa María de Los Ángeles
20. Club San Martín de Bolaños
21. Club Temaca
22. Club Encarnación de Díaz

23. Club Tonayense
24. Club San Gabriel
25. Club San Ignacio Cerro Gordo
26. Club La Barca
27. Club Autlán de la Grana
28. Club Santa Rosa y Santa Gertrudis
29. Club Tepatitlán
30. Club Trigo de Alteñas
31. Club Sacalco de Torres
32. Club Etzatlán
33. Club Mezcala de la Asunción
34. Club Ajijic
35. Club Hijos Ausentes de Soyatlán de Oro
36. Club Hijos Ausentes de Mazatepec
37. Club Hijos Ausentes de San Antonio
38. Club Huejúcar
39. Club Ixtlahuacán del Río
40. Club Jamay
41. Club Jilotlán
42. Club Cocula
43. Club Comunitario Tepehuaje
44. Club Las Palmas de Ejutla
45. Club Potrerillos
46. Club Autlense
47. Club Mezquitic
48. Club Pegueros
49. Club Quila Jalisco
50. Club Guadalajara
51. Club Hacienda del Cabezón
52. Club Soyotlán de Oro
53. Club Talpa de Allende
54. Club Tecalitlán
55. Club Tecolotlán
56. Club Temastián
57. Club Tenamaztlán
58. Club Juanacatlán
59. Club Juchitlán
60. Club Asociación de Hijos Ausentes de Oconahua
61. Club Villa Guerrero

Bibliografía

ARROYO, Jesús *et al.*, *Migración rural hacia Estados Unidos. Un estudio regional en Jalisco*, México, D.F., Conaculta, 1991.

BARTOLOMÉ, Miguel A. y Alicia Barabás, "Los migrantes étnicos de Oaxaca", *México Indígena*, año 2, núm. 18, Instituto Nacional Indigenista, 1986, pp. 23-25.

CANO, Arturo, Tania Molina y Alberto Najar, "El consejo de migrantes nace bajo el fuego: lista, la representación de los mexicanos en E.U." *Masiosare (La Jornada)*, primero de diciembre de 2002,

CASTILLO, Pedro y Antonio Ríos, *México en Los Ángeles. Una historia social y cultural, 1781-1985*, México, D.F., Alianza Editorial-Conaculta, 1989.

CORNELIUS, Wayne, *The Changing Profile of Mexican Labor Migration to California in the 1980s*, San Diego, Centro de Estudios México-E.U., Universidad de California, 1988.

DAVIS, Marylin, *Mexican Voices/American Dreams. An Oral History of Mexican Immigration to the United States*, Nueva York, Henry Holt & Co., 1990.

DÍAZ DE COSSÍO, Roger, Graciela Orozco y Esther González, *Los mexicanos en Estados Unidos*, México, D.F., Sistemas Técnicos de Edición, 1997.

ESCALA RABADÁN, Luis, "Migrants' Associations in California, Collective Remittances, and Productive Investment in México: The Case of Jalisco", *Workshop on Mexican Migration, Remittances, and Regional Economic Development*, Universidad de California, Los Ángeles, 2001.

ESCOBAR, Agustín *et al.*, "Migración, mercados de trabajo y economía internacional: Jalisco y los Estados Unidos", revista *Encuentro*, El Colegio de Jalisco, 16, vol. 4, núm. 4, 1987.

ESPARZA, Armando, "Evaluación del programa «Tres por Uno»", en Miguel Moctezuma (comp.), *Memorias del Foro Sivilla-Fundación Produce sobre Temas de Migración*, Zacatecas, 2000.

ESPINOSA, Víctor, "La Federación de Clubes Michoacanos en Illinois: historia y perspectivas a futuro de una organización civil mexicana en Estados Unidos", reporte del Proyecto Chicago-Michoacán, The Heartland Alliance, 1999.

FÁBREGAS, Andrés, *La formación histórica de una región: los Altos de Jalisco*, México D.F., CIESAS, 1986.

FITZGERALD, David Scott, "Rethinking the «Local»: Cross-Border Politics and Hometown Networks in a Mexican Immigrant Union", ponencia presentada en el Segundo Coloquio sobre Migración Internacional México-California, Universidad de California, Berkeley, marzo de 2002.

GARCÍA ZAMORA, Rodolfo, *Agricultura, migración y desarrollo regional*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2000.

———, "Migración internacional y desarrollo local: una propuesta para Zacatecas, México", Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2001.

GUARNIZO, LUIS, "The Rise of Transnational Social Formations: Mexican and Dominican State Responses to Transnational Migration", *Political Power and Social Theory*, 12, 1998.

GOLDRING, Luin, "La migración México-EUA y la transnacionalización del espacio político y social: perspectivas desde el México rural", *Estudios Sociológicos*, 10, 1992.

———, "Blurring Borders: Constructing Transnational Community Process of México-U.S. Migration", *Research in Community Sociology*, 6, 1995.

———, "The Mexican State and Transmigrant Organizations: Negotiating the Bourdaries of Membership and Participation", *Latin American Research Review*, 37, núm. 3, 2002.

GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, Carlos, "The Mexican Diaspora in California: The Limits and Possibilities of the Mexican Government", en A. Lowenthal y Katrina Burgess (eds.), *The California-Mexico Connection*, Stanford, Stanford University Press, 1993.

———, "La organización de los inmigrantes mexicanos en Los Ángeles: la lealtad de los oriundos", *Revista Mexicana de Política Exterior*, núm. 46, 1995, pp. 59-101.

HIRABAYASHI, Lane Ryo, *Cultural Capital: Mountain Zapotec Migrant Associations in Mexico City*, Tucson, Arizona University Press, 1993.

LEVITT, Peggy, *The Transnational Villagers*, Berkeley, University of California Press, 2001.

LÓPEZ, Felipe, Luis Escala-Rabadán y Raúl Hinojosa-Ojeda, *Migrant Associations, Remittances, and Regional Development between Los Angeles and Oaxaca, Mexico*, North American Integration and Development Center-UCLA, Research Report Series, núm. 10, 2001.

MASSEY, Douglas *et al.*, *Return to Aztlan. The Social Process of International Migration from Western Mexico*, Berkeley, University of California Press, 1987.

MESTRIES, Francis, "Tradición migratoria y organización comunitaria: el caso de Zacatecas", en René Zenteno (coord.), *Población, desarrollo y globalización*, México, Somede-El Colegio de la Frontera Norte, 1998.

MINES, Richard, *Developing a Community Tradition of Migration: A Field Study in Rural Zacatecas, Mexico and California Settlement Areas*, San Diego, Centro de Estudios México-E.U., Universidad de California, 1981.

MOCTEZUMA, Miguel, *Redes sociales, comunidades filiales, familias y clubes migrantes*, tesis doctoral, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 1999.

———, "Coinversión en servicios e infraestructura comunitaria impulsados por los migrantes y el gobierno de Zacatecas", en Miguel Moctezuma

(comp.), *Memorias del Foro Sivilla-Fundación Produce sobre Temas de Migración*, Zacatecas, 2000.

MORÁN, Luis Rodolfo, *Los sentidos de la transición: migrantes internacionales y cultura regional*, tesis doctoral, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 1998.

OROZCO, Graciela, Esther González y Roger Díaz de Cossío, *Las organizaciones mexico-americanas en Estados Unidos*, México, D.F., Instituto Nacional de Migración-Fundación Solidaridad Mexico-Americana, 2003.

RIVERA-SALGADO, Gaspar, *Migration and Political Activism: Mexican Transnational Indigenous Communities in a Comparative Perspective*, tesis doctoral, Departamento de Sociología, Santa Cruz, Universidad de California, 1999.

———, "Transnational Political Strategies: The Case of Mexican Indigenous Migrants", en Nancy Foner, Rubén Rumbaut y Steven Gold (eds.), *Immigration Research for a New Century*: *Multidisciplinary Perspectives*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 2000.

SCHILLER, Nina Glick, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton (eds.), *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, Nueva York, New York Academy of Sciences, 1992.

SMITH, Robert, *Los ausentes siempre presentes: The Imagining, Making and Politics of a Transnational Migrant Community between Ticuani, Puebla, Mexico and New York City*, tesis doctoral, Universidad de Columbia, 1995.

———, "Migrant Membership as an Instituted Process: Transnationalization, the State and the Extra-Territorial Conduct of Mexican Politics", *International Migration Review*, 37, núm. 2, 2003.

TAYLOR, Lawrence, "Las fiestas patrias y la preservación de la identidad cultural mexicana en California: una visión histórica", *Frontera Norte*, 18, vol. 9, 1997.

WEBER, Devra, "Historical Perspectives on Mexican Transnationalism", *Social Justice*, vol. 26, núm. 3, 1999.

WIDES, Laura, "Immigrant Mexican Philanthropic Groups Turn toward Politics", Associated Press, 19 de enero de 2004, en http://www.sfgate.com/cgibin/article.cgi?file=/news/archive/2004/01/19/state1445EST0047.DTL

ZABIN, Carol *et al.*, *A New Cycle of Poverty: Mixtec Migrants in California Agriculture*, Davis, California Institute for Rural Studies, 1993.

——— y Luis Escala Rabadán, *Mexican Hometown Associations and Mexican Immigrant Political Empowerment in Los Angeles*, The Aspen Institute, Nonprofit Sector Research Fund, Working Paper Series, 1998.

Campesinos mixtecos en Oregon: trabajo y etnicidad en sindicatos agrícolas y asociaciones de pueblos*

Lynn Stephen

Introducción

AL INICIO de los años ochenta, la población de trabajadores agrícolas inmigrantes mexicanos en Oregon comenzó a reflejar un patrón emergente en California: su composición era cada vez más indígena. A mediados de esa década, los campesinos mixtecos constituían un sector importante de la población en el estado y se encontraban entre aquellos que obtuvieron su residencia legal en Estados Unidos a través del programa Trabajadores Agrícolas Especiales (SAW, por sus siglas en inglés) de la Ley de Control y Reforma Inmigratoria (IRCA) de 1986. Desde entonces, los miembros de familias de trabajadores que recibieron su amnistía y otros más se han unido a la población de inmigrantes indígenas en el estado. Se estimaba que para 2002 una parte importante de la población campesina permanente o temporal eran inmigrantes indígenas, y se preveía su desplazamiento a otros sectores, como fábricas de conservas, viveros, construcción, labores domésticas, cuidado de niños y otros servicios e industrias relacionadas con los alimentos.

A medida que aumentaba su población en Oregon, los trabajadores mixtecos se convirtieron en un grupo importante de miembros para el único sindicato de trabajadores agrícolas de Oregon: Pineros y Campesinos Unidos del Noroeste (PCUN). Inicialmente, el sindicato podía atraer afiliados mixtecos a través de su Centro de Servicio de Inmigración y de sus campañas organizadas durante la temporada de siembra, centradas en las fincas con un importante número de trabajadores mixtecos. Las diferentes situaciones legales (indocumentado, residente legal, ciudadano) que tenían los mixtecos y los miembros de sus familias, al igual que su condición como trabajadores agrícolas con bajos salarios, representaban facetas importantes de la experiencia mixteca, las cuales podrían ser apoyadas por el sindicato. De hecho, este apoyo se mantiene fuerte entre muchos trabajadores mixtecos.

*Traducción de Odette León Martínez.

Muchos campesinos mixtecos se dieron cuenta de las dimensiones étnicas de su identidad y experiencia en Oregon a través de las redes de trabajo familiares y de su participación en asociaciones de pueblos de origen, como el Comité Pro Obras de San Agustín Atenango, que cuenta con comités en Chicago; Las Vegas; Madera, Oxnard, Santa María, Vista y Santa Helena en California; Portland y Salem en Oregon,[1] y en el Gran Cañón en Arizona. La sección de Salem se inició en octubre de 2001. Dichas asociaciones pueden proveer un marco social para que los hombres y las mujeres se unan y trabajen por un fin común en relación con sus comunidades de origen. También ayudan a mantener los derechos y las obligaciones que tienen los miembros de una comunidad en particular a institucionalizar prácticas políticas que las permitan involucrarse en proyectos colectivos que beneficien a sus pueblos natales, a participar en el intercambio de información y prácticas que se extienden a través de los límites nacionales y a retrabajar el concepto de comunidad dentro de un espacio transnacional (Rivera-Salgado, 1998). El sentido cultural y hasta físico de "lugar" o comunidad de origen es adaptado a las realidades de los individuos o familias que viven sus vidas simultáneamente en lugares distintos y que conservan por un buen tiempo (véanse Rouse, 1992; Kearney, 1998). En el proceso de participación en estas asociaciones, las dimensiones panmixtecas y locales (comunidad de origen) de su identidad étnica a menudo se refuerzan.

Este capítulo adopta un enfoque etnográfico para entender las múltiples maneras en que se organizan colectivamente los campesinos y campesinas mixtecos en el estado de Oregon, y cómo funciona su participación en múltiples organizaciones para validar las diferentes dimensiones de su experiencia de vivir y trabajar en Oregon. Me centraré principalmente en la participación mixteca en PCUN y en una sección del comité Pro Obras de San Agustín Atenango basado en Salem. Debido a su singular condición de indígenas dentro de la población inmigrante mexicana, al racismo institucionalizado contra los indígenas tanto en México como en Estados Unidos y a su condición de trabajadores con bajos salarios (con frecuencia, trabajadores indocumentados con bajos salarios), la población mixteca en Oregon y en algunos otros lugares ha desarrollado estrategias de supervivencia que le permiten defender, mantener y reforzar su etnicidad al igual que su condición como trabajadores. En un estado donde las políticas de carácter indígena están dirigidas a los nativos (grupos como Coquille, Grand Round, Siletz y otros más), los mixtecos son relegados pues no forman parte del "mapa de los individuos oriundos de Oregon". Por otro lado, cuando se discute sobre "diversidad" en términos de población del estado, las categorías de "latino" o "mexicano" se emplean con frecuencia para identificar

[1] El grupo en Salem, Oregon, se inició en octubre de 2001.

también a los propios inmigrantes mixtecos, borrando de esta manera su identidad étnica a través del nacionalismo mexicano o de una identidad panlatina. Como argumenta Kearney (1998), las asociaciones de pueblos de origen pueden actuar como formas visibles de autodiferenciación mixteca, al distinguirlos de los grupos indígenas de Estados Unidos y de los latinos. De esta manera, estas asociaciones pueden servir como un punto focal para la etnicidad y lo que podríamos llamar una forma de autoconciencia pública sobre la etnicidad. Como se argumenta en este capítulo, la participación en dichas organizaciones étnicamente constituidas e identificadas puede darse simultáneamente con la participación de las personas en formas de organización que se basan en la clase social, tales como los sindicatos de trabajadores.

La ruta mixteca hacia Oregon

Las narrativas sobre la vida de los trabajadores agrícolas mixtecos en Oregon revelan un patrón migratorio similar al documentado en California (Runsten y Kearney, 1994; Kearney, 1995; Rivera-Salgado, 1999; Zabin y Hughes, 1995). Muchos trabajadores que actualmente tienen poco más de los 40 años afirman haber pasado su infancia en el estado de Sinaloa, a donde se dirigieron para cosechar tomates, y ocasionalmente regresaron a sus comunidades para las fiestas anuales o para participar en eventos importantes en la vida de sus familiares. Algunos tienen muy pocos recuerdos de su niñez en Oaxaca. Delfina Cruz Vera,[2] de 40 años de edad y residente de Salem, Oregon, describe su infancia como un acontecimiento que transcurrió principalmente en Sinaloa.

> *Delfina:* Mis padres trabajaron en Sinaloa. Nos fuimos a Culiacán y trabajamos pizcando jitomates, pepinos y chiles serranos. Se iban en el mes de septiembre y se quedaban en Sinaloa hasta mayo. Cuando éramos niños, casi siempre nos quedábamos en Sinaloa. Algunas veces mi padre se regresaba a Oaxaca para ver la casa. Nunca fui a la escuela… En Sinaloa había familias enteras trabajando en los campos. No había un límite de edad para trabajar. Todos trabajábamos.

Delfina conoció a su marido Francisco cuando regresó, a la edad de 20 años, a su comunidad natal de San Agustín Atenango, al sur de Huajuapan de León.

[2]Este y otros nombres son seudónimos, a menos que se especifique lo contrario. Las entrevistas citadas en este capítulo fueron realizadas del 2000 al 2002 en la región del valle de Willamette de Oregon, fundamentalmente a través de dos proyectos apoyados por becas del Wayne Morse Center for Law and Politics, en colaboración con Pineros y Campesinos Unidos del Noroeste (PCUN).

Desde Sinaloa, algunos trabajadores mixtecos fueron a Baja California siguiendo la comercialización del jitomate y la cosecha de la fresa para el mercado estadounidense en los años setenta. Muchos se quedaron algún tiempo en San Quintín, donde también trabajaron en el campo y ahora tienen familiares allá que son propietarios de pequeñas casas y terrenos.

Reina Bautista nació en Oaxaca cerca de Juxtlahuaca en 1975, pero se trasladó a Sinaloa con sus padres cuando tenía un año. A la edad de seis años su familia llegó a San Quintín, Baja California, donde su padre ya estaba viviendo. Recuerda que anduvieron desplazándose bastante antes de llegar a San Quintín, donde asistió a la escuela durante algunos años y trabajó durante sus vacaciones y después de la escuela. Posteriormente, cuando ya había dejado la escuela y trabajado durante seis años en San Quintín, Reina llegó directamente a Woodburn, Oregon, siguiendo la ruta de una hermana mayor.

Reina: Cuando estaba muy chiquita mis padres salieron de Oaxaca y llegaron a Sinaloa. Estuvieron trabajando allá, y cuando se terminó el trabajo recuerdo que anduvimos por todas partes. Nos fuimos hasta Culiacán, y a otros lugares hasta que llegamos a Baja California, a San Quintín, y allí nos quedamos, ya no nos movimos, y allá pude ir a la escuela durante tres años. En vacaciones trabajaba, y cuando me salí de la escuela, a los nueve o 10 años, desde entonces empecé a trabajar… Trabajamos en los tomates, papas, chícharo, en lo que fuera… Allí, desde los nueve o 10 años todos los niños empezaban a trabajar. Trabajábamos todo el día… Mis padres compraron un terrenito allá y pusieron una casita… Yo me quedé allá hasta que tenía 16 años y llegué aquí. Allá estábamos con muchos niños de mi pueblo.
Lynn: ¿Qué recuerdos tiene de San Quintín?
Reina: Bueno, pues un poco triste, porque a mí me hubiera gustado haber estudiado más, pero pues no tuve la oportunidad. El único recuerdo bonito que tengo es que estuve con mis padres.
Lynn: ¿Y se quedó toda su familia, o algunos se vinieron a Estados Unidos?
Reina: Primero se vino mi hermana la mayor, y después mandó a traer a mi papá y a mi otra hermana, y ya después a mí.
Lynn: ¿Y ellos a dónde llegaron en Estados Unidos?
Reina: Se vinieron a California, a San Bernardino y luego a Fresno. Después, en 1991, una de mis hermanas vino y se quedó aquí en Woodburn, Oregon, y nos mandó a traer. Nos vinimos directamente a Woodburn desde San Quintín.

Si bien es probable que mujeres como Reina llegasen directamente a Oregon desde México para reunirse con los miembros de su familia que ya se habían establecido, muchos hombres que tienen actualmente más de 40 años cruzaron por primera vez a Estados Unidos desde Baja California para trabajar en el estado de California. Posteriormente, se desplazaron a Oregon como parte de las rutas de migración circular. Si obtuvieron su residencia legal como resultado de la IRCA, finalmente trajeron a sus familias a Oregon. En los años setenta, estos hombres empezaron a cruzar la frontera hacia California para trabajar en los campos de moras y jitomate cerca de San Diego y Oxnard. Desde ahí se trasladaban a Fresno para cosechar uvas, y con frecuencia también a otros lugares de California. Como parte de este circuito, comenzaron a llegar a Oregon a finales de los setenta y principios de los ochenta, regularmente traídos por contratistas.

Rodolfo Contreras cruzó por primera vez la frontera por Tijuana para trabajar en Carlsbad y Oceanside en 1979. Como muchos migrantes en el condado de San Diego en aquel entonces y aún en la actualidad, vivió bajo tierra en un campamento escondido que él y otros habían ideado para evitar que los detectara el INS y así ahorrarse el dinero de la renta. Desde ahí se fue a Madera, California, donde conoció a un contratista que lo llevó a Oregon y Washington para trabajar en diversas actividades, desde la recolección de fresas hasta el corte de árboles de Navidad. Alrededor de 1987 recibió amnistía a través de los documentos que le otorgó un contratista y se convirtió en un residente permanente legal. Trajo a su esposa a Oregon directamente desde Oaxaca a finales de los ochenta, una vez que había adquirido la residencia legal.

Rodolfo: Me vine para este lado por Tijuana y San Ysidro. Fui con un coyote, y le pagué 100 dólares allá en Tijuana; era barato entonces. Llegué a Carlsbad y a Oceanside. Habían otros paisanos allá; algunos eran de San Quintín. Después de que llegué empecé a hacer mi casa (se sonríe)… Pero la hice abajo, en la tierra. Escarbamos allá debajo de la tierra así, bastante hondo, hasta que cupieran de 15 a 20 personas. La hicimos allá porque no queríamos que nadie nos viera. Usábamos una rama verde y la jalábamos para que fuera nuestra puerta. Allí dormíamos. Así fue como empecé por primera vez.
Lynn: ¿Cuántas personas estaban viviendo así?
Rodolfo: Éramos como 15 viviendo bajo tierra. Duramos cinco meses así en Carlsbad. Realmente era muy difícil.
Lynn: ¿Y cómo fue que llegaste a Oregon?
Rodolfo: Pues primero estábamos en Madera, California. Ahí conocí a una señora que nos rentaba cuartos a dos dólares la noche. Allí fue donde co-

> nocimos a Miguel. Nos preguntó si queríamos ir a plantar pinos y cortarlos… Fuimos con él a Klammath Falls, a Medford, hasta el estado de Washington… Él fue medio malo como nos trató en los campos… Pues con Miguel trabajamos todo el año, en los pinos de Navidad y después en las fresas y el trigo… Conseguí la amnistía con Miguel en 1988. Antes de eso, llegamos aquí a este país sin nada y teníamos mucho miedo. Cuando no tienes papeles, no te sales, no vas a las calles. Te quedas adentro para que nadie de la migra te agarre… Así es como llegamos a Oregon.

De hombres solteros hasta familias y viceversa

La mayoría de los trabajadores agrícolas que obtuvieron la residencia legal a través del programa Trabajadores Agrícolas especiales (SAW, por sus siglas en inglés) eran hombres. En general, aproximadamente un millón de personas fueron legalizadas conforme a las estipulaciones del de la IRCA de 1986. En el estado de Oregon, 23,736 mexicanos recibieron residencia permanente conforme al programa SAW. Mientras que estas estadísticas reflejan el número que solicitó y completó el programa en Oregon, la cifra de entre 40,000 y 50,000 puede ser más realista, ya que muchos trabajadores que actualmente residen en Oregon completaron el programa SAW en California. Si bien no es claro cuántos mixtecos fueron legalizados conforme a este programa, estimaciones actualizadas sugieren que actualmente existe una población mixteca en Oregon de aproximadamente 10,000 y una población flotante de entre 20,000 y 30,000. En su estudio de 1994 sobre las redes de pueblos de Oaxaca en California, Runsten y Kearney encontraron que cerca de "la mitad de los migrantes de Oaxaca en Estados Unidos fueron legalizados a través de IRCA (1994: viii)". No existen estadísticas similares en lo que se refiere a Oregon. Sin embargo, sería razonable suponer que aproximadamente la mitad de los trabajadores mixtecos (en su mayoría hombres) que eran trabajadores temporales en Oregon obtuvieron su amnistía a mediados de los ochenta.

Debido a que muchos migrantes mixtecos regresaron a sus comunidades de origen por lo menos una vez al año en los ochenta, y algunas veces se tuvieron que quedar por algún tiempo para desempeñar cargos dentro de la comunidad, no todos los que eran trabajadores agrícolas a mediados de los ochenta pudieron solicitar a tiempo su amnistía y obtener su residencia legal. Sin embargo, algunos de los que no estuvieron en Estados Unidos durante el tiempo específico requerido conforme a las estipulaciones del SAW también pudieron obtener su amnistía. Es bien sabido que fueron muchas más las personas a quienes se les otorgó la amnistía que el número aproxi-

mado de aquellos empleados en la agricultura. Se esperaba que el programa SAW legalizara a 350,000 inmigrantes indocumentados. Más de 1.3 millones la solicitaron y finalmente cerca de un millón recibieron la residencia legal permanente (Schlosser, 1995: 6). Un número importante de personas utilizó cartas que compraron de contratistas y/o de productores agrícolas para asegurar la amnistía, sin importar que cumplieran o no con los requisitos conforme a la ley. Dichas cartas fueron importantes al ayudar a un número considerable de personas a asegurar su residencia legal. Algunos productores y contratistas también utilizaron estas cartas para asegurar trabajadores en 1987.

Durante un periodo que abarca desde finales de los ochenta hasta mediados de los noventa, la población de trabajadores agrícolas mixtecos cambió en Oregon de dos maneras. Primero, muchos de los hombres que se convirtieron en residentes legales permanentes enviaron por sus esposas e hijos. Segundo, una vez que sus familias llegaron, se asentaron de manera más permanente y, en comunidades como Salem, formaron concentraciones importantes de personas de la misma comunidad, a menudo constituidas por grupos fraternos que llegaron ya sea para formar o para traer con ellos a sus núcleos familiares desde Oaxaca, San Quintín o algunas veces desde California. Por ejemplo, la mayor parte de las aproximadamente 20 familias nucleares que formaron una concentración en Salem, Oregon, y que ahora tienen su propia asociación de pueblo de origen, llegó a finales de los ochenta y principios de los noventa proveniente de San Quintín. La mayoría se estableció hacia 1994 y tuvieron hijos –tanto indocumentados como ciudadanos estadounidenses– que se están abriendo camino dentro del sistema escolar público, y en algunos casos hasta los primeros años de la universidad. Aunque muchas familias cuentan todavía con algunos integrantes "indocumentados", casi todos tienen documentos y están trabajando. Como afirma Schlosser: "Las tarjetas falsificadas de residente, las credenciales del Seguro Social, las licencias de conducir, los historiales de trabajo SAW –documentos necesarios para obtener empleo como trabajador agrícola– pueden adquirirse con facilidad en la zona rural de California por 50 dólares. El procedimiento normalmente tarda una hora" (1995). Esto continúa sucediendo también en Oregon.

El patrón que resulta de los hombres que primero llegaron a Oregon para trabajar, con la intención de recibir amnistía y posteriormente enviar por sus esposas e hijos, produjo diversas consecuencias para las mujeres que se quedaron en Oaxaca. María de la Luz Contreras se casó en su pueblo natal de San Agustín Atenango en 1980. Su esposo regresó a Oregon inmediatamente después de la boda y ella se pasó siete duros años viviendo con sus suegros. Durante ese tiempo su esposo la visitó esporádicamente.

Luz: Viví con mi suegra por… siete años. Siete años y me vine para acá en 1987, cuando Enrique me mandó a traer. Todo ese tiempo yo estuve en mi pueblo.
Lynn: ¿Entonces su esposo se vino a Estados Unidos justo después de que se casaron?
Luz: Sí. Sólo se quedó 15 días después de que nos casamos y se regresó a Estados Unidos, y no volvió hasta 10 meses después. Se quedó otras dos semanas y después se fue a Estados Unidos. Y hubo un tiempo en que me dejó durante cuatro años en nuestro pueblo sin un centavo para vivir, sin nada. Tuve que vivir con muchas dudas durante cuatro años… Fue muy duro para mí quedarme allá durante esos cuatro años.
Lynn: ¿Puedes decir por qué?
Luz: Bueno, porque en los primeros dos años Enrique nos escribía y nos mandaba dinero, pero como que en los dos últimos se distanció de nosotros bastante … yo tenía que lavar, planchar y vender tortillas para comprar de comer y ayudar a mi suegra…
Lynn: ¿Había otras mujeres en el pueblo en aquel entonces que tenían esta experiencia de estar sin recibir comunicación alguna?
Luz: Sí, había muchas; yo no era la única. Había varias mujeres que se encontraban en esta situación, y otras que los esposos nunca regresaron; sus maridos agarraron mujer acá de este lado y abandonaron a las esposas por completo allá en San Agustín. Había muchas en mi pueblo en esta situación.

En septiembre de 1987, el esposo de Luz envió por ella y sus dos hijos y llegaron directamente desde San Agustín a Salem, Oregon, donde tenía un departamento. Su esposo había estado trabajando en Oregon desde 1984. Luz empezó a trabajar en la cosecha de fresa el siguiente verano, cuando estaba embarazada. En 1989 comenzó a trabajar tanto en las fábricas de conservas locales como en los campos. Tuvo dos hijos en Estados Unidos y los más grandes están ahora estudiando la preparatoria. Luz continúa trabajando en dos fábricas de conservas y de vegetales congelados locales, al igual que su esposo. Ambos trabajan en turnos opuestos para que alguien pueda estar en casa con los hijos más pequeños. Luz y su esposo se volvieron miembros activos del sindicato de trabajadores agrícolas de Oregon, PCUN.

Mientras que familiares indocumentados de familias mixtecas establecidas continúan llegando al estado de Oregon en los últimos cuatro o cinco años, una nueva ola de hombres jóvenes ha llegado a ocupar una posición importante en la temporada de moras y de otras cosechas en el estado. La tendencia al asentamiento de familias y la migración femenina han disminuido considerablemente, y cada vez más trabajadores temporales son hombres solos otra vez, a

menudo jóvenes (véase McConahay, 2001). Estos jóvenes se localizan principalmente en los campos de trabajo y son traídos por contratistas que los conducen a lo largo de un circuito que abarca California, Oregon y Washington. Prevalecen los mixtecos; sin embargo, los reclutadores están llegando a comunidades triquis y también al estado de Veracruz. Kissam, Intili y García (2001) se dieron cuenta de esta tendencia y pusieron énfasis particularmente en los jóvenes que son reclutados como trabajadores agrícolas.

> En el 2000, encontramos que diversas minorías étnicas indígenas dentro de la fuerza de trabajo agrícola latina están integrando una proporción cada vez más importante de la fuerza de trabajo agrícola local en todo el país… A lo largo de la costa este, existen cifras que van en aumento de mayas mexicanos y guatemaltecos, trabajadores zapotecos del centro del estado de Oaxaca y un número menor de migrantes triquis y mixtecos del occidente de Oaxaca y de las zonas al este del estado de Guerrero que colindan con Juxtlahuaca y Silacoyoapan, las regiones de mayor envío de migrantes. A lo largo de la costa del Pacífico, existe un incremento igualmente dramático en el número de campesinos indígenas. Sin embargo, los mixtecos y triquis representan las redes de trabajo dominantes. Es interesante mencionar que la composición étnica de los jóvenes que trabajan en California y Oregon actualmente es muy similar a la de Baja California a finales de las ochenta (2001: 6).

Lorenzo Morales, un trabajador agrícola mixteco de 45 años de edad que trabajaba como organizador laboral de PCUN, habló conmigo en el año 2000 sobre cómo trabajan los contratistas en la región de su pueblo natal en la zona mixteca de Oaxaca. Una parte del trabajo de organización de Lorenzo lo llevó a visitar trabajadores en sus comunidades de origen durante la temporada baja en México, a menudo en las regiones marginadas de Oaxaca, Guerrero y Veracruz. Lorenzo ha seguido también la ruta de los contratistas por algún tiempo.

> *Lorenzo*: Bueno, voy a decirle un poquito más sobre cómo funciona actualmente el sistema, porque se están viniendo más inmigrantes indígenas todavía.
> *Lynn*: Hmm, muy bien, me gustaría oírlo.
> *Lorenzo* Bueno, la razón por la cual está viniendo más y más gente de allá de Oaxaca, Guerrero y partes de Veracruz es porque los rancheros están usando esta táctica para controlar a los trabajadores. Entonces, ellos tienen a sus contratistas y los contratistas tienen conexiones con los coyotes, los que transportan a la gente.

Lynn: ¿Quiénes son las contratistas?
Lorenzo: La mayoría son mexicanos pero también hay chicanos. Entonces, éstos tienen conexiones con los coyotes y polleros. Estos contratistas utilizan a los coyotes para traer gente de allá, pero la gente no sabe de sus derechos o muchos no pueden hablar bien el español. Así que los contratistas los traen acá y los tienen controlados… No hace mucho hablamos con algunos migrantes que acababan de llegar de México a un campo de trabajo. Y empezaron a platicarnos que los coyotes les dijeron: "Vengan con nosotros, hay bastante trabajo allá, hay casa gratis y hasta lavadoras". Y como usted ya sabe, sí hay casa pero no es gratis. Son cuatro dólares diarios lo que les cobran en los campos. Entonces, los coyotes le dicen esto a la gente en México y vienen aquí, y entonces los contratistas y los coyotes controlan a los trabajadores. Cuando traen a personas que están más y más marginadas en México, pues no saben nada de sus derechos. A finales de los noventa, empezaron a llegar personas aquí desde los lugares más remotos de Oaxaca y Guerrero.
Lynn: Entonces, ¿a dónde van los contratistas?
Lorenzo: Van a Copala, a Jutla… a las regiones indígenas…
Lynn: Así que van a los rincones de México y colaboran con los coyotes. Entonces, ¿los contratistas son importantes en todo esto?
Lorenzo: Bueno, son los rancheros los que son la parte clave porque a partir de ellos se origina todo. Ellos piensan: "¿Cómo podemos dominar a los trabajadores? ¿Cómo podemos hacerlo si todos los que han venido ya se han rebelado en contra de las condiciones? Entonces, hay que traer gente nueva." Y es lo que han estado haciendo todos estos años. Traen gente nueva, cada vez más marginada, para que ellos [los rancheros] puedan mantener su posición.
Lynn: ¿Y piensas, entonces, que los trabajadores aquí, en los campamentos, con el tiempo se dan cuenta de lo que está pasando?
Lorenzo: Bueno, sí lo están viendo en parte, pero al mismo tiempo creen que quizás los contratistas les hicieron un favor, porque a veces les dicen que con el papel les hicieron el favor de traerlos. Los contratistas les dicen esto como si fuera un favor haberles cobrado 1,500 dólares por traerlos y darles trabajo.
Lynn: ¿Cuánto me cobrarían por traerme hasta acá si yo estuviera ahorita en Copala?
Lorenzo: Posiblemente unos 2,000 o 2,500 dólares… Y entonces, como el indígena o el trabajador no tiene dinero para pagar esa cantidad, los contratistas hacen un trato con ellos. Tienen que quedarse a trabajar aquí, y de sus cheques el contratista les va descontando. Y así, por lo menos

tienen que terminar una temporada con el patrón para que se liberen del "favor" que el contratista les hizo.
Lynn: Entonces, ¿es posible venir por cuatro meses aquí y regresar a México sin nada?
Lorenzo: Sin nada, exacto. Y por eso muchos de los trabajadores que vienen aquí, en vez de venir cuatro meses, se quedan un año o más para cubrir sus gastos y hacer un pequeño ahorro para poder regresar a México.

Con mayor frecuencia, a medida que las familias mixtecas se establecen en el estado, se van saliendo del sector agrícola temporal e introduciendo a otro tipo de trabajo agrícola, principalmente en el de los viveros. Algunos continúan trabajando en el procesamiento de comida y vegetales congelados. Sin embargo, cuando envejecen, prefieren mantenerse alejados de los campos. Los hijos de los migrantes mixtecos que se establecieron en Oregon entre 1988 y 1994 se emplean principalmente en el sector de servicios en trabajos tales como K-Mart, gasolinerías y Kentucky Fried Chicken. Nuevamente, los jóvenes indígenas reclutados son los que se encargan cada vez más de recolectar las moras y otros productos en los campos.

PCUN y los campesinos mixtecos

El sindicato de campesinos de Oregon, Pineros y Campesinos Unidos del Noroeste, se formó en los años setenta. En aquel entonces, algunos organizadores, inspirados por el trabajo de César Chávez, empezaron a planear cómo podían construir un movimiento social de inmigrantes mexicanos y trabajadores agrícolas en el estado de Oregon. Sus estrategias iniciales de organización fueron determinadas por el clima de hostigamiento y miedo que los campesinos inmigrantes mexicanos experimentaron en el valle Willamette. En mayo de 1977, el Proyecto de Inmigración del Valle Willamette (WVIP, por sus siglas en inglés) abrió sus puertas inicialmente en Portland, para ofrecer representación legal a los trabajadores indocumentados. En 1978, el WVIP se trasladó permanentemente a Woodburn. El personal y los organizadores del WVIP continuaron ofreciendo su ayuda para crear PCUN, Pineros y Campesinos Unidos del Noroeste/Northwest Treeplanters and Farmworkers United, en 1985. La meta inicial de PCUN era cambiar las condiciones de trabajo de los pineros y trabajadores agrícolas. La clave para la creación de confianza en dichas comunidades de trabajadores y para abrir la discusión sobre la posibilidad de iniciar un sindicato fue la trayectoria de ocho años del Proyecto de Inmigración del Valle Willamette. En los noventa, el sindicato se involucró en una serie de acciones dirigidas a abrir espacios políticos y culturales para los trabajadores agrícolas

inmigrantes mexicanos. Dichas acciones dieron como resultado el aumento del salario de estos trabajadores y condujeron a establecer los primeros contratos con los pequeños productores orgánicos. En el verano de 2002, el sindicato estaba finalizando sus negociaciones con Norpak, una cooperativa grande de productores que había sido el foco permanente de un boicot de 10 años (véase Stephen, 2001a, para una historia general de PCUN).

Asegurar la amnistía para los trabajadores agrícolas de Oregon

La mayoría de los campesinos y pineros mixtecos estableció contacto con el sindicato a mediados de los ochenta. Algunos vivían en campamentos de trabajo en los que PCUN quería promover la organización. Sin embargo, la inmensa mayoría supo de la existencia del sindicato a través de la ayuda que recibieron cuando procesaron sus casos de amnistía en 1986 y 1987. A los pocos días de la implementación de la IRCA, en noviembre de 1986, más de 800 personas asistieron a los extensos foros que celebró PCUN en Woodburn, Salem, Independence y otros lugares de Oregon.

El objetivo de las primeras reuniones fue proporcionar información a las personas sobre las diferentes maneras en que los indocumentados podían obtener su residencia en Estados Unidos conforme a la ley de 1986. El personal de PCUN también les advirtió a las personas sobre la discriminación potencial que podría darse hacia los trabajadores latinos debido a las sanciones contra el empleador incluidas en la legislación de la IRCA. Durante 1987, PCUN y el personal del Centro de Servicios para Campesinos (CSC) dedicaron la mayor parte de su tiempo a trabajar con aquellos que trataban de conseguir su amnistía a través de los programas de la IRCA y el SAW. En el verano de 1987, PCUN y el CSC tenían un personal conjunto de 10 integrantes. Con este escaso personal se las arreglaron para procesar 1,300 casos de legalización de junio de 1987 a junio de 1988 lo que representaba en aquel entonces más del 10 por ciento del total de casos en el estado. Su trabajo en esta área también incrementó considerablemente su membresía. En el periodo que va de octubre de 1986 a junio de 1988, se afiliaron cerca de 2,000 nuevos miembros a PCUN. Es probable que más de una tercera parte de estos nuevos miembros fueran hombres mixtecos y algunas mujeres mixtecas. Posteriormente, cuando estos hombres trajeron a sus esposas e hijos, varios regresaron al CSC para pedir asistencia al solicitar la residencia de sus familiares. Desde 1986, los servicios de inmigración que ofrece el sindicato son la razón principal por la que los trabajadores mixtecos han continuado relacionándose con PCUN de manera progresiva. Dichos trabajadores, quienes también se involucraron profundamente en las negociaciones de los

primeros contratos que PCUN ganó después de más de una década, fueron reclutados como organizadores y llegaron a ocupar puestos estratégicos en el consejo de gobierno del sindicato y en una organización de mujeres que surgió del mismo.

Mejorando las condiciones para los trabajadores agrícolas mixtecos y otros

Para los trabajadores mixtecos que habían estado trabajando en Oregon por más de seis años sin documentos, la asistencia que PCUN les ofreció para asegurar su residencia legal fue y es sumamente apreciada. Después de que el número de socios de PCUN aumentó considerablemente en 1987, el sindicato empezó a concentrarse en el problema de cómo lograr contratos colectivos. Fue así como en 1991 promovió la primera huelga organizada por un sindicato en la historia de la agricultura de Oregon en 1991. En 1992 extendieron la presión sobre algunos productores agrícolas claves a través de un boicot contra Norpak, una cooperativa comercial que incluía a algunos de los rancheros que habían provocado el mayor número de quejas por parte de los trabajadores. En 1995, PCUN organizó e inició una campaña masiva para celebrar su décimo aniversario y elevar los salarios en la recolección de la fresa.

Durante esta campaña, PCUN utilizó anuncios radiofónicos trilingües en español, mixteco y triqui. A su vez, envió organizadores a Madera, California,[3] para informar a los trabajadores que se dirigían rumbo a Oregon sobre la campaña. Madera ha sido una escala necesaria para muchos migrantes mixtecos que se dirigen a trabajar temporalmente a Oregon. Este evento representó el reconocimiento, por parte del sindicato, de la importancia de la etnicidad indígena de un sector significativo de los trabajadores que aspira representar y defender. Desde 1995 y hasta la fecha, existen trabajadores mixtecos y triquis que hablan muy poco o nada de español y que están a merced de los contratistas. Para poderse comunicar con ellos, el sindicato cuenta con organizadores bilingües y trilingües, y ha utilizado la difusión y los anuncios radiofónicos para llegar a los trabajadores que no saben leer ni escribir.

Lorenzo Morales empezó a trabajar como organizador en el sindicato en 1997 y continuó participando hasta abril de 2002. La participación de Morales fue clave para el sindicato, ya que pudo comunicarse y organizar a los trabajadores mixtecos. En los inviernos de 2000, 2001 y 2002, Morales pasó varios

[3] Muchos mixtecos que llegan temporalmente a Oregon para trabajar viven una parte del año en Madera, California. Pero algunos se mudaron de Madera para vivir permanentemente en Woodburn, Oregon.

meses en México trabajando para el sindicato y visitando trabajadores en sus comunidades en Oaxaca, Guerrero y Veracruz. Durante estas visitas, trataba de advertirles a los trabajadores potenciales sobre el tipo de engaños que los contratistas usarían e informarles sobre el sindicato y las verdaderas condiciones de trabajo que enfrentarían. Durante dos años, pudo rastrear desde Oregon hasta sus comunidades natales a algunos trabajadores de los campamentos de trabajo. Visitar a los trabajadores en estos tres estados de México resultó ser una parte importante de la estrategia de Morales para ganarse su confianza y apoyo hacia el sindicato, especialmente en una finca, a donde algunos de los mismos trabajadores regresaban varias veces consecutivas al año.

Los últimos años de la década de los noventa trajeron consigo una victoria histórica para PCUN, al firmar el primer contrato colectivo para los trabajadores agrícolas de Oregon. Este convenio se realizó con la empresa Nature´s Fountains Farms. Posteriormente, se firmaron otros tres. Los convenios otorgaban más de 12 derechos y protecciones a los trabajadores que la ley no contemplaba, incluyendo antigüedad, procedimientos de agravio, tiempo extra, tiempo pagado de comida y el reconocimiento del sindicato. María de la Luz Contreras, la trabajadora migrante mixteca antes mencionada, participó como líder en uno de los grupos de negociación que se ocupó de los primeros contratos de PCUN. Para ella, los contratos representaban un paso importante en el mejoramiento del trato y las condiciones de trabajo. En el otoño del 2000, en la sala de su casa hablamos sobre qué significado tenían estos contratos para ella.

> *Lynn*: ¿Cuáles eran las condiciones de trabajo cuando obtuvieron el contrato? ¿Eran distintas a las anteriores?
> *Luz*: No, por supuesto que no eran las mismas [ya con un contrato]. Teníamos baños limpios, agua fresca, un vaso para cada uno con su nombre. Y nos daban un descanso para comer nuestro "lonche". Antes, nunca nos dieron nada de esto. En los otros lugares los baños estaban sucios y luego nos daban agua bien caliente; mejor dicho, ni agua nos daban, ni descanso, ni tiempo para comer, porque teníamos que seguir trabajando en competencia con otros, ya que no había suficiente trabajo para todos. En otros lugares donde trabajé, si no llegabas temprano a los campos y si no te apurabas, no sacabas ni para la comida. Con un contrato tienes ocho horas diarias garantizadas sin fallar y aseguras el salario mínimo.

Para los trabajadores migrantes mixtecos como Luz y Lorenzo, PCUN les ofreció asistencia legal en una época crucial (en 1987, después de la IRCA y al SAW). Al demostrar que tenían los recursos y la capacidad para ayudar a obtener la residencia legal en Estados Unidos a gente como Lorenzo y Luz, el per-

sonal de PCUN se ganó su confianza y empezó a hablarles sobre las condiciones en las que laboraban como trabajadores con bajos salarios en los campos. Lorenzo y Luz se involucraron en las actividades del sindicato, y finalmente se convirtieron tanto en miembros clave de la organización como en enlaces importantes entre la organización y sus agremiados mixtecos que iban en aumento. Conforme transcurrían los años noventa, algunos miembros mixtecos de PCUN se establecieron en Oregon y empezaron a desplazarse a otros sectores laborales, principalmente a los viveros, empacadoras y procesadoras de alimentos. De esta forma, al ayudar a trabajadores como Luz y Lorenzo a alcanzar necesidades primordiales tales como su residencia legal y el mejoramiento de las condiciones de trabajo, PCUN pudo involucrarse en dos dimensiones de su experiencia como individuos marginados en Estados Unidos. Pero en comparación con la actividad en un sindicato, la participación en una asociación de pueblo de origen es una forma diferente de organización para los trabajadores inmigrantes mixtecos, ya que les permite enfocarse de manera más específica en sus vínculos con Oaxaca, en su identidad lingüística y cultural, y en su estatus transnacional.

Conservar los lazos como mixtecos mediante asociaciones de pueblos natales: el Comité Pro Obras de San Agustín Atenango en Salem, Oregon

> Es bonito tener esta lengua, mixteco. Pero va a llegar el día en que la perdamos, que la olvidemos. Nuestros hijos ya no quieren hablar mixteco. Yo les digo que está bien si aprenden un poquito. Les digo que está bien para ellos, pero no me toman en cuenta. Les digo que es bonito tener esta lengua y que no deberían olvidarla. Para mi generación, el hablar mixteco me recuerda mi juventud y los niños que conocí. Solíamos hablar mixteco en la escuela. Teníamos un maestro… que nos decía que no deberíamos hablar mixteco, que habláramos español entre nosotros. Eso es lo que decía. Pero no sabíamos español. Nuestros padres hablaban sólo mixteco. Mi mamá y mi papá no hablaban español. Por eso yo no podía hablar español. Ahora, cuando hablo mixteco me acuerdo de mi pueblo. Cuando me junto con otras personas y hablamos mixteco entre nosotros, me siento diferente (Víctor León Gómez, 55 años).

Víctor llegó por primera vez a Oregon desde Ensenada en 1979, y allí trabajó en un circuito de cosechas recogiendo moras. Posteriormente, regresó en 1981 y una vez más en 1988. A partir de 1981 y hasta 1986, fungió en su comunidad en el comisariato de bienes comunales, un cargo dentro del liderazgo local que más tarde lo llevó al frente de la asociación de su pueblo natal. En 1994,

trajo a su esposa e hijo mayor a Oregon. No ha podido legalizar su residencia y toda su familia aún está indocumentada en el país. Se afilió a PCUN y algunas veces va a los eventos. Su pasión es la asociación de su pueblo natal que ayuda a dirigir, así como el estar involucrado con otros migrantes de su pueblo en los esfuerzos por recaudar dinero para ampliar el cementerio de la comunidad.

Su pueblo natal, San Agustín Atenango, ha aportado una población hermana a muchas partes de California. Existen aproximadamente 100 familias en Vista, California, otras 50 en Santa María, California, y alrededor de 20 en Salem, Oregon. Otros grupos se localizan en diferentes partes de California, en Chicago, en Arizona y en Las Vegas. En el otoño de 2001, el presidente municipal de San Agustín envió una carta oficial a las personas del pueblo que viven en Salem. Víctor nos describe este suceso.

> El 19 de octubre recibimos un oficio de la autoridad de nuestro pueblo, en donde nos decía que había un terreno en venta. El terreno se llama "La Inocencia". La carta de Baltazar decía que esta persona estaba dispuesta a vender el terreno para nuestro panteón. Después de recibir la carta, llamamos por teléfono a todos nuestros paisanos que viven aquí. Hicimos una junta en un parque que está cerca para saber quién estaba interesado en el asunto. Familias enteras llegaron a la reunión. Les preguntamos si querían cooperar para comprar el terreno, y estuvieron de acuerdo. Así que nombramos un comité. Todos votamos. A mí me nombraron como presidente, pero también hay un secretario, un tesorero y dos vocales.

Mientras hablábamos, Víctor le pidió a otro amigo (quien también se encuentra dentro del liderazgo del comité) que trajera la lista de nombres. Su amigo, Lorenzo (presentado anteriormente), regresó con una lista escrita en computadora con los nombres impresos en letras muy pequeña. Los dos se pusieron a contar los nombres y dijeron que había 80 personas en total, incluyendo a los niños. En la lista también hay madres solteras. Víctor levanta la vista y continúa describiendo al comité.

> El trabajo que hacemos es muy importante, porque se trata de las necesidades de nuestro pueblo por lo que hemos trabajado. Cada uno dio 200 dólares y juntamos 7,899 dólares aquí en Salem. Estábamos en contacto con todos los comités y organizamos una reunión grande en Santa María. Rentamos un salón e hicimos una comida. Después empezamos a reportar el dinero obtenido.

Lorenzo se anima mientras Víctor habla y empieza también a terciar con detalles sobre la reunión en Santa María, las llamadas telefónicas a otros comi-

tés y sus ideas para nuevos proyectos. Para el otoño de 2002, se habían podido recolectar más de 60,000 dólares de todos los Comités Pro Obras de San Agustín. El dinero fue llevado a la comunidad, y cuando no se pudo comprar el terreno inicial para la expansión del panteón, decidieron comprar otro. A lo largo del otoño e invierno de los años 2002 y 2003, se empezó a construir una barda alrededor del terreno, utilizando el trabajo voluntario comunitario conocido como tequio. Lorenzo regresó a San Agustín entre octubre y marzo, donde fungió como alcalde bajo el sistema de cargos civiles de dicha comunidad, puesto en el que se ha alternado con otro compañero. En muchas comunidades mixtecas, el sistema de formas de gobierno local es cubierto por pares de hombres –y en la actualidad también a veces por mujeres–, quienes alternan posiciones en estos cargos por periodos de cuatro a seis meses. Esta división del trabajo les permite a las familias transnacionales desplazarse entre sus pueblos de origen en México y los Estados Unidos. Cuando concluyó su periodo, Lorenzo regresó al área de Salem para reiniciar su trabajo en la industria empacadora de frutas y verduras congeladas.

A Víctor, Lorenzo y otros más que han participado en el Comité Pro Obras de San Agustín la experiencia los ha rejuvenecido y es un estímulo para ellos poder tener un contacto constante con otros comités de su comunidad. Otro afiliado describe así al comité: "El comité es como una comunidad". Los hombres que están involucrados saben con claridad que es un espacio social y cultural, al mismo tiempo que expresan que la mayoría de las reuniones se realizan en español "porque los jóvenes no hablan dialecto (mixteco)"; sin embargo, cuando el liderazgo del comité se reúne para planear reuniones más grandes, a menudo irrumpen en mixteco, lo que, afirman, les recuerda cómo se realizaban las asambleas de su comunidad en su pueblo, en Oaxaca. "Allá teníamos que hablar en español y mixteco", expresó Víctor. "Hay ancianos allá que no hablan español y jóvenes que no hablan mucho mixteco. Así es que necesitamos hablar ambas lenguas."

Para los hombres de San Agustín (en particular, aquellos que se encuentran entre los 30 y 60 años), que en su mayoría también pertenecen a PCUN, el comité de la asociación de su pueblo natal ha abierto un espacio cultural importante, donde pueden relacionarse, una vez más, con su lengua mixteca, con la estructura de gobierno de su comunidad y con sus experiencias y recuerdos de la infancia. El surgimiento del Comité Pro Obras también los ha relacionado más con otros grupos de paisanos de su pueblo y ha aumentado su sentimiento de que existe un vínculo entre ellos en Estados Unidos.[4] De esta forma, la co-

[4]Como señalan Felipe López, Luis Escala Rabadán y Raúl Hinojosa Ojeda (2001), las asociaciones de pueblos natales pueden también proveer remesas colectivas que se utilizan para construir infraestructura en la comunidad de origen e involucrar a los migrantes colectivamente en acciones para promover el desarrollo en sus comunidades.

munidad se está reconstituyendo no sólo en sitios específicos, sino también a través de redes en Estados Unidos y en México, de manera transnacional, como lo describen Kearney (1995: 232) y otros más. Los trabajadores mixtecos de Salem, Oregon, han encontrado en el Comité Pro Obras un modo de organización que habla por ellos desde una perspectiva, lo que un sindicato no puede hacer.

La participación política de las mujeres: organizaciones de mujeres y desarrollo de liderazgos

Aun cuando las mujeres participan en las reuniones y votan en el Comité Pro Obras San Agustín de Salem, ninguna ocupa una posición de liderazgo en el comité. Esto refleja la dinámica de las asambleas de la comunidad en San Agustín, donde las mujeres actualmente pueden participar en las reuniones pero aún no ocupan algún cargo. Mientras que los líderes de la comunidad eran elegidos por aquellas personas presentes en las asambleas, desde que el Partido de la Revolución Democrática (PRD) empezó a realizar campañas activamente en la comunidad, a principios de los noventa, algunos de los cargos civiles son ocupados a través de los partidos políticos. Si bien este proceso es, en parte, responsable de la inclusión de las mujeres en las reuniones locales, no ha tenido mayores efectos en la elección de cargos de liderazgo. En Salem, en el contexto de la asociación de pueblo de origen, las mujeres participan pero no intervienen ni tienen un papel central en las actividades del Comité Pro Obras, ya que su participación se reduce al pago de cuotas y a la discusión de proyectos. La asociación del pueblo de San Agustín no parece ser un mecanismo para incrementar la participación política de las mujeres y algunas veces funciona sólo para preservar y reforzar la cultura política dominada por los hombres en Estados Unidos (véase Goldring, 1996 para una discusión sobre la dominación masculina en este tipo de asociaciones).

Una pregunta importante que hay que tomar en cuenta al evaluar las dinámicas de género de las asociaciones de pueblos de origen es si son un espacio apropiado o probable para que las mujeres expandan su presencia en la participación política y en el liderazgo. Dos experiencias recientes, en Oregon y California, sugieren otras posibilidades. Durante los años noventa, PCUN comenzó a darle respuesta al creciente número de mujeres que migraban desde México hacia Oregon, a menudo siguiendo a los esposos que habían obtenido su legalización a mediados de los ochenta. Las necesidades de las mujeres eran diferentes a las de los hombres, y requerían de un espacio organizativo diferente. En 1997 se formó Mujeres Luchadoras Progresistas, para proveer un espacio a aquellas mujeres provenientes de comunidades de México en las que rara vez asistían a

reuniones públicas o expresaban su opinión fuera del círculo de la familia extendida. Esta iniciativa comenzó como un proyecto para suministrar ingreso a las mujeres a través de la venta anual de cientos de coronas navideñas (llegaron a hacer cerca de 1,200 en 2002). Este grupo también les brinda a las mujeres trabajadoras agrícolas la oportunidad de crear un sentido de satisfacción, de orgullo y de apoyo mutuo, y de aprender nuevas habilidades como oradoras públicas y como líderes. De esta forma, dicho grupo se ha convertido en un refugio para las mujeres, las cuales afirman que participar en sus reuniones es "como estar en familia". Las mujeres mixtecas han tenido un papel sobresaliente en el desarrollo del grupo, así como en su liderazgo.

Una participante mixteca en este proyecto, Francisca López, vino por primera vez al centro de servicios de PCUN en 1997 con el propósito de obtener asesoría sobre una reclamación del seguro de su auto, y terminó uniéndose al proyecto de mujeres y participando muy activamente. Ella recuerda lo mucho que el grupo representaba para aquellas mujeres que llegaban y que se encontraban socialmente aisladas, solas y extrañando a sus familias extensas en México. Esta clase de espacio, creado por un grupo de mujeres, les proporciona a muchas de las que llegan un refugio especial en el que pueden compartir sus sentimientos y la posibilidad de trabajar con otras mujeres para resolver problemas comunes. Al tener un espacio exclusivo de mujeres, esto les proporciona la confianza necesaria para poder hablar. Una vez que han adquirido la suficiente confianza en sí mismas dentro del grupo de mujeres y que se sienten capaces de presentarse y hablar en público, entonces pueden aplicar estas habilidades en otras áreas, como el liderazgo sindical, la participación en foros políticos locales, tales como las reuniones de las asociaciones de padres de familia o de las alcaldías, así como la negociación de sus papeles domésticos. Francisca señaló lo siguiente:

> Muchas mujeres que venían al grupo habían vivido en la pobreza… tenían familias en las que el marido trabaja pero no hay suficiente dinero para mantener a los hijos y también para pagar la renta. También llegaban madres solteras que no tenían a nadie que las ayude. Venían al grupo y las ayudábamos. Venían y trabajaban y ganaban un poquito de dinero… Y cuando venían con nosotras, comenzaban a hablar. Se sentía como ir a visitar a tu familia. Cuando venían las mujeres, se sentían a gusto y comenzaban a hablar, y eso de verdad que te hace sentir mejor. Podemos ayudar a las mujeres que quieren hablar sobre sus problemas… Aquí es diferente. Las mujeres no hablarían de la misma manera en un grupo de hombres. Pero este es un grupo de mujeres, y vienen y hablan sobre sus vidas personales… Hablan sobre lo que han hecho, sobre el tipo de sufrimiento que padecen, y nos ayudamos unas a otras.

En 2002, Mujeres Luchadoras Progresistas se independizaron de PCUN. Tanto los activistas sindicales como las mujeres del grupo vieron esto como un éxito, ya que era un índice de la capacidad de las mujeres para ser autosuficientes y administrar su propia organización. El grupo de mujeres ha sido la fuente de muchos líderes en el sindicato y en la comunidad de Woodburn. Al tener un espacio "sólo para mujeres", las mixtecas fueron capaces de desarrollar habilidades políticas que no hubieran podido lograr en el contexto de sus asociaciones de pueblos de origen.

Un segundo ejemplo reciente en California también sugiere la importancia de los espacios exclusivos de mujeres en la consolidación de las habilidades políticas y de liderazgo de las mujeres mixtecas. En la conferencia sobre inmigrantes indígenas en California, celebrada en octubre de 2002 en la Universidad de California en Santa Cruz, las mujeres mixtecas y triquis presentes anunciaron la formación de una red de mujeres indígenas oaxaqueñas líderes. En la discusión previa a la decisión de formar dicha red, las mujeres evaluaron los distintos espacios organizativos en los que operaban actualmente: asociaciones de pueblos de origen, organizaciones de mujeres más extensas y organizaciones multiétnicas de derechos de los inmigrantes. Finalmente, concluyeron que necesitaban formar su propia organización. "Hay muchas organizaciones para mujeres en general, pero no conocen los problemas particulares de las mujeres indígenas", comentó Oralia Maceda, del Centro Binacional para el Desarrollo Indígena Oaxaqueño (Meléndez, 2002). Las mujeres señalaron que a menudo era difícil lograr que los problemas que enfrentaban sistemáticamente fuesen integrados en las prioridades de las asociaciones de pueblos de origen y en las federaciones que las agrupaban. Entre dichos problemas estaban, por ejemplo: cómo poder mantener a sus familias, la discriminación contra ellas como mujeres trabajadoras indígenas (lo que a veces se convertía en formas sutiles de acoso sexual por parte de los contratistas) el monolingüismo, la falta de educación y el matrimonio en edades muy tempranas (entre los 13 y 15 años). También reconocieron que algunas organizaciones, como el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), habían avanzado en la integración de las mujeres en sus estructuras de liderazgo. Sin embargo, sentían la necesidad de formar su propia red, independiente tanto de las organizaciones indígenas transnacionales como de las organizadoras feministas y de las académicas en Estados Unidos, con el fin de formular su propia agenda y prioridades. Desde que se formó esta red, se han realizado varias reuniones y talleres con representantes de todo el estado de California.

Las experiencias recientes de Mujeres Luchadoras Progresistas en Oregon y la formación de la red de mujeres líderes indígenas oaxaqueñas sugieren que las asociaciones de pueblos de origen no son necesariamente los mejores espa-

cios para que las mujeres desarrollen un liderazgo político y habilidades de participación. Las organizaciones exclusivas de mujeres pueden ser un recurso importante para apoyarlas en la expansión de su confianza, de sus habilidades y su capacidad de análisis, de modo tal que les puedan permitir una participación más activa en dichas asociaciones de pueblos natales, en caso de que así lo deseen.

Líderes como Centolia Maldonado, del FIOB, han comentado sobre el progreso que han alcanzado las mujeres en sus comunidades de origen en Oaxaca, en la medida en que han venido a llenar el hueco dejado por los hombres migrantes en materia de participación política local y de liderazgo. "La migración ha obligado a las mujeres indígenas a abrir espacios en las asambleas de la comunidad y en otros espacios políticos locales", señaló en una entrevista. "Al principio había un conflicto con el esposo, con el padre, con las autoridades locales, y entre las propias mujeres… el dejar el hogar y superar el miedo de hablar, el reunirse con otras mujeres que compartían la misma situación y ambiciones, las movió a pensar y a cambiar sus percepciones sobre algunas costumbres locales" (Stanley, 2002). Dichos cambios son importantes y podrían llegar a influir en cómo participan políticamente las mujeres inmigrantes mixtecas en Estados Unidos. Cuando organizaciones como las asociaciones de pueblos natales adoptan patrones tradicionales de participación política que excluyen en buena medida a las mujeres, o las reducen a ser votantes silenciosos, entonces tiene más sentido para las mujeres tanto cultivar sus habilidades políticas como organizarse, con base en temas que les son únicos por su posición, en otros tipos de agrupaciones, tales como la red creada en California. En la medida en que las mujeres adquieren confianza y experiencia, podrán seguir trabajando en otras organizaciones de mujeres, pero también en la expansión de su presencia en asociaciones de pueblos de origen, en federaciones y en otros tipos de organizaciones. No obstante, un factor que limita la participación política de muchas mujeres indígenas inmigrantes son las muchas responsabilidades en el hogar, como cocinar, ir de compras y cuidar a los hijos.

Conclusiones: estableciendo vínculos laborales, étnicos y de género a través de los sindicatos de trabajadores agrícolas y las asociaciones de pueblos natales

Mi interés en este capítulo ha sido explorar las experiencias de las mujeres y hombres mixtecos que han laborado como trabajadores agrícolas en el estado de Oregon y que han participado en dos formas de organización específicas, el sindicato de trabajadores agrícolas PCUN y el comité local de la asociación del pueblo natal de San Agustín Atenango, recientemente formado en Salem. Al principio, el sindicato de campesinos cautivaba la atención y entusiasmo de las

personas por su centro de servicios legales, que jugaba un papel primordial al ayudar a los trabajadores indocumentados a obtener su amnistía a mediados de los ochenta, y por sus campañas para elevar los salarios en la recolección de la fresa y otros productos agrícolas. Desde entonces, los trabajadores mixtecos han desempeñado un papel clave en la negociación de contratos y al proporcionar una forma de liderazgo en los esfuerzos por organizar los campos. De hecho, debido a que el sindicato se enfoca en las relaciones laborales, las políticas de migración y una defensa amplia de los derechos de los inmigrantes latinos, los mixtecos le reconocen su ayuda y compromiso en esas áreas. Además de su destacada participación en el sindicato, los trabajadores mixtecos han constituido comités de asociaciones de pueblos natales que les proporcionan un espacio cultural y de organización en donde pueden expresar su identidad étnica. Las identidades étnicas locales y específicas se extienden y cruzan la frontera entre México y Estados Unidos a través de una serie de comités de redes de trabajo que obtienen su unidad de los vínculos establecidos con su comunidad de origen en Oaxaca.

Mientras que la asociación de un pueblo natal que investigué en Salem, incluye a mujeres entre sus afiliados y en sus reuniones, su estructura organizativa está dominada por hombres, y los asuntos de las redes de trabajo nacionales e internacionales del comité son dirigidos, al parecer, principalmente por ellos (véase Goldring, 1996). De esta forma, mientras que los hombres mixtecos en Oregon han encontrado una manera de participar organizadamente dentro de múltiples esferas que validan varios aspectos de su identidad y experiencia en Estados Unidos –mixtecos, trabajadores con bajos salarios y a veces indocumentados–, las mujeres no han encontrado una opción parecida que les permita expresar su identidad cultural y establecer vínculos con sus comunidades natales. Para un pequeño número de mujeres mixtecas, Mujeres Luchadoras Progresistas ha provisto el apoyo necesario en cuestiones clave en las vidas de las mujeres y una oportunidad para desarrollar habilidades de liderazgo y organización. Esta perspectiva de organizaciones exclusivas de mujeres ha sido bastante exitosa en promover la confianza y participación de las mujeres, no sólo en el sindicato PCUN, sino también en otros espacios.

Los patrones de participación organizada que he documentado en este capítulo indican que los intereses de los migrantes mixtecos transnacionales se centran en una serie de tópicos, las relaciones de producción, las políticas de inmigración y los derechos inmigratorios, y en asuntos de carácter cultural, tales como el lenguaje y la expresión cultural regional y su sostenimiento, la memoria colectiva y el vínculo con las comunidades de origen, la creación de comunidad a través de las fronteras y de redes, la elevación del ingreso familiar, y las dinámicas de género de la inmigración, el trabajo y la vida domésti-

ca. Esta lista de intereses, ciertamente, muestra que la cultura "dominante" de Estados Unidos no ha asimilado a los migrantes mixtecos y que, por lo tanto, éstos continúan cultivando rasgos étnicos distintivos en relación con los descendientes de los mexicanos en Estados Unidos y los oriundos estadounidenses. Los mixtecos han creado comunidades transnacionales que operan en múltiples sitios y campos sociales (véase Goldring, 1999). Estos hallazgos concuerdan con el trabajo de investigadores tales como Kearney (1995, 1998), Rivera Salgado (1998, 1999) y Smith (1999).

A partir de mi trabajo con migrantes mixtecos, los siguientes puntos surgen como sugerencias para reforzar las estructuras de organización en las cuales participan los trabajadores mixtecos y promover el diálogo a través de espacios de organización.

1. Dado que la población de trabajadores agrícolas de Oregon y de otros estados está integrada cada vez más por indígenas, los sindicatos del sector deben seguir reflexionando sobre cómo la etnicidad indígena de dichos trabajadores puede afectar sus estrategias organizativas. Estos sindicatos necesariamente se enfocan en el mejoramiento de las condiciones de trabajo y de vida de todos los trabajadores agrícolas. Poder representar la diversidad existente al interior de esta población constituye un reto vigente, y muchas organizaciones están haciendo esfuerzos importantes en esa dirección. Se deben apoyar estos esfuerzos.

2. La presencia de un número importante de trabajadores agrícolas mixtecos que participan simultáneamente en actividades de sindicatos y de asociaciones de pueblos natales indica la importancia de explorar las posibilidades de colaboración entre estos dos espacios de organización. Las asociaciones de pueblos de origen pueden proveer un vínculo para los trabajadores que no estén informados de las actividades del sindicato, y a su vez pueden dar consejo y asistencia a los sindicatos de trabajadores agrícolas que estén interesados en desarrollar, en su labor, un enfoque más centrado en la etnicidad, especialmente de grupos indígenas mexicanos. Asimismo, los sindicatos pueden proporcionar información importante sobre derechos laborales, derechos de inmigración y temas similares. En un diálogo como éste debe reservarse un lugar especial para la difícil situación de los trabajadores indocumentados y los problemas de las familias cuyos miembros tienen diferentes condiciones legales, por ejemplo, indocumentados, ciudadanos o residentes (véase Stephen, 2001).

3. Mientras que algunos hombres mixtecos parecen haber encontrado una forma satisfactoria para recordar, mantener y promover su identidad cultural a niveles locales y a través de las redes de las asociaciones de pueblos natales, las mujeres mixtecas han permanecido de alguna manera marginadas dentro de

este proceso, si bien en fechas recientes las mixtecas y otras mujeres indígenas formaron una red en California. En sindicatos de trabajadores agrícolas como PCUN, las mujeres han recibido estímulos a través de proyectos especiales y entrenamiento de liderazgo para lograr una mayor participación. Las asociaciones de pueblos de origen, sus federaciones y los sindicatos agrícolas pueden apoyar, estimular y colaborar con organizaciones exclusivas de mujeres en sus esfuerzos por enfocarse en aquellos temas que sean específicos de las mujeres indígenas migrantes y en el desarrollo de habilidades de organización y liderazgo.

Los sindicatos de trabajadores agrícolas y las asociaciones de pueblos natales tienen mucho que compartir y aprender los unos de los otros. El hecho de que la misma población a menudo participe en ambos tipos de organizaciones simultáneamente indica la importancia de establecer vínculos institucionales al igual que personales entre ambos tipos de organización. En la próxima década, a medida que la competencia global por el trabajo rural barato se intensifique, los trabajadores indígenas que salen de las zonas rurales de México probablemente seguirán siendo la fuente dominante del trabajo agrícola en Estados Unidos. El diálogo y la colaboración entre sindicatos y asociaciones de pueblos de origen será una parte importante en el proceso de seguir defendiendo los derechos de los trabajadores mixtecos.

Bibliografía

CASTAÑEDA, Carol, "Cinco de Mayo Celebrated", *Statesman Journal*, mayo de 1995, pp. 1A, 9A.

GOLDRING, Luin, "Gendered Memory: Reconstructions of Rurality Among Mexican Transnational Migrants", en Melanie DuPuis y Peter Vandergest (eds.), "*Creating the Countryside: The Politics of Rural and Environmental Discourse,* Filadelfia, Temple University Press, 1996, pp. 303-329.

_____, "The Power of Status in Transnational Social Fields", en Michael Peter Smith y Luis Eduardo Guarnizo (eds.), *Transnationalism from Below*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1999, pp. 165-195.

KEARNEY, Michael, "The Effects of Transnational Culture, Economy, and Migration on Mixtec Identity in Oaxacalifornia", en Michael Peter Smith y Joe R. Feagin (eds.), *The Bubbling Cauldron: Race, Ethnicity, and the Urban Crisis,* Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1995, pp. 226-242.

_____, "Transnationalism in California at the End of the Empire", en Thomas Wilson y Hasting Donnan (eds.), *Border Identities: Nation and State at International Frontiers,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

KISSAM, Edward, Jo Ann Intili y Anna García, "The Emergence of a Binational Mexico-US Workforce: Implications for Farm Labor Workforce Security", documento presentado en la America's Workforce Network Research Conference, Departamento del Trabajo de E.U., 26-27 de junio de 2001.

LÓPEZ, Felipe H., Luis Escala Rabadán y Raúl Hinojosa Ojeda, "Migrant Association, Remittances, and Regional Development between Los Angeles and Oaxaca, Mexico", *Research Report Series*, núm. 10, Los Ángeles, North American Integration and Development Center, School of Public Policy and Social Research, UCLA, 2001, http://naid.sppsr.ucla.edu

MCCONONAHAY, Mary Jo, "The New Face of Farm Labor. Indian Teens From Mexico, Guatemala", *Pacific News Service,* 27 de agosto de 2001, http://www.pacificnews.org/content/pns/2001/aug/0287farmlabor.html

MELÉNDEZ, Claudia S., "Mujeres indígenas formarán red de apoyo", *Nuevo Mundo*, San José, California, 18 de octubre de 2002.

RIVERA-SALGADO, Gaspar, "Radiografía de Oaxacalifornia", *Masiosare*, domingo 9 de agosto, http:/www.jornada.unam.mx/1998/ago98/980809/mas-rivera.html

_____, *Welcome to Oaxacalifornia: Transnational Political Strategies Among Mexican Indigenous Migrants,* tesis doctoral, Departamento de Sociología, University of California, Santa Cruz, 1999.

ROUSE, Roger, "Making Sense of Settlement: Class Transformation, Cultural Struggle, and Transnationalism among Mexican Migrants in the United States", *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645: 25-52, julio de 1992.

RUNSTEN, David y Michael Kearney, *A Survey of Oaxacan Village Networks in California Agriculture*, Davis, California, California Institute for Rural Studies, 1994.

SCHLOSSER, Eric, "In the Strawberry Fields", *The Atlantic Monthly*, noviembre de 1995, The Atlanticonline.http://www.theatlantic.com/issues/95nov/strawber.htm

SMITH, Robert C., "Transnational Localitites: Community, Technology, and the Politics of Membership within the Context of Mexico and U.S. Migration", en Michael Peter Smith y Luis Eduardo Guarnizo (eds.), *Transnationalism from Below*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1999, pp. 196-238.

STANLEY, Eduardo, "El despertar de las mujeres mixtecas", Mext@pacbell.net, 21 de octubre de 2002.

STEPHEN, Lynn, "Globalization, The State, and the Creation of Flexible Indigenous Workers: Mixtec Farmworkers in Oregon", *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development,* 30(2-3): 189-214, 2001.

ZABIN, Carol y Sallie Hughes, "Economic Integration and Labor Flows: Stage Migration in Farm Labor Markets in Mexico and the United States", *International Migration Review,* 29(2): 395-422, 1995.

Tercera parte

Procesos sociales y económicos

Aquí estamos: trabajo agrícola, enfermedad y alternativas a la biomedicina entre las familias mixtecas migrantes en California*

Bonnie Bade

SOLEDAD estaba recostada en un sofá viejo, sucio y roto, gimiendo en voz baja y frotándose el vientre. Su esposo estaba afuera hablando con Don Sabio, el curandero que llegó a casa de Soledad para atenderla. Soledad y su familia han vivido en Madera, California, durante 10 años. Su esposo trabaja en los campos agrícolas, aportando a la casa un total de 11,539 dólares al año. De los ocho miembros de familia que son, sólo las dos hijas más pequeñas tienen un estatus migratorio seguro, pues nacieron en el hospital comunitario de Madera. Como "ilegal", Soledad sólo tiene acceso al servicio de Medi-Cal, que le cubre los servicios "de emergencia y los relacionados con el embarazo". El día de hoy, por tercera vez en este mes, Soledad estaba tosiendo y escupiendo sangre. Ya había estado dos veces en la sala de urgencias en el hospital y la habían enviado de regreso a su casa en esas dos ocasiones, después de que la examinaron por cinco minutos y le recetaron Maalox. El doctor, que no habla español ni mixteco, nunca intentó siquiera decirle cuál era el problema o qué era lo que tenía. Sin embargo, el dolor persistía y por ello le pide a su esposo que solicite que venga Don Sabio, un curandero que también es originario de su pueblo natal, llamado Ñuu Chucún, ubicado en las montañas de Oaxaca.

Las manos de Don Sabio están manchadas de un color verde oscuro por el trabajo de dos meses en los campos del jitomate en el valle de San Joaquín. Don Sabio presiona suavemente el abdomen de Soledad, rezando una oración –en mixteco– para los espíritus del viento, la lluvia, el sol y la tierra. Enciende varias velas y con su oración invoca, de parte de Soledad, la intervención de los santos y de otros poderes no materiales, mientras que ella toma un té de ruda y manzanilla. Posteriormente, pone un poco de alcohol de curación en un vaso y le prende fuego. Después de extraer el ju-

* Traducción de María Socorro Gutiérrez. Algunas partes de este trabajo han sido publicadas por la autora en otros artículos, que aparecen en la bibliografía.

go de una penca de sábila en el vientre de Soledad, le pone la boca del vaso en el abdomen, justo debajo de su esternón, extinguiendo el fuego y causando que la piel se jale al hacerse un montículo. Soledad solloza, pero no dice nada. Don Sabio busca eliminar el "mal" que Soledad tiene dentro de sí: una aflicción que le echó un vecino o vecina que también es del pueblo Ñuu Chucún.

De manera opuesta a la biomedicina clínica, en la tradición de los cuidados médicos de la comunidad mixteca el descubrir la causa de los malestares es más importante que calmar los síntomas del mismo. De esta forma, el paciente adquiere un sentido de fortalecimiento una vez que se conoce la fuente de su malestar o dolor. Una vez descubierto, se convierte entonces en una simple cuestión de repeler la fuente o el origen del mal con los medios adecuados. Por esta razón, los tratamientos clínicos que había recibido Soledad hasta este momento, aunque le calmaban el dolor, no le hacían gran cosa para eliminar la causa de su enfermedad. Sólo alguien con el conocimiento apropiado sobre cómo lidiar con causas externas, en este caso Don Sabio, que puede navegar y manipular las fuerzas no clínicas involucradas en la enfermedad de Soledad, puede así realmente ayudarla en esa necesidad y curarla. Al final de la ceremonia de curación, que duró dos horas, Soledad se siente exhausta, pero el dolor que tenía ha desaparecido.

Para las familias mixtecas que viven en California, las barreras económicas y sociales limitan su acceso y uso del cuidado médico de salud. Los costosísimos tratamientos biomédicos, la falta de seguro médico, las barreras del idioma, el problema de transporte y las diferencias culturales en torno a las causas de las enfermedades, así como su tratamiento, se combinan para marginar a las familias del cuidado biomédico de salud "formal" y, por supuesto, de la cultura en torno al mismo. Este estudio examina las formas en que las familias mixtecas generan alternativas de salud clínica para poder atender sus necesidades de cuidado de salud, y también examina las condiciones bajo las cuales se requieren estas prácticas.

Con la experiencia que han dejado 15 años de investigación cualitativa y cuantitativa, los resultados aquí presentados muestran que la cultura médica mixteca, con sus antiguas raíces de conocimiento médico y botánico, provee a las familias mixtecas con los medios para complementar el limitado acceso que tienen para el cuidado médico-clínico en California. La producción de estas alternativas de salud por parte de las familias mixtecas representa una estrategia de autodefensa basada en su etnia y tiene un valor económico y político que aún no se reconoce. Es esta práctica del cuidado "transmédico" de la salud lo

que aumenta las opciones de tratamientos en el campo mismo de la salud, puesto que involucra el cruzar barreras, así como el acudir a recursos de diferentes sistemas médicos, lingüísticos y culturales. Por el hecho de tener un acceso limitado a los tratamientos biomédicos, las familias mixtecas complementan su cuidado de salud con plantas medicinales, temazcales (baños de vapor), masajes y ritos ceremoniales o curaciones. Las formas y prácticas culturales mixtecas se combinan, entonces, con la marginación económica y social de dichas comunidades, tanto en México como en los Estados Unidos, para reafirmar su identidad y su pertenencia a una comunidad, así como para fortalecer una distinción cultural que desafía las teorías asimilacionistas –como la del *melting pot*–, además de proveer más alternativas para solucionar sus problemas de salud.

La Mixteca

Don Primo señala otra planta con la punta de su bastón. "Con la raíz de ésa uno puede hacer un té para atender a la gente con diabetes," dice. "La leche de una rama rota de esa planta puede eliminar las manchas oscuras en tus manos", añade. Acabamos de andar por un camino en las montañas desde donde se vislumbra un pequeño pueblo. Los tres estudiantes de botánica de la Universidad de California se esfuerzan por tomar una imagen digital de la planta y luego la presionan en medio de dos piezas de cartón para disecarla y añadirla a la colección. Don Primo ha dirigido al grupo que se encarga de la recolección de plantas medicinales desde que llegamos a Ñuu Yucú hace dos semanas. Para Don Primo y para mí, la presencia de los estudiantes trae consigo un aire refrescante a nuestra relación de maestro-estudiante que comenzó 12 años atrás. Siendo la única persona que expresa interés por aprender los conceptos médicos y las prácticas empleadas por Don Primo, él me asignó la tarea de documentar su conocimiento de la mejor manera que puede hacerlo alguien que no es mixteco. Cuarenta años antes, Don Primo había sido capacitado como curandero y conocedor de hierbas medicinales por tres curanderos de los pueblos vecinos. Él había trabajado con ellos por años, aprendiendo las oraciones, los métodos para diagnosticar y los remedios con plantas, y también los acompañaba durante las ceremonias de curación. La última vez que estuve en Ñuu Yucú con él, se volvió imperativo sistematizar el inmenso conocimiento que tenía sobre las plantas y sus usos medicinales. Con un poco de ayuda de la Universidad Estatal de San Diego y del Museo del Hombre en esa ciudad, los medios para hacer un estudio etnobotánico y una colección de plantas se materializaron. "Ahora ésta es buena para las mujeres que están en parto", dijo Don Primo apuntando hacia una planta con flores

amarillas. “Hace que el bebé nazca más rápido.” Otra vez los estudiantes se apresuran para captar la planta física y digitalmente. Don Primo sonríe.

La civilización a la que Don Primo acude para su conocimiento ha practicado la medicina por miles de años. Sus libros hablan de un gran guerrero, sacerdote Octavo Venado, nacido en el año 1063 d.C., quien unificó las costas, las montañas y los valles de la Mixteca. La sociedad mixteca precolombina basaba su economía en la agricultura y el comercio de largas distancias. Se distinguía por generar formas sofisticadas de arte, arquitectura, religión, cosmología y un complejo calendario basado en las matemáticas y en una meticulosa observación de largo plazo de los cuerpos celestes.

Hoy, en las montañas cubiertas por bosques de pinos y robles, las comunidades y pueblos pequeños ocupan valles y praderas donde los campesinos mixtecos cultivan maíz, frijol y calabaza en las pronunciadas pendientes y a lo largo de los arroyos. La producción agrícola en la Mixteca todavía depende del arado y el par de bueyes que introdujeron los españoles, lo que sustituyó al palo escarbador utilizado en tiempos precolombinos. Las escabrosas montañas no permiten la producción agrícola mecanizada. Las pendientes pronunciadas, el arado, la crianza de cabras, una capa de tierra muy delgada y lluvias torrenciales son una combinación de factores que aceleran la devastación ecológica de la Mixteca. Puesto que en México no hay sistemas de gas natural disponibles para las regiones indígenas rurales como la Mixteca, la pérdida ecológica de la zona es agravada por la dependencia de la madera como el único combustible de los hogares.

Las comunidades económicamente subdesarrolladas de la Mixteca con frecuencia no tienen recursos básicos como agua potable, carreteras, telecomunicaciones, servicios sanitarios, gas natural, escuelas secundarias y cuidado de salud médica en general. A la luz de la realidad económica de la agricultura en esta región, las familias mixtecas tienen cultivos de infrasubsistencia, en donde producen en promedio el maíz suficiente para cuatro meses del año solamente (Bade, 1994).

Las oportunidades de empleo en la Mixteca son limitadas, y de hecho, una característica evidente de las economías locales es que no hay trabajo remunerado disponible. Los negocios que teóricamente pueden ofrecer empleo son operados por familias y por lo general son pequeñas tiendas de abarrotes que venden productos básicos como azúcar y café. Algunas familias generan un ingreso familiar a través de actividades capitalistas sencillas, como el tejido de canastas y sombreros, la elaboración de muebles y la venta de un excedente de frutas y verduras. Estas arduas actividades pagan muy poco. Por ejemplo, a una experta tejedora le toma alrededor de ocho horas hacer dos sombreros que después le pagan a 20 centavos de dólar cada uno, y si disfruta de un refresco mientras tra-

baja, entonces no gana nada.[1] Las sillas de madera hechas a mano que se venden en Juxtlahuaca toman días en hacerse y se venden por 20 dólares.[2]

Como resultado de la pobreza, de los pocos y deteriorados recursos locales y del empeoramiento de la crisis económica en México, muchas familias mixtecas migran hacia mercados laborales externos para mantenerse. La gente de la Mixteca demuestra la implosión de las sociedades no capitalistas periféricas hacia los centros capitalistas como California, integrándose a los mercados globales a través de la migración transnacional. Desde principios de los años ochenta, las familias mixtecas se han convertido poco a poco en migrantes transnacionales que buscan trabajo como jornaleros del campo, obreros de la construcción, jardineros y trabajadores de fábricas en el norte. Runsten y Kearney reportaron que en 1995 más de 50,000 personas de la Mixteca estaban residiendo en el estado de California. Madera, California, con una población de aproximadamente 30,000 habitantes en 1993, está experimentando una "mixtecanización" en su fuerza laboral agrícola, en la medida en que 5,000 familias mixtecas de más de 38 comunidades de la Mixteca trabajan y residen ahí (Bade, 1994; Runsten y Kearney, 1994).

Condiciones de trabajo en California

Aunque algunos trabajadores mixtecos encuentran empleo en otros sectores de la economía, la mayoría de las familias mixtecas migrantes se mantienen en California como jornaleros contratados en el campo. Por ello, se pueden encontrar grandes concentraciones de familias mixtecas en las regiones agrícolas del estado, incluyendo el valle central, el condado de San Diego, el valle de Salinas, el valle Imperial, el valle de Sacramento y los pueblos agrícolas a lo largo de la costa, como Oxnard. A los trabajadores agrícolas en California se les paga mediante dos formas: por hora o por pieza. El sistema de pago más común en el ámbito de la agricultura en California es el pago por hora.[3] Los trabajadores del campo ganan actualmente en promedio 5.69 dólares por hora, después del aumento de 29 centavos en 1990-1991 (véase el cuadro 1). Zabin y otros reportan la violación generalizada de las leyes laborales respecto al salario mínimo por aquellos que emplean a trabajadores mixtecos (1993).

La información cualitativa obtenida en los condados de Madera y San Diego muestra que el sistema de pago por hora es menos deseable que el pago por pieza, puesto que con el primero no se puede ganar más dinero al hacer más

[1] Carole Nagengast y Michael Kearney, notas de campo, julio de 1987.

[2] Bonnie Bade, notas de campo, Ñuu Yucú, noviembre de 1992.

[3] NAWS 1995-97 reporta que al 73 por ciento de los trabajadores de California se les paga por hora (Rosenberg, 1998: 6).

trabajo. Sin embargo, mientras que el pago por pieza optimiza la producción, también constituye una mayor presión física y mental para los trabajadores. Los trabajadores del campo, como resultado de su situación económica desesperada y por la naturaleza esporádica de su empleo como jornaleros agrícolas, se ven sometidos a mucha presión para optimizar sus ingresos en una temporada de trabajo determinada. Además, a los contratistas también les pagan por pieza (por ejemplo, por tonelada) y esto aumenta aún más la presión hacia los jornaleros para que trabajen lo más rápido y eficientemente posible. Este sistema de pago genera una situación en la que los trabajadores laboran a su máxima capacidad y por muy largas jornadas. En este contexto, las consideraciones de salud y los riesgos de accidentes en el trabajo son algo secundario en el acelerado ritmo de producción.

Los trabajadores frecuentemente son despedidos de su empleo por no resistir el ritmo que les exige la producción. Esta práctica afecta, por lo general, a los trabajadores de mayor edad, que frecuentemente tienen problemas de salud, como artritis y reumatismo. Un trabajador de 62 años señaló que no pudo mantener su ritmo de trabajo en los campos del tomate por más de unos cuantos días y le pidieron que no regresara: "Me acaloro en el campo y después de algunas horas me duele mucho la rodilla. El capataz dice que si me siento, entonces mejor que me vaya a mi casa y no regrese a trabajar."

CUADRO 1
INGRESOS Y SEGURIDAD DEL EMPLEO DE UN TRABAJADOR DEL CAMPO, 1995-1997

Media de sueldo por hora	5.69 dólares
Media de ingreso familiar	5,000-10,000 dólares
Porcentaje que tuvo cinco o más trabajos por año	30
Porcentaje que tuvo un trabajo todo el año	18
Porcentaje de familias agrícolas que viven en la pobreza	61

Fuente: Rosenberg *et al*., 1998.

De acuerdo con los datos de la Encuesta Nacional de Trabajadores Agrícolas (National Agricultural Worker's Survey, NAWS), 61 por ciento de las familias de trabajadores del campo en California viven en la pobreza. Los trabajadores del campo en California están empleados, en promedio, 23 semanas del año y cuando tienen empleo trabajan en promedio 42 horas a la semana. El ingreso personal de los trabajadores del campo en California es en promedio entre 5,000 y 7,500 dólares, mientras que el promedio del ingreso total de una fami-

lia del campo es entre 7,500 y 10,000 (Villarejo *et al*., 2000; Rosenberg *et al*., 1998: 11-17)

La seguridad del empleo no es una característica de la ocupación del trabajador del campo. Un 30 por ciento de los jornaleros agrícolas entrevistados en la encuesta NAWS entre 1995 y 1997 tenían cinco o más trabajos por año, 53 por ciento tenía entre dos y cuatro, y el 18 por ciento tenía un solo trabajo durante el año. Juan es mixteco, trabaja en el campo y es jefe de familia. Él es de Oaxaca y vive en Madera. Sus ingresos demuestran esta inseguridad en el trabajo y cómo ésta afecta su vida. Como trabajador del campo, el ingreso total por más de 10 meses de trabajo es poco más de 7,000 dólares, el cual es consistente con las cifras actuales de los ingresos reportados por la encuesta NAWS. La ayuda a familias con niños dependientes (AFDC) que recibe Juan por dos de sus hijos que nacieron en Estados Unidos complementa su ingreso anual, dando una suma total de 11,539 dólares, que es menos de la mitad de los 23,470 dólares que el registro federal estableció como el nivel de pobreza en 1992 para una familia de ocho miembros. De esta forma, la asistencia pública para familias de trabajadores del campo subsidia parte de sus mínimos ingresos anuales.

Si solamente tomamos en cuenta los ingresos anuales de un trabajador del campo, esto nos podría producir una impresión errónea sobre su ingreso neto. Un aspecto del empleo en el campo que se conoce muy poco fuera de dicho ámbito es que el trabajador está obligado a pagar un número de servicios, como el transporte de ida y regreso al trabajo, independientemente de que estos servicios lo requiera el trabajador. El transporte de ida y vuelta al campo, conocido como el sistema de "raitero" (*aventón*), prevalece en los campos agrícolas de California y en algunas áreas es obligatorio. Los datos de la encuesta de la NAWS 1995-1997 mostraron que la mitad (un 52 por ciento) de los trabajadores del campo en California pagan por "raites" o *aventones* al sitio de trabajo que los empleadores disponen, sin previo aviso o sin consultar al trabajador (Rosenberg *et al*., 1998: 16). El costo de este servicio es de entre cuatro y cinco dólares por día (Bade, 1989: 46; Bade, 2000). De acuerdo con la oficina del California Rural Legal Assistance (CRLA) en Fresno, el sistema del "raitero" constituye una de las principales causas de lesiones en el trabajo. Dicha organización sostiene que es muy común que los vehículos que se utilizan en este sistema se vean involucrados en accidentes, y que la seguridad de los pasajeros se ponga constantemente en riesgo, puesto que tales vehículos no reciben el mantenimiento adecuado, incluso de cosas tan esenciales como la revisión de los frenos. Muchos de los vehículos no tienen ventanas ni cinturón de seguridad, y por lo general suben a más personas de las que caben. Un trabajador lo describió de la siguiente manera: "Nos suben como si fuéramos

sardinas u objetos, y por lo general hace tanto calor que la gente se marea o se enferma." El 9 de agosto de 1999, 13 trabajadores de la cosecha del jitomate murieron en el trayecto al trabajo. La camioneta en que viajaban tenía asientos de madera atornillados al piso y no tenía cinturones de seguridad para los pasajeros.

Otro gasto en el campo para los trabajadores es la comida. En cualquier día de trabajo, un trabajador puede tener uno o dos recesos para comer y descansar. La comida en el campo por lo general la provee un camión de venta de comida, o *catering*. Como resultado del hacinamiento y las instalaciones de vivienda no convencionales en que viven muchos trabajadores del campo (que se discute más adelante en este trabajo), no se cuenta con una cocina para preparar la comida del día. Por ello, muchos trabajadores no pueden llevar "lonche" (almuerzo) al campo, y no tienen otra opción más que comprar los alimentos que vende el camión de comida, al que se le conoce popularmente como "lonchera". La comida que vende la lonchera es más cara que la que se vende en un establecimiento normal, y consiste en comida chatarra, como papas fritas, refrescos, pan, galletas y pasteles. La única comida sólida que se vende son burritos y tacos. Un lonche típico de un burrito y un refresco le cuesta al trabajador entre dos y cuatro dólares. Los trabajadores entrevistados informaron que el dueño de la lonchera, por lo general, es un contratista del campo o alguno de sus amigos o familiares. Un trabajador de Santiago Naranjos, Oaxaca, dijo que algunos de sus amigos y él se agruparon para formar un servicio de lonche: prepararon tacos, tamales y burritos y compraron refrescos y jugo, pero cuando fueron al campo el contratista los persiguió y los corrió del lugar porque estaban vendiendo la comida a precios más bajos que los de la lonchera. Ernesto expresó su frustración al respecto: "Corrieron a esos muchachos porque vendían los refrescos a 50 centavos en vez de los 90 centavos que la lonchera nos cobra. Sus burritos estaban más sabrosos y más baratos, pero los mayordomos los persiguieron y los corrieron y les dijeron que no regresaran" (Bade, 1989: 35).

Frecuentemente, el trabajo agrícola requiere de herramientas especiales, como tijeras, cuchillos, cajas y guantes. Datos de la NAWS 1995-1997 indicaron que el 98 por ciento de los trabajadores agrícolas de California paga por parte o por toda la herramienta que utiliza en el trabajo (Rosenberg *et al*., 1998: 15). Aunque es una práctica ilegal el requerir a trabajadores que ganan menos de 11.50 dólares por hora que compren su propia herramienta para el trabajo, en la cosecha del ajo, por ejemplo, los trabajadores están obligados a comprar sus propias tijeras para cortar las raíces de los manojos de ajo antes de ponerlos en los recipientes. Un par de tijeras cuesta entre 18 y 30 dólares. Los cuchillos que se utilizan en la cosecha de la uva cuestan entre ocho y 13 dólares, y las cubetas para la cosecha de la aceituna cuestan

entre 10 y 16 dólares.[4] Muchos trabajadores agrícolas de los condados de Madera, Merced y Fresno reportan que no reciben su pago en cheque, y aun así les cobran una cuota de "cobro de cheque" y luego les pagan en efectivo. De acuerdo con los trabajadores, este servicio lo provee el contratista y les cuesta entre dos dólares y el 10 por ciento del total del cheque. Posteriormente, los contratistas entregan un recibo de cheque donde aparecen deducciones por comida, seguro social, impuesto estatal y federal, y seguro de desempleo. Todos los empleados del sector agrícola pagan por estos servicios públicos y privados, independientemente de su estatus legal en los Estados Unidos. Como lo expresó un trabajador: "Desde 1976 he pizcado jitomates y uvas aquí, y he pagado seguro social y seguro de desempleo, y todo eso. Lo más triste de todo es que aunque pago este dinero para estar aquí, y aunque me obligan a comprar un permiso, me tengo que esconder de las autoridades porque soy considerado un ilegal" (Bade, 1989: 36).

Uno de los precios más altos que pagan los trabajadores temporales del campo de California es el hostigamiento. Por ejemplo, los trabajadores indocumentados por lo general no son remunerados por su trabajo.[5] Un grupo de trabajadores de Arvin reportó que a más de 100 trabajadores no les habían pagado por una semana de su trabajo en la pizca de la uva. De acuerdo con Herminio, uno de los trabajadores en cuestión, el contratista simplemente les dijo que nunca los había visto y que nunca habían trabajado para él. No es sorprendente que todos los trabajadores a los que se les negó su pago estaban utilizando permisos falsos. El contratista, al saber quiénes de sus empleados son indocumentados y que no tendrá que enfrentar alguna demanda legal, decidió no pagarles por su trabajo. De acuerdo con Herminio, eventualmente se les pagó a los trabajadores después de semanas de quejarse persistentemente y de que acamparon en el jardín de la entrada de la casa del contratista. Este tipo de situación es común para los trabajadores indocumentados y representa una fuente adicional de estrés y dificultad económica.

La jornada diaria es larga y tediosa para el jornalero del campo. Durante la cosecha del jitomate, por ejemplo, el día comienza a las 3:30 o 4:00 a.m., cuando el "raitero" recoge a los trabajadores, deteniéndose en casas, cuartos de madera y en los campos, subiendo a cuatro o cinco trabajadores al autobús o a la camioneta en cada parada. Toma aproximadamente 45 minutos llenar los vehículos, y después se dirigen a los campos, manejando a veces por más de

[4] Estas cifras están basadas en información que la autora registró durante 1989 y 1999.

[5] De acuerdo con la NAWS de 2000, el 91 por ciento de los trabajadores nacieron en México y 42 por ciento son indocumentados. Además, aquellos trabajadores que llegaron a Estados Unidos de 1987 en adelante y sus familias son indocumentados.

una hora antes de llegar a los puntos de destino. Los viajes son inseguros, incómodos, y por lo general hay demasiados trabajadores en un solo vehículo. Una vez que llegan a los campos, los trabajadores se apresuran a llenar un par de cubetas de cinco galones cada una, por las que les pagan entre 30 y 45 centavos de dólar.[6] Para las nueve de la mañana, las horas frescas del día se han ido y el trabajador promedio ha llenado de 60 a 80 cubetas, arrastra los recipientes llenos, que pesan 25 libras cada uno, para llevarlos a las camionetas del jitomate y levantarlos a la altura de su cabeza para pasárselo a la persona encargada de vaciarlos en la camioneta correspondiente. Los jóvenes ambiciosos corren todo el tiempo hacia la "ponchera" para que les marque su tarjeta con un agujero, que representa la cuenta del dinero ganado. Para cuando llega el primer descanso de 20 minutos, como a las 10:00 a.m., los trabajadores de mayor edad ya están sudando y cansados, secándose la frente con un paliacate arrugado. Muchos se quejan de los dolores de cabeza y las náuseas. Sin embargo, lo hacen en voz baja por el miedo a que los escuchen y los despidan. El grupo camina hacia la lonchera, donde muchos compran un burrito y un refresco; hay algunos trabajadores que no compran nada.

El cuidado de la higiene personal es difícil en los campos agrícolas. Las manos de los trabajadores se llenan de una mezcla del aceite de las plantas del jitomate con tierra y químicos. Una sustancia verde se acumula debajo de sus uñas, en sus manos, brazos, piernas, tobillos, y sobre sus zapatos. Los carteles con información sobre los químicos utilizados son raros en los campos agrícolas. Cuando se les pregunta cuándo y qué tipos de pesticidas son utilizados en el campo, ni siquiera los contratistas saben. Señalan que es responsabilidad del ranchero propietario precaverse de que en los campos existan condiciones seguras para la cosecha. A medida que sube la temperatura a más de 100 grados Fahrenheit, al mediodía, el fuerte olor de los químicos se vuelve casi insoportable. Un trabajador comenta que él aguanta la respiración mientras cosecha y respira cuando se levanta, una vez que su cara se aleja del piso. Admite, sin embargo, que esto lo hace trabajar más lento: "Probablemente ganaría más dinero si no me preocupara tanto por morir" (Bade, 1989: 52). Al final de la jornada, si ha sido un buen día, la mayoría de los trabajadores ha cosechado entre 175 y 200 cubetas de jitomates. Para entonces ya están exhaustos y sucios, tras haber tenido solamente de uno a dos descansos de 20 minutos en todo el día. Uno de los trabajadores más viejos se preocupa de que su hombro no aguante un día más, pero se duerme durante el camino de regreso a Madera. Otro trabajador se frota sin cesar un ojo inflamado y rojo con su mano verde de todas las sus-

[6]Aunque esta información se registró originalmente en 1990, el pago por pieza en el jitomate continúa siendo el mismo en 2002.

tancias acumuladas durante el día. Él dice que el ojo le ha molestado más y más en los últimos días. Sus párpados están inflamados e infectados.

Condiciones de vida insalubres de los trabajadores del campo y sus familias

Debido a la escasez de vivienda, una característica predominante en las condiciones de vida de las familias de los trabajadores del campo es el hacinamiento. Es común encontrarse con varias familias en una sola vivienda, una familia por cada cuarto de la casa o apartamento. En este tipo de situación se pueden hallar siete u ocho mujeres cocinando y cuidando hasta a 15 o 20 infantes en un mismo espacio. En una casa de Madera, California, una pareja ya mayor rentaba los cuartos de su casa a familias migrantes y a hombres solteros provenientes del mismo pueblo de ellos. Una mujer, Magdalena, informó que ella, su esposo y sus tres hijos vivían en un cuarto de 12 por 10 pies que había sido agregado a la cocina. Un colchón viejo de tamaño grande le servía de cama a toda la familia y casi ocupaba el espacio del cuarto. La comida la guardaban en cajas de cartón en una esquina de la habitación. En la otra esquina tenían la ropa, cajas y bolsas con objetos personales. Magdalena se quejaba de una fiebre persistente que le había dado a lo largo del mes. Dos de las mujeres que hacían tamales en la cocina también habían tenido fiebre. Cuando se le preguntó a Magdalena qué hizo para recuperarse, contestó:

> Me he tomado un montón de pastillas que compré en la farmacia, pero nada me ayuda. Me siento cansada todo el tiempo, y cuando cocino cosas calientes me mareo y me tengo que sentar. Por eso no estoy trabajando. Mi esposo no encuentra trabajo en la cosecha del jitomate porque le dijeron que ya tienen gente. Yo necesito trabajar, pero me siento muy enferma. Sólo quiero dormir, pero si me duermo, ¿quién va a cuidar a los niños y a cocinar? Además, mi esposo se enojaría (Bade, 1989: 47).

El escaso o nulo acceso a viviendas para estas familias de bajos recursos los conduce a vivir en condiciones insalubres. El hacinamiento y la falta de cobertura de necesidades básicas, como tener camas y redes internas de agua, caracterizan la vida del "hogar" de los trabajadores migrantes temporales y sus familias en California. En una casa en el valle central, una pareja mayor hospeda a más de 20 hombres en la sala de su casa. En cada uno de los otros cuartos de la casa tienen viviendo a familias enteras y más de 30 hombres y mujeres viven en el patio trasero y en el cobertizo. Todo el espacio habitable de la vivienda está repleto, especialmente la cocina y el baño. Las mujeres con niños general-

mente se quedan en la casa durante el día, preparando la comida para sus familias y para algunos de los otros trabajadores. Dicha pareja cobra una renta de 10 dólares a la semana por persona y 15 por familia.

Para muchos de los más de 700,000 trabajadores del campo empleados en el estado de California, "casa" significa un espacio techado o una casucha en el patio trasero de la casa de alguna persona (Villarejo, 1999: 9). Cuando las familias de los trabajadores del campo sí pueden rentar una casa, es común encontrarse con hasta 40 o 50 trabajadores durmiendo en los cuartos, pasillos, baños, clósets y patios traseros de la misma. Como lo dijo un señor que siempre les renta un espacio a los trabajadores:

> No hay un lugar donde mis paisanos puedan vivir. Aquí no rentan las casas a hombres solteros porque siempre terminan con 50 o más de ellos viviendo bajo el mismo techo. Yo dejo que se queden estos muchachos y las parejas en el patio porque no tienen otro lugar a dónde ir. Si se quedan en el parque, los policías los corren de ahí. Los que tienen carros se estacionan aquí enfrente de mi casa y duermen en sus carros. Mi esposa no deja pasar a nadie a la casa para usar el baño porque serían demasiados. Por eso, ellos se van al río San Joaquín a bañarse y lavarse después del trabajo (Bade, 1989: 42).

Sherman *et al*. (1997: 31) encontraron que en Parlier una cantidad significativa de la población de jornaleros agrícolas habita en viviendas informales –no oficiales– que no cumplen las normas habitacionales, como lo son las casuchas, cuartos, chozas, casas rodantes (*trailer camps)*, espacios techados y tiendas de acampar. Muchos trabajadores temporales, por lo general hombres solos, viven en garajes, casuchas abandonadas, huertos, barracas, bodegas, cuevas o a un lado del río. Algunos individuos encuentran vivienda a través de sus contratistas. Un grupo de cuatro hombres convirtió un viejo tráiler-refrigerador, que se encontraron en el basurero, en cuartos con literas. Construyeron un baño externo, que consistía en una manguera elevada y cuatro paredes de lámina. Cuando llegaron a ser lo suficientemente ambiciosos como para usar una extensión de luz y tomar electricidad de un enchufe en el patio, el dueño de la propiedad, que era su contratista, les empezó a cobrar 20 dólares a cada uno por semana si es que se querían quedar ahí. En otro caso, había 37 hombres viviendo en un garaje de un campo, justo detrás de un campamento de trabajadores (algo así como un galerón con barracas para los trabajadores). Ahí no había instalaciones sanitarias y la cocina consistía en una tabla sobre dos soportes de madera y una cubeta llena de agua. La única fuente de agua para estos hombres era el grifo que estaba detrás del campamento. Esta llave la utilizaban para bañarse,

cocinar y lavar la ropa. El suelo alrededor del grifo estaba perpetuamente mojado y con lodo. Como la mayoría de los trabajadores, estos hombres no tenían más que dos mudas de ropa; entonces, después de dos o tres días de usar los mismos pantalones y camisa, los lavaban en esa llave de agua y los colgaban en el alambrado de púas para que se secaran.

La incapacidad de deshacerse de los residuos del pesticida, además de la falta de espacio, de agua y de instalaciones sanitarias, caracteriza las condiciones de vida de los trabajadores del campo en toda California. Las alfombras infestadas de pulgas, ventanas rotas, camas improvisadas y provisionales, y la ropa sucia llena de sudor y de los químicos del pesticida se combinan para hacer de las condiciones de vida de los trabajadores del campo y sus familias un peligro de salud perpetuo. Estas condiciones existen, y no por decisión propia, sino por falta de opciones. La escasez de vivienda accesible o de bajo costo para personas y/o familias de bajos recursos es una de las causas de las condiciones en que viven los trabajadores del campo y sus familias. Otra causa es el sistema de renta de viviendas, que fracasa al no reconocer las limitaciones que imperan en la vida del trabajador temporal del campo. Puesto que muchos trabajadores siguen las cosechas a lo largo y ancho de California, incluso hasta Oregon y Washington, no pueden rentar viviendas por periodos largos. Muchos arrendadores y caseros entrevistados reportaron que el tiempo tan corto de renta requerido por estos trabajadores era la razón principal por la cual se rehusaban a rentarles un espacio. En segundo lugar, como muchos de los trabajadores del campo vienen a los Estados Unidos como refugiados económicos, no tienen el capital necesario para cubrir los depósitos tan elevados requeridos por los arrendadores y dueños. Debido a esta situación, la mayoría de la fuerza laboral en el sector agrícola de California vive en el hacinamiento y en condiciones insalubres.

En Mecca, California, durante la cosecha de la uva en mayo y junio, los trabajadores viven en sus carros y rentan un espacio en algún estacionamiento que pertenece a los comerciantes locales. Esta escasez de vivienda ha provocado la proliferación de parques para casas rodantes que no tienen licencias, el establecimiento de barracas y espacios techados para trabajadores del campo en los patios traseros de las casas y que la gente viva expuesta en los parques de la ciudad y en las calles. El condado de Riverside y sus esfuerzos para controlar esta situación ha conducido al desalojo de cientos de familias y, por consiguiente, las ha orillado a vivir en las calles, puesto que los estacionamientos para casas rodantes han sido clausurados por las autoridades.

Los vecindarios en los que viven los trabajadores del campo y sus familias son pobres y peligrosos. Las comunidades de migrantes, por lo general, están ubicadas en los distritos de bajos recursos y en los guetos, donde la vivienda es

más accesible. Estas áreas tienden a estar sobrepobladas, tienen altos índices de criminalidad y frecuentemente son los lugares donde proliferan vendedores y consumidores de drogas. Este ambiente es hostil y amenazante, especialmente para las mujeres y los jóvenes. Datos cualitativos obtenidos entre 1989 y 1999 en el centro y sur de California, revelan que las mujeres que son maltratadas o violadas en estas áreas, por lo general, tienen miedo a solicitar ayuda de las autoridades porque no hablan inglés o a veces ni español, o porque tienen miedo a la deportación por su condición de indocumentadas, o simplemente porque no confían en las instancias legales.

La salud de los trabajadores del campo

Investigaciones recientes a nivel estatal conducidas por la autora y otros en el primer estudio sobre la salud de trabajadores del campo, conocido como la Encuesta sobre Salud de los Trabajadores del Campo en California (California Agricultural Worker's Health Survey, CAWHS, por sus siglas en inglés), mostraron un bajo nivel de salud entre los trabajadores del campo empleados en California. En la CAWHS entrevistamos a 971 trabajadores del campo y realizamos 652 exámenes físicos. Los resultados del estudio revelaron que los trabajadores del campo sufren de alta presión sanguínea, altos niveles de colesterol, obesidad, anemia y problemas odontológicos. Los principales resultados de los exámenes físicos realizados y los datos de los análisis químicos de sangre fueron los siguientes:

–Aproximadamente uno de cada cinco sujetos de sexo masculino (18 por ciento) tenía por lo menos dos de tres factores de riesgo de enfermedades crónicas: alto nivel de colesterol, alta presión sanguínea y obesidad.
–Tanto hombres como mujeres, en la muestra de la CAWHS, indican una incidencia sustancialmente mayor de alta presión sanguínea en comparación con la incidencia de hipertensión entre los adultos de los Estados Unidos.
–Una fracción significativamente mayor de hombres tenía un alto nivel de colesterol comparada con la población adulta general de los Estados Unidos.
–El 81 por ciento de los hombres y el 76 por ciento de las mujeres tenían un peso no saludable, de acuerdo con el índice de peso por estatura (Body Mass Index-BMI), y 28 por ciento de los hombres y 37 por ciento de las mujeres presentaban diferentes grados de obesidad.
–Tanto las mujeres como los hombres muestran mayores indicios de que probablemente sufren de anemia por deficiencia de hierro en comparación con la población general de los Estados Unidos.

–Más de un tercio de las personas encuestadas tenía caries y cerca de cuatro de 10 mujeres habían perdido o tenían rota una pieza de su dentadura (por lo menos un diente).
Fuente: Villarejo *et al*., 2000.

Barreras en el cuidado de la salud clínica

El cuidado médico de la salud es el resultado de la interacción entre dos procesos fundamentales: acceso y utilización de los servicios para el cuidado de la salud. La capacidad de un individuo de acceder a un diagnóstico y tratamiento clínico, aunado a la experiencia de la persona en la utilización de estos servicios, determina la calidad de estos cuidados de salud recibidos. El acceso involucra tanto la capacidad de pagar por los servicios de salud que se necesiten como la disponibilidad de los mismos. El acceso a servicios de cuidado médico se obtiene a través de dinero en efectivo, Medi-Cal (el seguro médico público), seguro médico laboral, Healthy Families (programa de seguro medico familiar para la población de bajos recursos) y otros programas de salud, ya sea porque cubren los costos o parte de ellos por dichos servicios. El número de proveedores de servicios médicos en una región determinada (es decir, la disponibilidad de servicios médicos) también promueve o impide el acceso al cuidado médico de la salud. La utilización puede ser definida como la capacidad –en múltiples sentidos, que se abordan a continuación– de un individuo de emplear los servicios médicos de salud.

Usualmente, para las familias mixtecas en California, la utilización de estos servicios se traduce en encontrar a alguien que los pueda transportar al lugar del servicio médico; intentar llenar formularios escritos en un lenguaje esotérico; esperar, ser examinado por alguien (que puede ser multilingüe o no), ser pesado y medido, y luego esperar en otro cuarto; después tal vez hay que desvestirse, esperar aún más, y después ser examinado por otro doctor que puede hablar español o no; después enfrentar la dificultad de expresar preocupaciones o preguntas sobre su salud por las barreras del idioma, por el tiempo o el espacio; después ser interrogado y revisado sin alguna explicación del procedimiento o las razones de éste; después, tal vez recibir una receta farmacéutica y pagar algo de dinero o mostrar una tarjeta, y al último buscar a alguien que los lleve de regreso a casa. La siguiente discusión sobre salud materna, infantil, ocupacional y de los adultos mayores involucra una reflexión sobre los principales problemas en torno al acceso y la utilización de los servicios médicos y de salud.

Los múltiples factores que dificultan el acceso al cuidado médico que enfrentan los trabajadores del campo de origen mixteco y sus familias incluyen la

capacidad (o no) de pagar por los servicios médicos, además de la disponibilidad de éstos. Algo fundamental para cubrir los costos de los cuidados y servicios médicos en California es el seguro médico. Diversos estudios sobre la salud del trabajador del campo en McFarland encontraron que el 46 por ciento de todas las familias y el 64 por ciento de las familias hispanoparlantes no tenían cobertura de seguro médico (DHS, 1992). Del mismo modo, Sherman y otros reportan que el 61 por ciento de los adultos en Parlier carece de cualquier tipo de seguro médico (1997). Los resultados de la CAWHS de 2000 revelan, asimismo, la falta de seguro y la subutilización de los servicios clínicos. De los 971 trabajadores del campo encuestados:

- El 70 por ciento carecía de cualquier forma de cobertura o seguro médico.
- El 16.5 por ciento indicó que su empleador ofrecía seguro médico, pero una tercera parte de estos mismos trabajadores no tenía acceso al plan de seguro médico ofrecido por el patrón, porque no podía pagar la prima y mucho menos las mensualidades compartidas.
- El 32 por ciento de los hombres dijo nunca haber ido al doctor o a la clínica en toda su vida.
- La mitad de los hombres y dos quintas partes de las mujeres dijeron que nunca habían ido al dentista.
- Dos terceras partes reportaron nunca haber visitado al oculista.
  Fuente: Villarejo *et al*., 2000.

Hay un número de programas de salud que sí ofrecen acceso al cuidado médico de la salud para las familias de los trabajadores del campo en California. No obstante, la cobertura general (o total) no existe. La cobertura del seguro médico para dichos trabajadores se limita a la atención de emergencias o del embarazo bajo los programas de Medi-Cal; los programas de salud federales, como para el tratamiento de tuberculosis; los programas relacionados con alguna enfermedad específica, o bien los programas esporádicamente financiados por donativos o fundaciones, como los de tratamientos para la diabetes o clamidia, y los programas para migrantes con un estatus específico, como el de Familias Saludables (Healthy Families). Mientras que todos estos programas son invaluables fuentes de cobertura para el cuidado médico y de salud en situaciones de emergencia o delicadas, entre las familias de los trabajadores mixtecos del campo, diversas condiciones de salud, como las enfermedades crónicas y los cuidados de primera necesidad, no reciben la atención clínica necesaria o adecuada. Muchos individuos con necesidades de cuidado médico, como un adulto mayor con artritis, un trabajador con soriasis

o una mujer con una úlcera, no cumplen con los criterios de admisión para tales programas limitados en su cobertura. Por ello, las personas no pueden acceder a los servicios médicos a menos que puedan pagar por ellos con su propio dinero.

El acceso a servicios para el cuidado médico también depende de, o está determinado por, su disponibilidad. La falta de servicios en áreas donde viven los trabajadores del campo en California constituye otro gran obstáculo para acceder al cuidado médico de salud. De acuerdo con las cifras del censo de 1990 y con las bases de datos del Estudio sobre Áreas de Servicio Médico (Medical Service Study Areas, MSSA, por sus siglas en inglés), que desarrolla el Departamento de Servicios de Salud, los servicios básicos de salud (médicos generales) que atienden a la población que vive en zonas urbanas de California, cuentan con el doble de doctores que los mismos servicios en las zonas rurales, que es donde se encuentran concentradas las familias mixtecas.[7] Además, el 16 por ciento de las MSSA en California ni siquiera tienen médicos generales. Los pueblos rurales de California donde residen los trabajadores agrícolas y sus familias y que son de bajos recursos, como lo son Mecca, Cutler y Gonzales, tienen menos recursos disponibles para atraer a posibles proveedores de salud. Esto se confirma por el hecho de que 10 de las comunidades más afluentes en California tienen un promedio de 498 pacientes por médico general, mientras que las 10 comunidades más pobres tienen un promedio de 3,548 pacientes (Villarejo, 1999: 6).

La utilización de los servicios se refiere a la capacidad de una persona que los necesite para hacer uso de los servicios existentes y disponibles. El siguiente caso ilustra las formas en que los obstáculos al acceso de cuidados médicos de salud se agregan e influyen de manera negativa en la óptima utilización de los mismos.

> Ángela tiene tan sólo 19 años de edad, es de origen mixteco y es una trabajadora indocumentada del campo que vive en el Valle Central. Ella, su madre y sus cuatro hermanos llegaron a California en 1990 para reunirse con su padre, que ha sido un jornalero del campo en el condado de Fresno desde 1979. A la edad de 12 años, Ángela dejó la escuela para trabajar en la cosecha del jitomate y las uvas con su padre. Había estado asistiendo a la escuela primaria local, pero decidió que su familia necesitaba su ayuda para poder sobrevivir día con día. A los 15 años, Ángela conoció a un joven mexicano originario del mismo pueblo de ella. Antonio y Ángela se ca-

[7] Medical Survey Study Area (MSSA) es un concepto desarrollado por la Oficina de Planeación de Salud y Desarrollo del Estado de California. Se refiere a una pequeña zona geográfica en la que los residentes solicitan servicios médicos de salud. Existen 487 MSSA en California.

saron y en el primer año de su unión tuvieron a su primera hija. Ella siguió trabajando en la cosecha del jitomate y la uva, y durante el día dejaba su hija al cuidado de su madre, que tenía que cuidar también a sus dos hijos pequeños. Una noche, mientras Ángela y su esposo manejaban por el barrio hacia el parque local para descansar y ver jugar a su hija, una bala perforó el parabrisas trasero del auto y mató a Antonio al instante. Ángela se convirtió en una mujer viuda a la edad de 17 años.

Después de un año de vivir con su papá, su mamá y sus hermanos, Ángela conoció a otro hombre de su pueblo, se hicieron novios y se comprometieron. Ángela no sabía que su novio ya estaba comprometido con otra jovencita de su pueblo que tenía 15 años. Los papás de esta joven se enfurecieron con el muchacho, llamaron a la policía y lo arrestaron por abusar de una menor. El novio de Ángela en la actualidad está cumpliendo una sentencia de dos años en la cárcel del condado. A los pocos días de su arresto, Ángela se enteró de que estaba embarazada. Tras el nacimiento de su segundo bebé, la Proposición 187 fue aprobada en las urnas del estado de California. Ángela, junto con los miembros de su familia que siguen indocumentados, no había acudido a la clínica local pues habían escuchado que si lo hacían corrían el riesgo de que la "migra" o el Servicio de Inmigración los arrestara y deportara. Ya para el quinto mes de su embarazo, Ángela todavía no había acudido a la clínica para algún servicio de cuidado prenatal. En el sexto mes comenzó a tener dolores y se preocupó mucho. Ángela acudió entonces a la clínica local y pidió asistencia médica, pero se la rehusaron, con el pretexto burocrático de que ya había pasado su primer trimestre sin cuidado prenatal y era considerada de "alto riesgo", condición que ya no atendían en esa clínica. El único proveedor de servicios médicos en la zona que atiende a las mujeres embarazadas consideradas de "alto riesgo" es el Centro Médico de Fresno. Fresno está ubicado a 30 minutos de distancia (manejando por carretera) de donde se encuentra el pueblo agrícola donde vive Ángela.

La clínica le había dado a Ángela un número de teléfono y le dijeron que llamara al Centro Médico e hiciera una cita. Debido a que Ángela no cuenta con teléfono, tuvo que llamar a Fresno desde un teléfono público ubicado en la tienda más cercana. Después de tres intentos sin éxito, Ángela logró finalmente hacer una cita para la siguiente semana. Ángela tuvo que dejar de trabajar un día para asistir a la cita. Para llegar al Centro Médico no hay ninguna forma de transporte público disponible en este pequeño pueblo agrícola de California, por lo que Ángela tuvo que conseguir que alguno de sus vecinos o conocidos la llevara. Un joven vecino le dijo a Ángela que él la llevaría por 20 dólares. Después de merodear por los pasillos

por media hora, Ángela finalmente encontró el Departamento de Obstetricia en el Centro Médico. Otro paciente hispanoparlante observó la llegada de Ángela y le indicó que tenía que registrar su llegada en la recepción. El recepcionista le entregó a Ángela un formulario para registrar su "historial médico" y le dijo que lo llenara mientras esperaba. Como Ángela sólo había tenido seis años de escolaridad, encontró dicho formulario incomprensible. Además, las condiciones médicas descritas en la lista del formulario, como cáncer cervical, son ajenas a las categorías de enfermedades en la cultura médica de Ángela, las cuales incluyen "susto" y "mal de ojo". Ella pasó la hora de espera adivinando cuáles artículos del formulario indicar y cuáles no, hasta que finalmente decidió dejarlo en blanco.

Una hora más tarde, una asistente médica bilingüe la llamó por su nombre. La pesaron y le tomaron la presión y una muestra de sangre antes de que la asistente la llevara a un cuarto para examinarla; allí le dio instrucciones de que se quitara la falda y las pantaletas. Ángela se sentó en la silla de plástico y metal con un mandil desplegado sobre sus piernas por 45 minutos, antes de que una enfermera que no hablaba español entrara al cuarto y procediera a realizar un examen de la pelvis. Como la enfermera no hablaba español, Ángela no pudo hablarle de los dolores que había tenido. Más tarde, a Ángela le hicieron un ultrasonido y el doctor que le asignaron expresó una inquietud sobre el tamaño del feto. La asistente bilingüe no estaba presente y esta información no se le comunicó a Ángela. Después de determinar que Ángela estaba anémica, el personal médico le recetó hierro en píldoras y le dijeron que fuera al siguiente mostrador para hacer la cita para el próximo mes. Cuando ella salió de las instalaciones hacia el estacionamiento, su "raite", la persona que acordó regresarla a su casa, ya se había ido desde hacía un buen rato. Ángela llamó a la casa de su madre y esperó a que ésta lograra encontrar a alguien que estuviera dispuesto a recogerla en el Centro Médico de Fresno. Ángela se quedó sentada en el estacionamiento hasta que oscureció, dos horas más tarde, y entonces llegó una camioneta para llevarla de regreso a su casa por otros 30 dólares. Ángela nunca más hizo una cita de cuidado prenatal y se convirtió, en los expedientes, en una paciente "no cumplida", y regresó al hospital cuatro meses más tarde para dar a luz a un niño saludable.

En el caso de Ángela, podemos observar que la utilización del servicio médico tiene que ver con muchas cosas que van más allá de la "disponibilidad" y el "acceso". Se encuentran también las barreras comunes que se han reportado que afectan negativamente la utilización de los servicios de salud desde principios de los años ochenta, como lo son la falta de transporte, la falta de cuida-

do infantil (guardería), horas inconvenientes del proveedor de los servicios médicos y las dificultades con el idioma (véanse Mines y Kearney, 1982; Bade, 1994; Diringer, 1996). Otros obstáculos en la utilización de los servicios de salud surgen en casos como el de Ángela. Las categorías asignadas por la burocracia como "paciente de alto riesgo" y "paciente no cumplida" determinan las opciones de Ángela con respecto a los cuidados médicos que necesita sin ninguna consideración por su condición, aumentando las dificultades en una situación de por sí delicada. Las categorías biomédicas de enfermedades como el cáncer cervical pierden su impacto en el paciente y se convierten en una jerga esotérica que no intenta siquiera explicarlas. Finalmente, lo que se puede llamar una falta de "tacto" social o de sensibilidad –en este caso, hacer esperar a Ángela desvestida en un cuarto frío de reexaminación, y posteriormente no darle la oportunidad de expresar sus preguntas o preocupaciones– puede afectar de manera negativa la decisión de una mujer mixteca de darle seguimiento, no sólo a su cuidado prenatal, sino a cualquier otro tipo de tratamiento clínico que necesite.

La salud materna e infantil constituye la principal necesidad de servicios de salud médica entre las familias mixtecas. Datos de una encuesta realizada por la autora con 109 mujeres mixtecas en Madera, California,[8] revelan que 39 por ciento de las últimas visitas a una clínica por parte de estas mujeres fueron para el cuidado perinatal (como el de planeación familiar, prenatal, parto y posnatal). Las necesidades de cuidado perinatal surgen como resultado de la juventud de las familias en la población migrante mixteca. No obstante, la utilización de servicios perinatales por dichas familias revela la existencia de programas de apoyo a nivel federal, estatal y local, como el Medi-Cal y el Programa Especial de Suplemento Alimenticio para Mujeres, Infantes y Menores (WIC, por sus siglas en inglés). Los datos de la NAWS de 1995-1997 reportaron que a pesar de que sólo el 18 por ciento de los hogares de trabajadores agrícolas recibe algún tipo de asistencia de los programas de servicios sociales, el programa que más apoya a estas familias es el WIC. Este programa es utilizado por uno de cada siete hogares agrícolas (14 por ciento) en California. La encuesta en Madera de 1993 confirma que el WIC es de uso generalizado entre las familias agrícolas, pues el 86 por ciento informó haber participado en dicho programa a través de sus hijos nacidos en los Estados Unidos. El principal beneficio de este programa para las familias agrícolas consiste en la obtención de cupones de despensa. El cuadro 2 muestra los precios netos y totales de los cupones que recibe Soledad (una de las mujeres encuestadas) y los beneficios de varios meses en el año

[8] Encuesta conducida por Bonnie Bade y apoyada con fondos de Extensión de la Cooperativa Agrícola de la Universidad de California, bajo la dirección de James Grieshop, de la UC Davis, y Marta López, de Madera, California.

1992. Además de la fórmula de leche para el infante, el valor promedio de los cupones por mes es de 34.70 dólares. Los artículos que una familia puede comprar con cupones WIC se limitan a cantidades específicas y a ciertas marcas de leche, cereal, frijol, huevos, queso, jugo y fórmula de leche de bebé. Si se tiene en consideración el ingreso de las familias de los trabajadores del campo, que para las tres cuartas partes de su población es de menos de 10,000 dólares al año estos cupones subsidian sus insuficientes sueldos.

CUADRO 2
APOYOS MENSUALES DE LOS CUPONES DE DESPENSA WIC RECIBIDOS POR SOLEDAD
(En dólares)

	Leche	*Cereal*	*Frijol*	*Huevo*	*Queso*	*Jugo*	*Fórmula de leche*	*Totales por mes*
20/7/92	3.74	9.57	0.79	2.46	5.26	11.66		33.48
3/9/92	6.48	7.42	0.79	2.92	5.56	11.36		34.53
9/9/92	7.86	10.07	0.79	2.92		12.78		34.42
14/10/92	9.89	7.42	0.79	2.86	4.07	11.34	37.80	74.17
Totales:	*27.97*	*34.48*	*3.16*	*11.16*	*14.89*	*47.14*	*37.80*	

A pesar de las legislaciones recientes, desde septiembre de 1999 el programa Medi-Cal sigue proveyendo servicios básicos de salud relacionados con cuidados de emergencia o embarazo. Para las familias jóvenes agrícolas estos dos servicios son fundamentales. Los datos de Madera en 1993 mostraron que 73 por ciento de las 99 mujeres respondieron haber solicitado cuidado prenatal en su último embarazo. Sin embargo, los datos también indican que dichos cuidados se obtuvieron después del primer trimestre del embarazo, con la media de 3.8 meses trascurridos antes de la primera consulta prenatal. Este número es consistente con los datos generados de hace casi 20 años por Mines y Kearney en el condado de Tulare, cuando encontraron que el 18 por ciento de las mujeres entrevistadas no habían tenido algún examen médico prenatal durante el primer trimestre (1982: 74). Diversos estudios han demostrado que posponer el cuidado prenatal después del primer trimestre genera una situación de alto riesgo tanto para la madre como para el bebé.

Un aspecto obvio que afecta la utilización de servicios médicos por las familias mixtecas es la interacción entre paciente y proveedor. Durante el estudio CAWHS-2000, la autora realizó investigación etnográfica en torno a la relación

entre el paciente y el proveedor médico mientras fungía como coordinadora local en Vista, California. El siguiente caso de Lázaro nos ilustra los problemas que se presentan para los trabajadores del campo en la utilización de los servicios de salud en el contexto de una clínica médica.

> Día tras día, en la esquina de las avenidas Melrose y Sur Santa Fe, Lázaro espera ser contratado por posibles empleadores para trabajar por el día. Había estado trabajando en la cosecha del pepino en Vista, pero el trabajo seguro se terminó cuando ya no hubo más pepinos que cosechar. Uno de los entrevistadores de la CIRS de la comunidad de Vista, asignado para seleccionar participantes al azar que fueran trabajadores en diferentes sitios de trabajo de jornaleros, le hizo una cita a Lázaro para que se hiciera un examen físico general. Lázaro llegó a la clínica con otros tres trabajadores de un vivero cercano que también estaban participando en el estudio. Cuando el personal de la CIRS lo saludó, él aprovechó la oportunidad para decirle al coordinador local que había estado teniendo un dolor muy fuerte en el pie. El coordinador le comunicó esta queja a la asistente, que era bilingüe, y ésta a su vez dijo que se lo mencionaría al doctor que lo iba a examinar. Cuando Lázaro regresó a la sala de espera después de que le hicieron el examen físico, le dijo al personal de la CIRS que el doctor, que no hablaba español, no había mencionado nada sobre su queja del pie adolorido. Cuando Lázaro regresó a la clínica dos semanas después para su consulta de seguimiento, los resultados de los análisis clínicos mostraron que su nivel de glucosa en la sangre era alarmantemente alto. La asistente del doctor se sentó con Lázaro en uno de los cuartos donde se realizan los exámenes físicos para explicarle que se tenía que hacer más exámenes y análisis porque el doctor sospechaba que Lázaro era diabético. Él se rehusó a hacer otra cita porque no podía pagarla y dijo que no le tenía confianza a la gente de la clínica porque no habían hecho caso del problema de su pie, que se había empeorado dramáticamente en las dos semanas después de su última visita. Él le dijo al personal de la CIRS que tuvo que dejar su trabajo por causa del dolor en su pie y que se dirigía a México a "conseguir unas inyecciones" y algún tratamiento.

Aprendemos varias lecciones de la experiencia de Lázaro en la clínica. La falta de personal médico que hable el idioma del paciente genera que éste no puede comunicar sus necesidades o preocupaciones al proveedor y el proveedor no puede comunicar sus preguntas o inquietudes al paciente. La falta de comunicación origina desconfianza y temor, lo que afecta tanto la utilización como el suministro de los servicios de salud médica. Además,

la falta de comunicación genera que aquellos problemas de salud que en principio son tratables, se desarrollen y culminen en crisis de salud descomunales.

El trabajo en el campo es una de las ocupaciones con los rangos más altos en la generación de estrés y peligro. Datos de reciente publicación muestran que la tasa de incidencia de accidentes entre los trabajadores del campo empleados en California en 1994 era de 10,546 por cada 100,000 FTE[9] (Villarejo, 1999: 39). Los accidentes en el trabajo y en los vehículos que transportan a los trabajadores, el estar expuestos al polvo y a los pesticidas, el calor, el frío y otros factores ambientales que se asocian al trabajo extremo constituyen sólo algunos de los riesgos que los trabajadores enfrentan cotidianamente en los campos agrícolas de California.

> Los ojos de Eugenia se arrugan de gusto cuando me observa comer el plato de mole que me había puesto enfrente. Estábamos sentadas solas en la cocina por la tarde; los otros hombres y familias que habitan la casa estaban todos en el patio trasero de la casa, refrescándose después de una larga jornada laboral en los campos del jitomate. "Como le estaba yo diciendo, güerita, mi brazo está tan lastimado que ya no puedo trabajar más", dijo Eugenia, al mismo tiempo que limpiaba las hierbas que su esposo había encontrado en el campo de jitomate. Estiró su mano y exclamó: "¡Mire, güerita, mire cómo este brazo es mucho más pequeño que el otro! ¿Sabe? Antes estaban del mismo tamaño".
>
> Desde que Eugenia se cayó de una escalera mientras cosechaba aceitunas en Selma hace dos años, las cosas ya no son iguales. Ella todavía trabaja en la cosecha del jitomate con su esposo. Los dos trabajan bajo el nombre de su esposo, pues el contratista del campo no quiere contratar a Eugenia porque trabaja muy despacio. Por ello, todos los jitomates se van a la cubeta de su esposo Francisco. Cada cubeta de 5 galones que llenan se las pagan a 34 centavos de dólar. Esto también ayuda a que Francisco conserve su trabajo, pues él es una persona mayor y se mueve despacio por causa de un dolor crónico en la rodilla. Él va a México cada seis meses a comprar medicina para la artritis. Francisco se inyecta mientras está sentado en el piso del cuarto que comparten en la casa de dos recá-

[9]Se trata de la unidad "FTE", o Full Time Equivalency, que quiere decir que el número de accidentes reportados corresponde a 10,546 por cada 100,000 trabajadores de tiempo completo. Debido a que el trabajo agrícola no es por lo general "de tiempo completo", es decir, 40 horas a la semana a lo largo de todo el año, se hace la estimación para calcular el número de accidentes equivalente a 100,000 trabajadores de tiempo completo, lo que equivale a un número mucho más elevado de trabajadores que laboran por debajo del tiempo completo.

maras, llena de trabajadores del campo y sus familias. La renta de la casa es de 650 dólares al mes, y por ello muchas personas viven ahí, incluyendo una familia de cinco personas que habita el otro cuarto y 17 hombres solos que trabajan en el campo y duermen en la sala de la casa. Otra familia vive en una choza provisional atrás de la casa y los trabajadores agrícolas que migran dentro del estado por lo general acampan en el patio trasero.

Eugenia tiene sus documentos legales, que orgullosamente muestra bajo las narices de los burócratas locales con quienes tiene que lidiar para recibir compensación por su lesión en el brazo. Ella ha estado involucrada en una batalla legal desde su accidente. Una amiga le dijo de un abogado en Fresno que le ayudaría a "obtener dinero" por su lesión. Eugenia había estado trabajando en la cosecha de las aceitunas por menos de 30 días cuando se cayó de lo más alto de una escalera, golpeándose el brazo contra el árbol y la escalera, por lo que se le rompió en cuatro lugares. Tiene una cicatriz enorme en el codo, donde el hueso atravesó la piel. Su contratista la llevó a la sala de urgencias y el Medi-Cal cubrió los gastos del tratamiento inicial. Eugenia había escuchado a una amiga hablar sobre la compensación del trabajo (seguro para accidentes en el trabajo), y le preguntó a su empleador. Él le dijo que como ella había estado trabajando menos de 30 días, no cumplía con los requisitos para eso. Las lesiones que Eugenia sufrió en el brazo necesitaban tratamiento más allá de la sala de urgencias. La terapia física y la cirugía eran absolutamente necesarias para que Eugenia recuperase la habilidad total de su brazo.

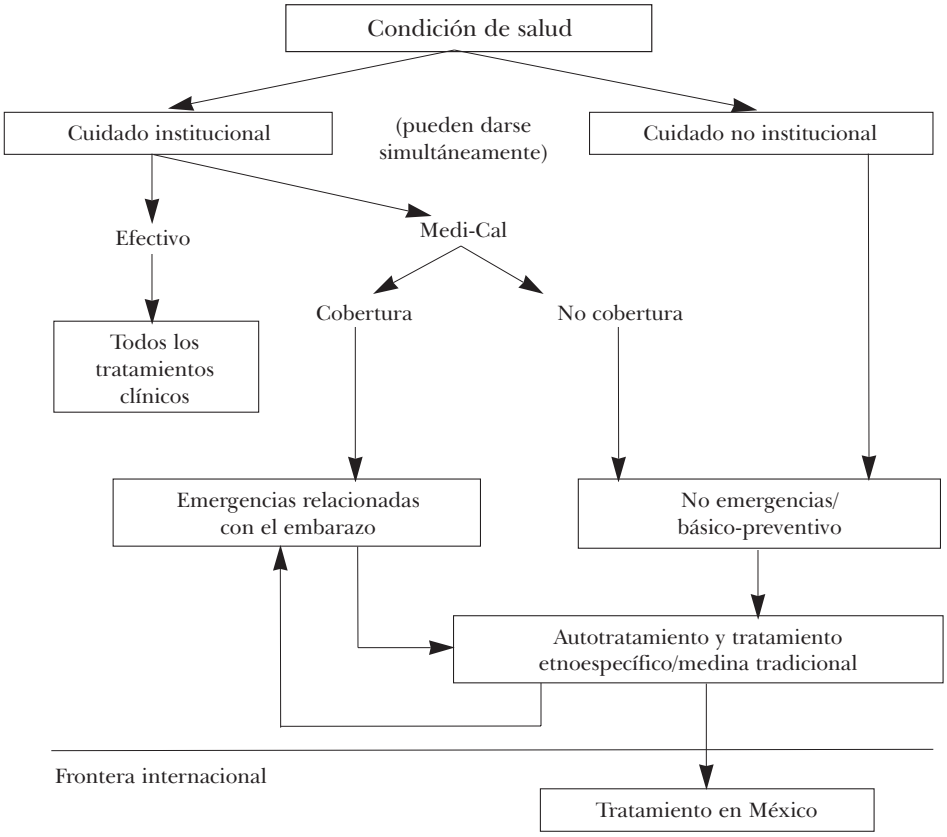
"No puedo lograr que ese patrón hable conmigo; actúa como si no me conociera", dice Eugenia al mismo tiempo que saca un montón de papeles y sobres amarrados con una liga que tiene guardados en una bolsa de plástico debajo del colchón. "Aquí, tenga, ¿me puede leer esto?, porque creo que quieren que vaya a la corte o algo así". Mezcladas con cartas del Medi-Cal y del Departamento de Desarrollo de Empleos, están algunas cartas de un abogado de oficio que dicen que el caso de Eugenia está cerrado. Cuando saca la radiografía de su brazo para mostrármela, Eugenia pregunta y exclama: "¿Puede creer todos esos tornillos y clavos que me pusieron en el brazo? Con razón me duele todo el tiempo". A medida que leo los documentos legales escritos en inglés y en una jerga legal incomprensible, me di cuenta que la corte determinó que Eugenia no sufría de secuelas a causa de la caída y que no requería de más tratamientos. "Pero cómo pueden decir eso", me dijo Eugenia mostrando su brazo lesionado, dos pulgadas más corto que el otro y cubierto de cicatrices. "En las noches me duele mucho, güerita. ¿Qué le voy a hacer? Así es la vida."

Los trabajadores mixtecos de mayor edad y los niños, en especial, sufren de problemas de salud como resultado del desgastante y arduo estilo de vida del trabajador del campo. Los más viejos tienden a sufrir más problemas de salud que los jóvenes, y están en una situación particularmente vulnerable al no tener seguro médico. Uno de estos casos es el de Eliseo, un señor mixteco de 62 años que trabaja en el campo y es de Tepejillo, Oaxaca. Eliseo sufre de reumatismo en su rodilla izquierda. Él también se fracturó el brazo hace algunos años en la cosecha de la naranja, y con frecuencia esto le causa severos dolores cuando realiza trabajo pesado. El trabajo en el campo del jitomate se ha vuelto cada vez más difícil para Eliseo. Las cubetas de cinco galones, que pueden pesar hasta 25 libras cada una cuando están llenas, son demasiado pesadas para que él las levante a la altura de la cabeza, a lo largo de siete u ocho horas consecutivas. Él también se queja de que tiene problemas al pararse después de estar hincado, una posición que se requiere para cosechar y llenar las cubetas.

El acceso y la utilización de servicios para el cuidado médico de la salud están estrechamente relacionados. La naturaleza del acceso a programas, como por ejemplo Medi-Cal, puede determinar los patrones de la utilización de servicios médicos. La estructura misma de Medi-Cal, que es el único seguro médico al que pueden acceder las familias de los trabajadores mixtecos empleados en los campos agrícolas de California, canaliza a los individuos con problemas de salud hacia las "opciones" de tratamientos específicos, que diferencia claramente los tratamientos cubiertos por Medi-Cal de los que no lo son. Además, el Medi-Cal promueve el uso de las salas de urgencias por las familias de los trabajadores del campo que buscan cuidados básicos. La figura ilustra el proceso para acceder al cuidado médico que siguen las familias del campo que no tienen seguro médico y cuyo acceso a tratamientos clínicos depende del programa Medi-Cal. Las flechas representan el movimiento de los individuos hacia los servicios de atención médica. El diagrama no incluye todas las opciones disponibles. En su lugar, este diagrama se enfoca en aquellas opciones que comúnmente utilizan los trabajadores del campo y sus familias, que son de bajos recursos y que viven en los pueblos agrícolas de California.

La ruta señalada en el diagrama comienza con la "condición de salud", con una situación particular que ocurre en California. Por ejemplo, una mujer mixteca que tiene un sangrado uterino prolongado puede "optar" por el cuidado que ofrece una instalación clínica local o un hospital o por un doctor privado ("cuidado institucional"), o bien puede apoyarse en el autotratamiento o acudir a algún curandero(a), dependiendo de sus antecedentes médico-culturales ("cuidado no institucional"). Si opta por el cuidado institucional, tiene dos alternativas para cubrir el costo de los servicios: pago en efectivo o Medi-Cal. Su estatus económico limita las opciones de servicios

TRAYECTORIA PARA EL LOGRO DEL CUIDADO Y
TRATAMIENTO CLÍNICO DE SALUD DE LOS TRABAJADORES
QUE NO CUENTAN CON SEGURO MÉDICO



que requieren pago en efectivo a tratamientos que sí pueda pagar. No obstante, puede ser que éstas no sean las únicas opciones en este caso, puesto que si su condición de salud empeora, buscará atención médica de emergencia en un hospital, donde le harán una serie de análisis, posiblemente le receten algún medicamento y/o le hagan alguna operación, para que posteriormente la den de alta. Si la condición persiste después del tratamiento de urgencias, que tiende a tratar síntomas y no las causas de las enfermedades, puede entonces recurrir a su propia cultura y conocimientos médicos para intentar aliviar el problema, el cual, si vuelve a aparecer, la llevará de nuevo a la sala de urgencias de un hospital. De esta forma, la mujer es literalmente forzada a un vaivén de tratamientos, alternando el cuidado institucional de urgen-

cias con el autocuidado tradicional no institucional, dependiendo de si su condición persiste o se aminora. Su otra opción es viajar a Tijuana, México, donde ella tal vez está más familiarizada con los procedimientos de los servicios de salud tanto institucionales como no institucionales.

Dos puntos importantes destacan en la ruta para el cuidado médico de los individuos de escasos recursos y sin seguro médico en los campos de California, como lo son los trabajadores mixtecos y sus familias. Primero, con las enfermedades que no requieren de atención urgente, como en el caso de los dolores generales, los padecimientos respiratorios, los problemas gastrointestinales (vómito y diarrea), así como las enfermedades crónicas como diabetes, artritis, asma y alta presión, o en el caso de las mujeres embarazadas o que ya están a punto de parir, ocurre lo siguiente: 1. no se les da atención o tratamiento, 2. se tornan en condiciones que requieren atención urgente, o 3. se diagnostican y se les da un tratamiento con métodos y conocimientos etnoespecíficos. Segundo, se debe reconocer la estructura burocrática del programa Medi-Cal que se impone sobre individuos con necesidades médicas básicas y que desean atención. Esto se traduce en que las condiciones de salud previsibles se tornen críticas y se tengan que atender en la sala de urgencias, que es uno de los servicios de salud más costosos. En otras palabras, si un trabajador del campo que no posee seguro médico necesita cuidado clínico y no lo puede pagar, entonces ese individuo tendrá que hacer uso del servicio de emergencia.

Datos cuantitativos registrados por el estudio de Madera en 1993 indicaron que las familias mixtecas se apoyan mucho más en el autotratamiento y en el tratamiento etnoespecífico o tradicional para cubrir sus necesidades de salud. Los cuadros 3 y 4 presentan las opciones de tratamiento reportadas para el cuidado de padecimientos o enfermedades etnoespecíficas y para padecimientos clínicos. Las enfermedades etnoespecíficas (discutidas en detalle a continuación) se refieren a las enfermedades o padecimientos que no son formalmente reconocidos o diagnosticados como enfermedades por los practicantes de la salud biomédica occidental. Los padecimientos etnoespecíficos reportados fueron el susto, el empacho, el aire, la caída de mollera, la espinilla (enfermedad infantil de la piel), el mal de ojo, el mal puesto y el latido (dolores abdominales), mencionados en orden descendente por su frecuencia. A los encuestados se les preguntó si habían procurado tratamiento clínico (por ejemplo, si habían buscado servicio médico en una clínica, hospital o con un doctor particular; o si más bien se habían buscado un tratamiento etnoespecífico o de medicina tradicional, como el haber visto a un curandero mixteco), o si habían recurrido al autotratamiento, como el autorrecetarse algún medicamento o algunas plantas medicinales.

Este mismo procedimiento se siguió para la sección de opciones de tratamientos para enfermedades clínicas. Estos datos están registrados en el cuadro 3.

CUADRO 3
OPCIONES DE TRATAMIENTOS EMPLEADOS EN LAS ENFERMEDADES ETNOESPECÍFICAS REPORTADAS

*Enfermedad Autotratamiento**	*Casos reportados*	*Tratamiento clínico*	*Tratamiento etnoespecífico*	
Susto/espanto	38	6	17	15
Empacho	20	4	3	13
Aire	12	2	7	3
Caída de mollera	9	5	2	2
Espinilla	4	1	3	0
Mal de ojo	6	2	1	3
Mal puesto	2	2	0	0
Otros**	3	0	3	0
Todos los padecimientos etnoespecíficos	94***	22 (24%)	36 (38%)	36 (38%)

*El autotratamiento incluye tres opciones: no se buscó ningún cuidado, tratamiento con hierbas medicinales y tratamiento con farmacéuticos.

**Los dolores de estómago y de cabeza y el latido se consideraron enfermedades etnoespecíficas.

***Número total de encuestados = 109.

A los entrevistados se les preguntó si sufrían de algún tipo de condición médica, como dolor de dientes, dolor de estómago, diarrea, debilidad, etcétera, y si éste era el caso, qué tipo de tratamiento clínico etnoespecífico o autotratamiento se habían aplicado o utilizado. Las categorías de "dolores y dolencias", "mental/estrés", "dental", "respiratoria/alergia", "gastrointestinal" y "menstrual/urinaria" son el resultado de una agrupación de condiciones de salud relacionadas. La categoría "dolores y dolencias", por ejemplo, consiste en dolor de cabeza, espalda, estómago y pecho. La categoría "estrés/mental" se refiere a falta de energía, falta de sueño, nervios, depresión, falta de apetito y coraje o enojo. La categoría "dental" se refiere al dolor de dientes o muelas, caries y pérdida de piezas. La categoría "alergia/respiratoria" se refiere a la falta de oxígeno, tos, alergias y sarpullido. La categoría "gastrointestinal" se refiere a diarrea, vómito y problemas intestinales. Finalmente, las categorías "menstrual/urinaria" y "obesidad" corresponden a una condición identificada.

Los cuadros 3 y 4 muestran la relación entre el tipo de padecimiento o enfermedad y las opciones correspondientes de tratamientos empleados. Las enfermedades que no son etnoespecíficas (cuadro 4) se reportan con más frecuencia que

CUADRO 4
OPCIONES DE TRATAMIENTOS EMPLEADOS EN LAS ENFERMEDADES O CONDICIONES DE SALUD RECONOCIDAS CLÍNICAMENTE

Condición de salud	*Total*	*Media*	*Tratamiento clínico*	*Tratamiento etnoespecífico*	*Auto-tratamiento*
Dolencias y dolores (4)**	211	53	38 (18%)	13 (6%)	160 (76%)
Mental/estrés (6)	150	25	15 (10%)	10 (7%)	125 (83%)
Dental (3)	137	46	70 (51%)	1 (1%)	66 (48%)
Respiratoria/alergias (4)	88	22	28 (32%)	4 (4%)	56 (64%)
Gastrointestinal (3)	39	13	9 (23%)	2 (5%)	28 (72%)
Menstrual/urinaria (2)	28	14	16 (57%)	2 (7%)	10 (36%)
Obesidad (1)	7	7	1 (14%)	0	6 (86%)
Todas la enfermedades clínicas	660		177 (27%)	32 (5%)	451 (68%)

* Promedio: casos reportados de la categoría divididos por el número de procedimientos por categoría.

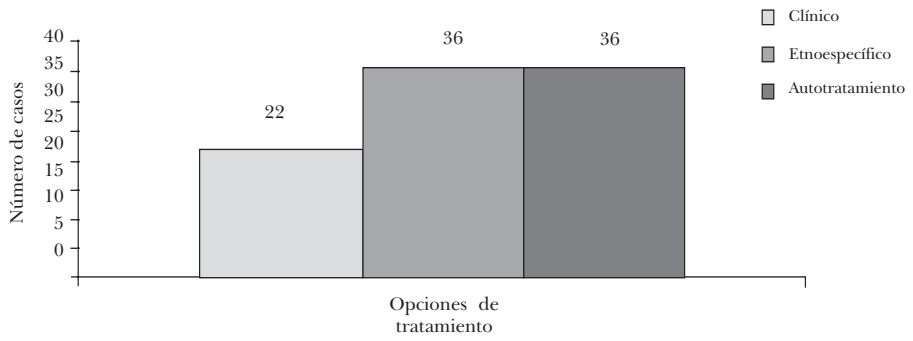
** Este número indica los padecimientos o enfermedades combinados para formar cada categoría. En el caso de los dolores y dolencias, hay cierta ambigüedad en torno a si se refirieron a síndromes o a síntomas.

aquellos padecimientos que sí lo son (cuadro 3). No obstante, los patrones que encontramos con respecto a las opciones de tratamiento difieren entre enfermedades clínicas y padecimientos etnoespecíficos y en relación con los autotratamientos y tratamientos etnoespecíficos. Los dos cuadros ilustran que hay una confianza considerablemente mayor en los autotratamientos y tratamientos etnoespecíficos en comparación con los tratamientos clínicos de todo tipo de enfermedades o padecimientos, ya sean clínicos o etnoespecíficos. Para las enfermedades clínicas, sin embargo, el cuadro 4 muestra que el tratamiento etnoespecífico es procurado sólo en un 5 por ciento de los casos reportados. Los datos también indican que el autotratamiento –como el uso de hierbas y de baños de vapor– y los medicamentos farmacéuticos juegan un papel importante en el tratamiento empleado para los padecimientos etnoespecíficos.

Las gráficas 1 y 2 muestran los tipos de tratamiento elegidos para las enfermedades clínicas y etnoespecíficas. El cuidado clínico se procuró en más o menos la misma frecuencia tanto para los padecimientos etnoespecíficos (24 por ciento) como para las enfermedades clínicas (27 por ciento). Es decir, independientemente del tipo de enfermedad o condición de salud que se padezca –clínica o etnoespecífica–, sólo una cuarta parte de estos casos son tratados clínicamente. Por otro lado, cerca de tres cuartas partes de todo tipo de enfermedades, tan-

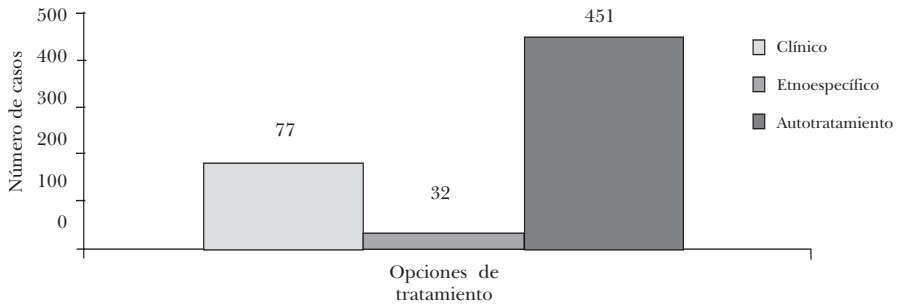
to etnoespecíficas (76 por ciento) como clínicas (73 por ciento), están siendo tratadas con autotratamientos (automedicamentos) y tratamientos etnoespecíficos. Esto ilustra que las familias mixtecas se basan más en sus propios recursos para enfrentar sus problemas de salud, como lo son las hierbas o plantas medicinales, los medicamentos autorrecetados que compran o consiguen, los baños de vapor y el acudir a algún curandero de su pueblo o comunidad.

GRÁFICA 1
OPCIONES DE TRATAMIENTOS ELEGIDOS PARA LOS PADECIMIENTOS ETNOESPECÍFICOS



Esta gráfica representa las opciones elegidas para dar tratamiento a los padecimientos etnoespecíficos. Un total de 94 de estos padecimientos fueron reportados por 109 participantes. El 24 por ciento (22) de los padecimientos fueron tratados clínicamente, 38 por ciento (36) fueron tratados etnoespecíficamente y 38 por ciento (36) fueron atendidos mediante autotratamientos.

GRÁFICA 2
OPCIONES DE TRATAMIENTOS ELEGIDOS PARA LAS ENFERMEDADES CLÍNICAS



Esta gráfica representa los tratamientos elegidos que se reportaron para el cuidado de condiciones de salud reconocidas clínicamente. Un total de 660 condiciones de este tipo fueron reportadas por las 109 participantes en el estudio. El 27 por ciento (177) de los padecimientos clínicos que se reportaron fueren tratados clínicamente, 5 por ciento (32) fueron tratados etnoespecíficamente y 68 por ciento (451) hicieron uso de algún autotratamiento.

Algunos patrones diferenciados se evidencian al comparar las elecciones de autotratamiento y tratamiento etnográfico para enfrentar los problemas de enfermedades clínicas y etnoespecíficas. La gráfica 1 muestra que los autotratamientos y los tratamientos etnoespecíficos ofrecen opciones de cuidado de salud para los padecimientos etnoespecíficos en igual proporción que, por ejemplo, el susto o el empacho. En comparación, la gráfica 2 muestra que para las opciones de tratamiento para enfermedades clínicas hay una mayor dependencia del autotratamiento (automedicamento) que en cualquier otra opción, con un 68 por ciento que utiliza este tratamiento para el cuidado de las condiciones de salud percibidas. Cuando se comparan las elecciones de autotratamientos, tratamientos etnoespecíficos y tratamientos clínicos para condiciones específicas de salud, como problemas menstruales y odontológicos (cuadros 3 y 4), observamos que se privilegia la atención clínica sobre el cuidado etnoespecífico. En resumen, los datos cuantitativos en estos cuadros y figuras revelan un patrón de marcada confianza tanto en los autotratamientos como en los tratamientos etnoespecíficos para atender las necesidades del cuidado médico-clínico de las mujeres mixtecas en Madera.

Con respecto al seguro médico, las familias mixtecas, como cualquiera otra familia, querría contar con "cobertura total", es decir, poder tener acceso a todas las opciones de tratamiento disponibles. Sin embargo, por las razones políticas, económicas y sociales discutidas a lo largo de este trabajo (estatus migratorio indocumentado, pobreza crónica, migrante étnico), dicho acceso al cuidado de la salud y al servicio clínico para las familias mixtecas en California es muy limitado. La investigación cualitativa realizada en Madera revela que el servicio médico-clínico, en realidad, atiende solamente al 25 por ciento de las necesidades de cuidados de salud de las mujeres mixtecas. Para reducir esta gran brecha y atender mejor dichas necesidades, las familias mixtecas complementan la atención clínica con los cuidados indígenas. La información cualitativa indica que las mujeres explotan de manera eficiente todo tipo de posibles cuidados de salud que consideren necesarios, y como último recurso alternan los autotratamientos y tratamientos etnoespecíficos, como el uso de plantas medicinales y de baños de vapor (que se describirán más adelante), y los tratamientos clínicos (en especial los servicios médicos en la sala de emergencias de cualquier instalación clínico-médica). Además, cabe destacar, como un aspecto significativo, que muchas mujeres viajan a México para procurar tratamientos que en California son económicamente inaccesibles o no están

disponibles. Esto muestra que para atender sus necesidades médico-clínicas y de salud en California las mujeres mixtecas y sus familias se mueven entre distintos sistemas de cuidados médicos y de salud, con diferentes valores, métodos, lenguas, horarios y tiempos, y con diferentes relaciones y expectativas de trato. Ésta es una práctica "transmédica" de cuidado de la salud –"trans" significa "a través, más allá y entre". Cuando el pueblo mixteco practica cuidados de salud en California, éste se mueve "a través, más allá y entre", no sólo de sistemas médicos, sino también de barreras sociales y lingüísticas, contextos culturales y fronteras políticas. El movimiento implícito en el término "trans" remite no solamente a la naturaleza migrante del estilo de vida mixteco, sino también a sus complejos sistemas sociales, políticos y económicos en los cuales los mixtecos se ven obligados a navegar para poder tener acceso al servicio médico y de cuidado de la salud.

Medicina mixteca contemporánea

En California, un número cada vez mayor de indígenas provenientes del sur de México y de Guatemala traen consigo nosologías (clasificaciones y categorización de enfermedades), etiologías (teorías de causas), diagnosis, terapias y conceptos de prevención que son marcadamente distintos de los que prevalecen en la biomedicina clínica occidental. La medicina indígena mexicana precolombina, la medicina ibérico-española del siglo XV y algunas prácticas y conceptos biomédicos contemporáneos han influido en la medicina mixteca contemporánea.

Para el pueblo mixteco, así como para muchas otras culturas indígenas, la enfermedad, el mantenimiento de la salud, la religión y las relaciones sociales están todas íntimamente entretejidas. Cuando una persona se enferma, se considera que su posición espiritual, social y cósmica genera tanto la causa como la cura de la enfermedad. Además, el principio de equilibrio está en la base de las creencias y prácticas médico-curativas de los mixtecos. En ese sentido, una enfermedad puede ocurrir cuando un individuo saludable y en equilibrio ha sido expuesto a una fuerza potencialmente perturbadora, ya sea física (como el frío o el calor), social (como la relación con un familiar o vecino) o espiritual (como las entidades que habitan las cuevas, senderos y ríos, etcétera). La cosmovisión mixteca dicta, entonces, la presencia de fuerzas externas –físicas, sociales y cósmicas– que pueden amenazar el equilibrio de una persona y causarle alguna enfermedad. De hecho, algunos académicos han señalado que las acciones malévolas de agentes externos –sobrenaturales, humanos y no humanos– conforman la piedra angular de la etiología mixteca sobre las enfermedades (Aguirre Beltrán, 1947: 115; Butterworth, 1975: 109; Chiñas, 1973: 87; Mak, 1959: 127; Romney y Romney, 1966: 72). La enfermedad surge, por ejemplo, cuando alguien ha dejado caer de alguna forma sus defensas psicológicas o

físicas y por ello ha estado expuesto a ataques. Las causas de muchas enfermedades son entonces atribuidas a espíritus ofendidos, al mal de ojo, a la brujería, a los muertos y a la violación de códigos prescritos en el comportamiento social. Varios académicos han atribuido esta percepción de la penetración de fuerzas amenazantes a la pobreza crónica que caracteriza a las comunidades indígenas mexicanas. Modelos teóricos como la "imagen del bien limitado", de Foster (1967), y la "imagen del bien disminuido", de Kearney (1969), explican este fatalismo en términos de la competencia entre vecinos por los escasos "bienes", como la tierra y la comida, que existen en cantidades limitadas. De esta manera, el concepto sobre las causas de enfermedades bajo la forma de fuerzas malévolas proviene, entonces, de realidades históricas, económicas y sociales que obligan a construir formas y prácticas de defensa social.

De acuerdo con el principio de equilibrio, en el que se basan las teorías de las causas de las enfermedades en la cosmovisión mixteca, se cree que las emociones fuertes, como el miedo, el coraje y los celos, pueden quebrar el equilibrio de una persona y causar que absorba o transmita enfermedades, dependiendo de las condiciones existentes durante la experiencia (Foster y Anderson, 1978; Kearney, 1972; Rubel, 1960). Se cree que los niños, en particular, son extremadamente susceptibles a fuerzas perturbadoras potenciales, como las emociones fuertes, y deben ser protegidos de los celos, el coraje y el miedo para evadir la enfermedad. Así, por ejemplo, una mujer mixteca que amamanta a su hijo o hija debe tener control sobre sus emociones, particularmente el coraje, pues si no lo hace puede causar la "enfermedad del coraje" (o, como se le llama en mixteco, *cuene canduu)* en su bebé (Mak, 1959: 131).

CUADRO 5
PADECIMIENTOS ETNOESPECÍFICOS REGISTRADOS EN MADERA

Padecimiento	*Número de casos*	*Porcentaje de la muestra*
Coraje	49	46
Susto	38	36
Empacho	19	18
Aire	11	10
Caída de mollera	9	8.5
Mal de ojo	6	5.6
Mal puesto	2	2

Fuente: Bade, 1994.
Número de personas que respondieron = 107.

Estudios recientes muestran que las familias mixtecas en California mantienen y cultivan creencias medicinales etnoespecíficas. En el cuadro 5, los datos de un estudio realizado por la autora en Madera en 1993 revelan que, de 107 mujeres entrevistadas, el 46 por ciento reportó haber sufrido de coraje, que se caracteriza por los sentimientos de frustración, impedimento y una inquietud generalizada.[10] Asimismo, 36 por ciento de estas mujeres reportó sufrir de "susto". El susto (o *wayñiju* en mixteco) es una enfermedad en la que el alma se separa o es removida del cuerpo, y puede resultar de una experiencia violenta, como una caída. Puede ser causada al ofender a los espíritus, por ejemplo los de la tierra, de la milpa, del río, de la cueva o del baño de vapor (Don Primo, comunicación personal, 1998; Dyk, 1959: 89). Los síntomas del susto incluyen pérdida del apetito, indiferencia y frecuentemente vómito y diarrea. Los efectos del susto pueden ser postergados y aparecer más tarde en la vida. A menudo, los adultos que sufren de síntomas de fatiga, falta de apetito e indiferencia y que no han respondido a algún autotratamiento atribuyen la enfermedad a algún episodio traumático de su infancia en el que experimentaron mucho miedo. La cura apropiada para la pérdida del alma causada por el susto involucra un ritual apropiado y una oración, usualmente llevados a cabo por un curandero o curandera y con frecuencia acompañados de la aplicación de medicamentos y/o el consumo de plantas medicinales.

En la Mixteca, el tratamiento para el cuidado de la salud que no es clínico, por lo general, requiere de ceremonias de curación y un significado religioso muy fuerte en el que se procura la intervención divina. Ofrendas en forma de sacrificios, comida u otros artículos de valor sirven para calmar a algún espíritu ofendido que es el responsable de la enfermedad. Además, se solicita la asistencia de espíritus benévolos para ayudar en la curación (cfr. González Villanueva, 1989). Gallinas y gallos sirven, en especal, como ofrendas de sacrificio, puesto que se les confiere un alto valor material y simbólico.

En virtud de que para el pueblo mixteco muchas enfermedades son atribuidas a causas indirectas y sobrenaturales, el papel y la función del curandero es fundamental, y las habilidades requeridas para curar difieren considerablemente de la práctica clínica occidental. De hecho, en el casso de enfermedades de origen sobrenatural, el curandero mixteco debe poseer habilidades divinas o proféticas para determinar las causas y el tratamiento apropiado. La persona enferma en tales casos es víctima de fuerzas malévolas (malos espíritus o brujería) que deben ser neutralizadas o redirigidas con la ayuda del curandero. El diagnóstico de la enfermedad, entonces, posee un gran valor psicológico, ya

[10] Bade, 2000: 30

que la inquietud principal no es la causa inmediata, sino saber quién o cuál es la causa y por qué.

A diferencia de los métodos de diagnóstico en la práctica de la biomedicina, el curandero mixteco raramente hace preguntas sobre los síntomas, enfocándose más en los eventos recientes en la vida del individuo que pudieran haber causado un desequilibrio en su balance físico, espiritual o cósmico. La autoridad del curandero se basa en gran parte en su habilidad para utilizar la adivinación, el pulso y otros métodos para diagnosticar una enfermedad y determinar dónde poseyó al individuo, qué deidades o entidades sobrenaturales están involucradas, qué oraciones se requieren para la curación, si el alma del paciente ha sido capturada, si la enfermedad es de carácter físico o espiritual y si emociones fuertes como la envidia están presentes o no. Además, el curandero debe tener un conocimiento íntimo de las propiedades curativas, físicas, simbólicas y religiosas de los remedios, y su uso y preparación adecuada. Muchos de los curanderos combinan farmacéuticos modernos, como analgésicos, antihistamínicos y antibióticos, con un tratamiento no biomédico. El siguiente caso describe la utilización por Don Primo del antiquísimo método de diagnóstico conocido como "sacar tiempo".

> Don Primo nos llevó por un puente de madera al otro lado del río. La mujer que le había pedido que viniera a curar a su hijo vivía pasando la milpa, en el camino que lleva a las cuevas. Una planta con flores amarillas pequeñas crecía por el camino. "Esa se llama pericón y se usa para el dolor de estómago", indicó Don Primo cuando dio vuelta al sendero que lleva a la casa de Guadalupe. Ella lo esperaba en la puerta de su cocina de madera y con el niño enfermo en brazos. Un hijo mayor nos trajo unas pepsis y comenzó a llover con fuerza. En la cocina de piso de tierra y paredes de madera, Don Primo se sentó en una silla pequeña y empezó a examinar al niño, que comenzó a llorar en el momento en que la madre lo entregó al curandero. El flujo nasal del pequeño, junto con las lágrimas de sus ojos, mostraba al bebé fastidiado por la fiebre que tenía. Don Primo frotó sus manos, las juntó formando un hueco entre ellas y sopló en su interior. Después comenzó a rezar una antigua oración mixteca. Mientras hablaba, Don Primo puso el dedo meñique de su mano derecha en la punta de su codo izquierdo. Manteniendo el dedo meñique en ese lugar, pasó el pulgar de su mano derecha a lo largo del costado de su antebrazo. Al mismo tiempo que hablaba y mantenía el pulgar en su lugar, giró el dedo meñique desde su codo hasta la palma de su mano, notando dónde caía el dedo en el costado de su palma. Hizo esto varias vece. Sus ojos miraban a lo lejos sin enfocarse en nada y su cabeza iba y venía hacia delante y hacia atrás, como si se

estuviera durmiendo. Después de un rato dejó de orar y miró a la mujer. "Algo asustó al niño", dijo Don Primo. "La semana pasada, durante la celebración de Todos los Santos, los *cuetes* del pueblo lo despertaron y desde entonces ha estado llorando", contestó la mujer mientras regresaba a moler los chiles en el metate. "¿Tienes las cosas para el remedio?", preguntó Don Primo, y sacó una Biblia de su morral, donde carga todas sus cosas para curar; "tendremos que hacer la ceremonia aquí en la cocina porque está lloviendo muy fuerte allá afuera". La mujer extendió su brazo para alcanzar una olla de barro que estaba cerca del fuego y sacó un tubo de plástico que tenía flores, velas, cerveza, cigarros, huevos y tabaco suelto.

Aunque algunos elementos de este relato sin duda son contemporáneos, el conocimiento medicinal que posee Don Primo proviene de una antigua y sofisticada civilización conocida por su complejidad y grandeza. El empleo de conceptos cosmológicos prehispánicos, como lo es el complejo calendario sagrado de 20 días y los 13 niveles del mundo superior, las oraciones de Don Primo y los gestos de sus manos, documentado en 1999, es muy similar a los descritos en forma extraña y detallada por Ruiz de Alarcón, quien vivió entre los aztecas y que escribió sobre su cultura en el siglo XVII. El ritual llamado "sacar tiempo" constituye un elaborado procedimiento para diagnosticar, el cual le indica al curandero qué enfermedad o padecimiento ha atrapado al individuo y cómo proceder con el tratamiento.

El profundo conocimiento del mundo animal y silvestre caracteriza a la información que poseen los curanderos y yerberos mixtecos. Como se indicó en la narrativa anterior, el conocimiento de Don Primo sobre las plantas medicinales y sus propiedades curativas era vasto. En 1998, la autora y tres asistentes de investigación recogieron una colección etnobotánica de 140 plantas medicinales indicadas por Don Primo. El estudio de esta colección registró los nombres científicos, las propiedades curativas, sus usos, su preparación, el procedimiento de cultivo y cosecha y la ubicación de cada una de dichas plantas. Este conocimiento ha sido transmitido de manera oral por muchas generaciones en las comunidades de la Mixteca. En la actualidad (2002), un yerbero mixteco en Vista, California, apoyado por el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, cultiva plantas medicinales en un campo donado por una institución de salud mental en la localidad. Él intercambia estas yerbas con las familias mixtecas que deseen darles usos medicinales.

Además de un vasto conocimiento sobre plantas medicinales, la cultura médica mixteca posee varias prácticas y tratamientos de salud muy efectivos. El baño de vapor (conocido en varias partes de México como temascal), por ejemplo, es utilizado por las mujeres mixtecas en California como un tratamiento posparto.

El baño de vapor incluye plantas medicinales así como el uso de una estructura pequeña en la que las personas reciben el tratamiento.

> Es casi la hora en que el sol se esconde, y con ello el día de 105 grados Fahrenheit en Madera, California, apenas comienza a refrescar. El esposo de Magdalena, Ignacio, atiza el fuego de un agujero en la tierra de dos pies de profundidad que está lleno de carbón ardiente. Hace algunos días construyó la estructura de madera para el baño de vapor (*ñi'i* en mixteco). Trajo las ramas y la madera del sauzal que está muy cerca del río de Fresno. Después excavó el hoyo y comenzó a atizar la madera para que al atardecer haya suficiente carbón ardiendo para el ritual del baño de vapor. Una vez que las brasas están listas, Ignacio las cubre con la tapa de un bote de basura de metal que tiene perforaciones y luego pone una pila de piedras sobre la tapa. Después coloca varios cartones en el piso donde está la estructura de madera y sobre la misma. Ignacio extiende varias cobijas sobre los cartones; la mayoría son muy acolchonadas y de tela acrílica con dibujos de "El rey león", y se pueden conseguir en Tijuana por 10 dólares. El baño de vapor parece una improvisada tienda de acampar para dos personas. Por un lado tiene una inclinación hacia el piso donde está el fuego preparado en el agujero, y por el otro lado, la estructura está cubierta de cobijas que se recorren para entrar en ella. Mi comadre Magdalena y yo salimos en la tarde para juntar un poco de *yucú ni*, una hierba especial que se utiliza para el baño de vapor. Como el *yucú ni* original sólo crece en Oaxaca, nos conformamos con unas ramas de nuez que amarramos juntas como si fueran escobetas. Magdalena dice que cuando entras al *ñi'i* te sacudes el cuerpo suavemente con estas escobetas y las hojas te ayudan a que la sangre fluya a la superficie de la piel, lo cual es uno de los mayores beneficios del baño de vapor. Ella me dijo que la mujer que por lo general le ayuda en este ritual se fue a Oregon a la cosecha de la cereza. Magdalena había dado a luz a una niña hacía dos semanas y ahora necesitaba limpiar su cuerpo con un baño de vapor. Tendremos que realizar este ritual cuatro veces en las siguientes dos semanas para que la limpia sea completa. Con sus otros hijos corriendo y jugando en el patio trasero, Magdalena y yo nos agachamos, nos metimos en la estructura, nos desvestimos y nos tapamos con una sábana. Ignacio fue a la casa por una silla para estar afuera del baño de vapor y mantenerse al pendiente por si necesitamos ayuda o por si surgiera algún problema. Recostadas lado a lado dentro de la tienda de campaña de madera y cartón, Ignacio me acercó una cubeta de plástico de cinco galones de agua, y me dijo que la colocara cerca del fuego. En el agua de la cubeta flotaban hojas de ruda fresca, que es otra hierba medicinal utilizada en Oaxaca y que crece en el jardín de Mag-

dalena en Madera, California. Ignacio cubrió la estructura con más cobijas, y Magdalena y yo nos quedamos en la oscuridad total. Cuando nuestra vista se acostumbró a la oscuridad, Magdalena tomó la jícara que estaba en la cubeta y la llenó de agua para después vaciarla sobre las piedras que estaban encima de la tapa de metal que cubría la fogata subterránea. Inmediatamente nos vimos envueltas en vapor, al grado de que lastimaba mis ojos y los tuve que cerrar. Me apresuré a quitarme un arete de oro que había olvidado que traía puesto y que me estaba quemando la piel justo debajo del oído. El calor entró a nuestros pulmones y se nos hizo difícil respirar, hasta que nos acostumbramos. Magdalena me instruyó que tomara una escobeta y le frotara las piernas con ésta, asegurándome de que le cubriera cada pulgada. Las hojas de las ramas que formaban la escobeta se calentaron mucho. El espacio tan pequeño en el que estábamos parecía aún más pequeño con el opresivo calor y el vapor concentrado. Después Magdalena tomó una de las escobetas y me palmeó con ella mis piernas. Las hojas húmedas me quemaban la piel, dejando manchas rojas. Nos quedamos ahí, acostadas, demasiado cansadas como para movernos, y después le hablamos a Ignacio para que levantara las cobijas. Habían transcurrido veinte minutos pero parecía que había pasado una hora. Me asomé un poco al aire fresco, pero Magdalena e Ignacio me advirtieron que no me saliera. Después de que nos enfriamos por diez minutos, Ignacio bajó las cobijas nuevamente, y Magdalena y yo repetimos las acciones, concentrándonos en otras partes del cuerpo. Ya me había acostumbrado al calor y mi cuerpo logró un grado de relajación que nunca antes había experimentado. Después de cuatro sesiones, finalmente habíamos terminado. Me sentí en un estado de relajación extrema, mi piel estaba muy suave y había alcanzado un estado mental de plena conciencia. Nos vestimos, y Magdalena me puso una cobija en la cabeza y me dijo que la mantuviera cubierta por unas horas para que no me entrara aire frío y no me enfermase.

Obviamente, una enfermedad o cualquier otra condición de salud involucra un cierto grado de inseguridad emocional. Miedo, incertidumbre, negación, ansiedad y desesperanza son sólo algunos de los estados emocionales que se pueden asociar con la enfermedad. El reconocimiento y la atención a estos sentimientos están notablemente ausentes en la mayoría de los procedimientos en la medicina clínica. El trato impersonal y a menudo frío en el procedimiento para identificar las enfermedades en las clínicas o en los hospitales le brinda muy poca confianza al individuo de que su enfermedad puede curarse mediante esfuerzos persistentes y comprehensivos. Este tipo de consultas clínicas consiste en un examen de cinco minutos realizado por un doctor y la prescripción

de un medicamento muy caro con un nombre exótico e impronunciable. En este caso, se le tiene que tener fe a las supuestas habilidades de una persona extraña, como lo es un médico, y al funcionamiento de la ciencia. A diferencia de esto, los diagnósticos religiosos y métodos terapéuticos utilizados por los curanderos mixtecos, como lo son la oración y el ritual elaborado, se combinan con tratamientos físicos como el uso de hierbas y masajes, baños de vapor e incluso el uso de farmacéuticos para proveer al enfermo con lo que se percibe como el apoyo "espiritual" y emocional necesario para superar la enfermedad. En este contexto, la persona enferma puede sentirse confiada al saber que varias fuerzas posibles, y no sólo las físicas, se han unido en su defensa.

El significado social y político del cuidado de la salud *transmédico*

Un estudio comprehensivo del cuidado de la salud entre los trabajadores migrantes de escasos recursos en California debe incluir los problemas sociales y políticos tan complejos y volátiles como la migración nacional, los servicios sociales, los derechos civiles, la educación pública y la economía. Muchos programas de apoyo importantes, patrocinados a nivel estatal, local y federal, proveen apoyo para los pobres, las mujeres y los menores. Entre los programas especiales para la atención de las necesidades educativas, de salud y legales de los migrantes étnicos se incluyen el California Rural Legal Assistance, el Migrant Education *y* el Child Health Dental Program, y además de los programas específicos de iglesias y organizaciones comunitarias como el Lion's Club y la Iglesia católica.[11] El Medi-Cal ofrece un apoyo invaluable en las situaciones de emergencia y en las relacionadas con el embarazo y el parto. El programa WIC provee apoyo material y social al dar clases de nutrición, ofrecer consultas de planeación familiar, suplir la fórmula de leche para bebés, así como donar cupones para adquirir productos de despensa básica, como huevo, leche, queso, cereal, frijol y jugo. En la actualidad, la mayoría de estos programas han perdido fondos invaluables.

Las clínicas privadas del condado, las estatales y las financiadas por el gobierno federal, constituyen una fuente básica de servicios médicos y de salud para las familias de jornaleros migrantes en California. La mayoría de estas instalaciones ofrecen programas con sistemas de pago flexibles o programas con cuotas fijas y bajas para las consultas, además de emplear a personal que habla español. Lo mismo que de las instalaciones médicas más grandes y de los doctores que trabajan en ellas, las familias mixtecas que viven y trabajan en California depen-

[11] Sería muy difícil hacer aquí una lista exhaustiva de todos los programas locales, estatales y federales que apoyan a los pobres o a la población campesina.

den de estas instalaciones para el tratamiento de condiciones de salud serias, como fiebres, infecciones, diarrea, irritaciones en la piel y alergias, así como para tratar problemas ginecológicos.

Un aspecto de la recesión económica que ha afectado a la economía de California, en buena medida, es el ambiente político actual, el cual es hostil y amenazante para los hombres, las mujeres y los niños indocumentados en California. Altos índices de desempleo, crimen, escuelas sobrepobladas y prisiones y hospitales saturados alimentan la desconfianza y el miedo hacia grupos de trabajadores migrantes como los mixtecos. La legislación reciente ha procurado, con éxito, cortar la atención médica a los migrantes indocumentados, negándoles servicios de urgencias, prenatal, parto y posparto a miles de trabajadores que pagan sus impuestos. De acuerdo con lo que encontramos en esta investigación, algunos de los costos reales del servicio de salud que depende del Medi-Cal surgen de una dependencia forzada, puesto que la gente recurre hasta el último momento, por las razones discutidas a lo largo del trabajo, al servicio de emergencias, que es el más costoso. Y esto, para atender necesidades crónicas de salud de personas sin seguro médico que no pueden pagar por el servicio de un cuidado clínico prolongado.

La relación estructural de dependencia mutua entre las economías de la Mixteca y de California, además de la situación económica y política de Oaxaca, indica que los mixtecos continuarán migrando para trabajar en los campos agrícolas del norte (Kearney, 1986; Runsten y Zabin, 1989; Wright, 1990). La marginación social, política y económica de los mixtecos, manifestada en el segregado mercado laboral y en la formación de enclaves mixtecos a lo largo y ancho de California, combinada con las propias formas culturales de una identidad distinta manifiestas en la lengua, costumbres y celebración religiosa, plantea un serio cuestionamiento a los modelos de inmigración asimilacionistas como el *melting pot*. La migración circular de largo plazo entre la Mixteca y California, indudablemente, profundizará la integración de comunidades mixtecas y californianas. Sin embargo, por muchas razones sociales y culturales, los mixtecos que residen en California continúan siendo étnicamente distintos de la cultura dominante estadounidense. Los problemas en el suministro y consumo de servicios para el cuidado de la salud se verán acrecentados no sólo por la pobreza, la inaccesibilidad y el estatus migratorio, sino también por las diferencias en la construcción cultural de las etiologías de las enfermedades, de los tratamientos para el cuidado de la salud y del funcionamiento del cuerpo humano. Los mixtecos, a diferencia de otros inmigrantes indígenas que van a los Estados Unidos, como los khmer y los hmong, continuarán reforzando y renovando su identidad étnica y sus formas culturales a través de la migración circular. Por estas razones, los políticos encargados de legislar y apoyar políticas públicas en materia

de servicios de salud no pueden dar por hecho que los problemas en torno a los servicios de salud –suministrados o no– para grupos étnicos como los mixtecos se podrán resolver a través de la asimilación de estos grupos. Este paradigma supone que los mixtecos eventualmente adoptarán el modelo dominante de la biomedicina en relación con el cuerpo humano y el cuidado de la salud a través de la exposición al mismo y de la "asimilación". El hecho de que los mixtecos confíen en sus propios sistemas de salud para el tratamiento de enfermedades indica algunos beneficios psicológicos relacionados con su cultura. No obstante, el uso de estos tratamientos y de recursos etnoespecíficos ocurre por el hecho de que son menos costosos y más accesibles que el cuidado médico-clínico (véase Young, 1981).

Los problemas en torno a la utilización de los servicios médicos por las familias mixtecas en California surgen, en gran parte, como resultado de la pobreza crónica y la represión política en Oaxaca, y seguirán dándose hasta que aparezca un mejoramiento considerable en el ámbito de las oportunidades económicas en dicho estado de México. Cualquier intento de resolver los problemas de utilización y acceso a servicios médicos para el cuidado de la salud en California, como formar a doctores indígenas y emplear a personal médico trilingüe, tiene por lo tanto que incluirse y vincularse necesariamente con los sistemas de cuidado de la salud institucional e indígena de la Mixteca.

Apéndice

El trabajo binacional en el que se basa este estudio sigue en curso. Sin embargo, mucho de éste se llevó a cabo en Oaxaca, México, y en Madera, California, entre febrero de 1992 y agosto de 1993.[12] Tanto en Oaxaca como en California, el método de trabajo utilizado fue el de observación participativa. En Oaxaca, la autora ha vivido en dos comunidades participando en las ceremonias civiles y religiosas, ayudando en los quehaceres cotidianos y asistiendo a los rituales de curación con un curandero local. Los datos cualitativos registrados en California provienen principalmente de la participación en la vida cotidiana de aproximadamente 20 mujeres y sus familias. La autora se relacionó de manera estrecha con las vidas de cinco mujeres en particular, y pasó la mayoría del tiempo acompañándolas a las consultas médicas, a los consultorios de los doctores, a los supermercados, a las escuelas y a las oficinas de proveedores de servicios, ya fuese para traducir, llenar formularios escritos en inglés y español, proveer transporte, explicar procedimientos y conceptos clínicos, mediar con funcionarios y ofrecer apoyo general

[12] El financiamiento inicial para esta investigación provino de diversas fuentes: una beca de la Fundación Ford, el UC-Mexus, el Centro de Estudios Chicanos de la Universidad de California en Santa Bárbara y la Universidad de California en Riverside.

para adaptarse a los complicados detalles burocráticos de las estructuras sociales de California. Todo esto fue la base de la relación que la autora estableció con las mujeres y las familias de las cuales hace referencia.

Los datos cuantitativos presentados en este documento se obtuvieron entre junio y agosto de 1993. El apoyo otorgado por el doctor James Grieshop, del Departamento de Ciencias Aplicadas del Comportamiento en la Universidad de California en Davis, y de la doctora Marta López, de la Extensión Cooperativa de la Universidad de California en el condado de Madera, permitió la elaboración de un cuestionario de 159 preguntas y la aplicación del mismo a 109 mujeres mixtecas que viven en Madera, California. Se tomó una muestra de la comunidad mixteca en dicha ciudad utilizando varios métodos, entre otros el de "bola de nieve" (Cornelius, 1982), los directorios de estudiantes que participan en el programa Migrant Education en las escuelas primarias locales, los contactos logrados a través de las organizaciones mixtecas de autoayuda y las redes de comadres.[13] Las entrevistas las realizaron tres mujeres de la comunidad de Madera que hablan español. Cada entrevista duró en promedio dos horas y se compensó a las familias con vales de comida canjeables en un supermercado local. Los aspectos relevantes considerados por el cuestionario incluyen las barreras para acceder a los servicios para el cuidado de la salud, los historiales de salud materna, el historial de enfermedades médicas (incluyendo los padecimientos etnoespecíficos y los tratamientos que se eligieron para atenderlos), y alguna información de carácter demográfico. El cuestionario fue elaborado por la autora después de más de un año de experiencia en trabajo de campo.[14] Varios problemas, en especial las diferencias del lenguaje, surgieron en la elaboración y aplicación de cuestionarios para los migrantes mixtecos en California. Por ejemplo, por razones tácticas se eligió el idioma español para las entrevistas debido a las dificultades con el mixteco escrito, las marcadas diferencias lingüísticas entre las comunidades mixtecas y la escasez de mujeres mixtecoparlantes que tuvieran un nivel suficiente de lectura y escritura en mixteco para conducir las entrevistas.

Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, "La medicina indígena", *América Indígena,* 7: 107-127, 1947.

BADE, Bonnie, "Migrant Farmworker Needs Assessment: A Report for the University of California Agricultural Cooperative Extension", documento inédito, 1989.

[13] Las redes de comadres representan lazos o afinidades creadas entre las mujeres.

[14] Partes del estudio de Mines y Kearney sobre la salud de los trabajadores del condado de Tulare (1981) proporcionaron un modelo para la sección sobre las condiciones de salud.

———, "Sweatbaths, Sacrifice, and Surgery: The Practice of Transmedical Health Care by Mixtec Migrant Families in California", tesis doctoral, University of California, Riverside, 1994.

———, "Is There a Doctor in the Field? Underlying Conditions Affecting Access to Health Care for California Farmworkers and Their Families", Sacramento, California Program on Access to Care, California Policy Research Center, 2000.

BADE, Bonnie y Don Villarejo, "Housing and Health among California's Hired Farm Workers", documento inédito, 2004.

BROWNER, Carole H., Bernard Ortiz de Montellano y Arthur J. Rubel, "El análisis comparativo de sistemas médicos", en Paola Sesia (ed.), *Medicina tradicional, herbolaria y salud comunitaria en Oaxaca,* Oaxaca, Gobierno del Estado de Oaxaca, 1992.

BUTTERWORTH, Douglas,*Tilantongo: comunidad mixteca en transición,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1975.

CALIFORNIA DEPARTMENT OF HEALTH SERVICES, "McFarland Child Health Screening Project", reporte preliminar inédito, 1992.

CHÁVEZ, Leo R., Wayne A. Cornelius y Oliver William Jones, "Utilization of Health Services by Mexican Immigrant Women in San Diego", *Women and Health,* vol. 11(2), Hawthorn Press, verano de 1986.

CHIÑAS, Beverly L., *The Isthmus Zapotecs: Women's Roles in Cultural Context,* Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1973.

CORNELIUS, Wayne A., "Interviewing Undocumented Immigrants: Methodological Reflections Based on Fieldwork in Mexico and the United States", *International Migration Review,* 16: 378-411, 1982.

CURRIER, Richard L., "The Hot-Cold Syndrome and Symbolic Balance in Mexican and Spanish-American Folk Medicine", *Ethnology,* 5: 251-263, 1966.

DIRINGER, Joel, *Hurting in the Heartland: Access to Health Care in the San Joaquin Valley. A Report and Recommendations*, San Luis Obispo, California, Rural Health Advocacy Institute, California Rural Legal Assistance Foundation, 1996.

DEVER, G.E. Alan, "Profile of a Population with Complex Health Problems", *Migrant Clinicians Network,* Monograph Series, 16, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, Universidad de California. 1991.

DYK, Anne, *Mixteco Texts*, Summer Institute of Linguistics, Norman, University of Oklahoma, 1959.

FOSTER, George, *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World,* Boston, Little, Brown, 1967.

———, "Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems", *American Anthropologist,* 78: 773-782, 1976.

———— y Barbara G. Anderson, *Medical Anthropology,* Nueva York, John Wiley & Sons, Inc., 1978.

González Villanueva, Pedro, *El sacrificio mixe*: *rumbos para una antropología religiosa indígena,* México, Ediciones Don Bosco, 1989.

Katz, Esther "Del frío al exceso de calor: dieta alimenticia y salud en la Mixteca", en Paola Sesia (ed.), *Medicina tradicional, herbolaria y salud comunitaria en Oaxaca*, Oaxaca, Gobierno del Estado de Oaxaca, 1993.

Kearney, Michael, "An Exception to the «Image of Limited Good»", *American Anthropologist,* 71: 888-890, 1969.

————, *The Winds of Ixtepeji: World View and Society in a Zapotec Town,* Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1972.

————, "Integration of the Mixteca and the Western U.S.-Mexico Region via Migratory Wage Labor", en Ina Rosenthal-Urrey (ed.), *Regional Impacts of U.S-Mexican Relations,* La Jolla, California, Center for U.S.-Mexican Studies, Universidad de California, San Diego, Monograph Series núm. 16, 1986.

———— y Carole Nagengast, "Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California", Working Group on Farm Labor and Rural Poverty, Working Paper núm. 3, California, Institute for Rural Studies, 1989.

López Austin, Alfredo, *The Human Body and Ideology: Concepts of the Ancient Nahuas,* vol. 1, Salt Lake City, University of Utah Press, 1988.

Mak, Cornelia, "Mixtec Medical Beliefs and Practices", *América Indígena,* 19: 125-150, 1959.

Mines, Richard y Michael Kearney, "The Health of Tulare County Farmworkers: A Report of the 1981 Survey and Ethnographic Research for the Tulare County Department of Health", Visalia, California, 1982.

Romney, Kimball y Romaine Romney, *The Mixtecans of Juxtlahuaca, Mexico,* Nueva York, John Wiley & Sons, Inc., 1966.

Rosenberg, Howard, Anne Stierman, Susan M. Gabbard y Richard Mines, "Who Works on California Farms? Demographic and Employment Findings from the National Agricultural Workers Survey", Oakland, California, Agricultural and Natural Resources Publication 21583, Agricultural Personnel Management Program, University of California, 1998.

Rubel, Arthur, "Concepts of Disease in Mexican-American Culture", *American Anthropologist,* 62: 795-814, 1960.

———— y Carl W. O'Neill, "Difficulties of Presenting Complaints to Physicians: *Susto* Illness as an Example", en *Modern Medicine and Medical Anthropology in the United States-Mexico Border Population,* Washington, D.C., Pan American Health Organization, núm. 359, 1978.

RUNSTEN, David y Michael Kearney, *A Survey of Oaxacan Village Networks in California Agriculture,* Davis, California Institute for Rural Studies, 1994.

——— y Carol Zabin, *Oaxacan Migrants in California Agriculture: A New Cycle of Poverty,* Davis, California Institute for Rural Studies, 1989.

SHERMAN, Jennifer, Don Villarejo, Anna García, Stephen McCurdy, Ketty Mobed, David Runsten, Cathy Saiki, Steven Samuels y Marc B. Schenker, *Finding Invisible Farmworkers: The Parlier Survey*, Davis, California, California Institute for Rural Studies, 1997.

VILLAREJO, Don, "Health Care among California's Hired Farmworkers", Sacramento, California, California Program on Access to Care, California Policy Research Center, 1999.

———, David Lighthall, Daniel Williams, Anne Souter, Richard Mines, Bonnie Bade, Steven Samuels y Stephen McCurdy, "Suffering in Silence: A Report on the Health of California's Agricultural Workers", Davis, California, California Institute for Rural Studies, 2000.

WRIGHT, Angus, *The Death of Ramon Gonzalez: The Modern Agricultural Dilemma,* Austin, University of Texas Press, 1990.

YOUNG, James C., *Medical Choice in a Mexican Village,* New Brunswick, Rutgers University Press, 1981.

ZABIN, Carol, Michael Kearney, Anna García, David Runsten y Carole Nagengast, *A New Cycle of Poverty: Mixtec Migrants in California Agriculture,* Davis, California Institute for Rural Studies, 1993.

El trabajo de los mixtecos y los zapotecos en California: experiencia rural y urbana

Felipe H. López y David Runsten*

Introducción

DURANTE los años noventa, Runsten y Zabin (1994) realizaron un estudio comparativo entre la migración mixteca y la migración más establecida proveniente de las regiones expulsoras del occidente de México. A diferencia de estos últimos migrantes que se desplazaban a los Estados Unidos, como el estudio mostró, los mixtecos habían formado múltiples comunidades "hijas" en otros estados de la República Mexicana, migraban a los Estados Unidos con más frecuencia a través de un proceso de etapas migratorias hacia el noroeste de México, dependían de los contratistas para asegurar sus trabajos y mostraban una propensión a viajar con sus familias. Los mixtecos laboraban en la mayoría de los peores trabajos en la agricultura, los cuales eran de corta duración, y su acceso a los mismos era generalmente controlado por los mestizos. Esto condujo a especular sobre si el carácter indígena –es decir, la historia del racismo de México– de los mixtecos estaba ligado a la naturaleza específica de su experiencia migratoria.

En este documento comparamos las experiencias migratorias de dos grupos indígenas de Oaxaca: los mixtecos, quienes se dedican principalmente al trabajo en el campo, y los zapotecos del distrito de Tlacolula, Oaxaca, que generalmente trabajan en restaurantes y otros servicios en el área urbana de Los Ángeles. A pesar de que la migración hacia los Estados Unidos de ambos grupos ocurrió en un periodo similar, los resultados y los impactos de este proceso han sido muy diferentes.

Un trabajo previo de este tipo (Goldring, 1990) examinó las experiencias migratorias de Las Ánimas, Zacatecas, y Gómez Farías, Michoacán, dos pueblos que han estado enviando migrantes a California desde hace mucho tiempo y que han sido estudiados a fondo (*e.g.*, Mines, 1991; López Castro, 1986). A pesar de que ambos pueblos tenían diferentes patrones de tenencia de la tierra y diferentes oportunidades cercanas de trabajo, Goldring concluyó que el tipo de

*Queremos agradecer a Georgina Báez-Sommer por sus sugerencias editoriales.

trabajo que obtuvieron los migrantes en el mercado laboral de California, entre aquellos que iban hacia los Estados Unidos, era el factor más determinante tanto en los patrones migratorios como en el establecimiento en dicho país y en el uso que hacían los migrantes de sus pueblos.

Esta idea fundamental –que el tipo de empleo que los migrantes mexicanos encuentran dentro de la red de trabajo en la economía de los Estados Unidos ha tenido diferentes consecuencias en los pueblos de origen– ha sido poco explorada en la investigación sobre migración. Se le ha dado más importancia a los efectos de la inserción laboral de dichos grupos de migrantes en el país de destino, lo cual es también en buena medida el enfoque de este trabajo. De hecho, la investigación sobre los pequeños negocios de los migrantes ha evolucionado hacia un enfoque sobre cómo estas experiencias de trabajo condicionan las posibilidades de desarrollo empresarial (Waldinger, 1986). Si bien existen diversas historias sobre cómo las redes sociales de los migrantes comenzaron en industrias y lugares específicos, su ocurrencia parece un evento aleatorio, tal como ocurre con los orígenes de muchas industrias que se localizan en diversos pueblos o regiones (Krugman, 1991, 1995). Que un migrante de Las Ánimas encuentre trabajo en el sur de San Francisco o, como lo veremos en este trabajo, que alguien de Tlacolula lo encuentre en un restaurante en el área oeste de Los Ángeles, parecería ser un evento azaroso, y no algo que pudiese estar determinado por una historia previa y un contexto cultural específicos. Pero al igual que los efectos acumulativos que ocurren conforme se desarrolla una industria en una región, así también la participación del migrante de un pueblo en particular en ciertos tipos de trabajo ha tenido impactos distintos en los patrones y en las consecuencias de la migración.

La migración de Oaxaca

El patrón actual de la migración de México hacia los Estados Unidos está cambiando. Cada vez son más los migrantes mexicanos que no pertenecen al grupo tradicional, como es el caso de la población indígena del estado de Oaxaca, que está construyendo sus propias rutas hacia el norte, particularmente hacia California. Comparados con la población mestiza, los migrantes indígenas llegan a los Estados Unidos con mayores desventajas: algunos hablan solamente su lengua nativa o no hablan bien el español; muchas veces se encuentran en condiciones económicas más difíciles, y son sujetos al racismo tanto de los mexicanos como de los norteamericanos (Zabin *et al*., 1993).

El estado de Oaxaca está dividido en ocho regiones, en las que habitan por lo menos 16 grupos étnicos, cada uno con sus propias características lingüísticas y culturales. Los zapotecos y los mixtecos son los grupos prominentes en este es-

tado.[1] A pesar de que otros grupos étnicos también están migrando hacia los Estados Unidos,[2] los zapotecos y los mixtecos son los más numerosos en California. A través de nuestro trabajo de investigación buscamos entender los diferentes patrones de migración y asentamiento de estos dos grupos, especialmente a partir de su participación en los diferentes mercados laborales.

Los zapotecos suelen migrar hacia las áreas urbanas y trabajan en el sector de los servicios. Dependen en buena medida de las redes sociales y familiares para migrar y para tener acceso al trabajo. Por ello, se les puede ubicar dentro del patrón "tradicional" de la migración mexicana, en el que un número de familiares migra progresivamente hacia los Estados Unidos. La migración zapoteca no ha creado muchas comunidades satélites dentro de la República Mexicana, con la excepción de la ciudad de México y Veracruz. Los mixtecos, por otro lado, usualmente migran hacia las áreas rurales y trabajan en el sector agrícola. La historia de la migración mixteca está vinculada a los "enganchadores", o contratistas laborales agrícolas. Los mixtecos migran en grupos frecuentemente compuestos de familiares y en redes sociales de pueblos específicos que por lo general llegan a los Estados Unidos a través de la migración en etapas para trabajar en el noroeste de México.

La la migración de los mixtecos a lo largo de México ha dejado sus huellas, ya que encontramos un gran número de ellos en varios estados mexicanos, particularmente en el noroeste de México y en los alrededores de la ciudad de México (Valdez, 1995). Ahora también encontramos comunidades mixtecas en la frontera México-Estados Unidos, especialmente en Tijuana, en donde algunos se emplean en trabajos temporales para ganar suficiente dinero y posteriormente "brincar" la frontera. ¿Cómo podemos comenzar a explicarnos las diferentes experiencias de estos dos grupos? En esta exploración inicial, rastreamos las trayectorias recientes de ambos grupos y evaluamos en particular la participación de cada uno en la economía de California y las consecuencias acumulativas que han surgido como resultado de ello.

Comunidades investigadas

Para los propósitos de este trabajo, decidimos enfocarnos en los zapotecos del distrito de Tlacolula y en los mixtecos del distrito de Juxtlahuaca[3] (véase mapa 1).

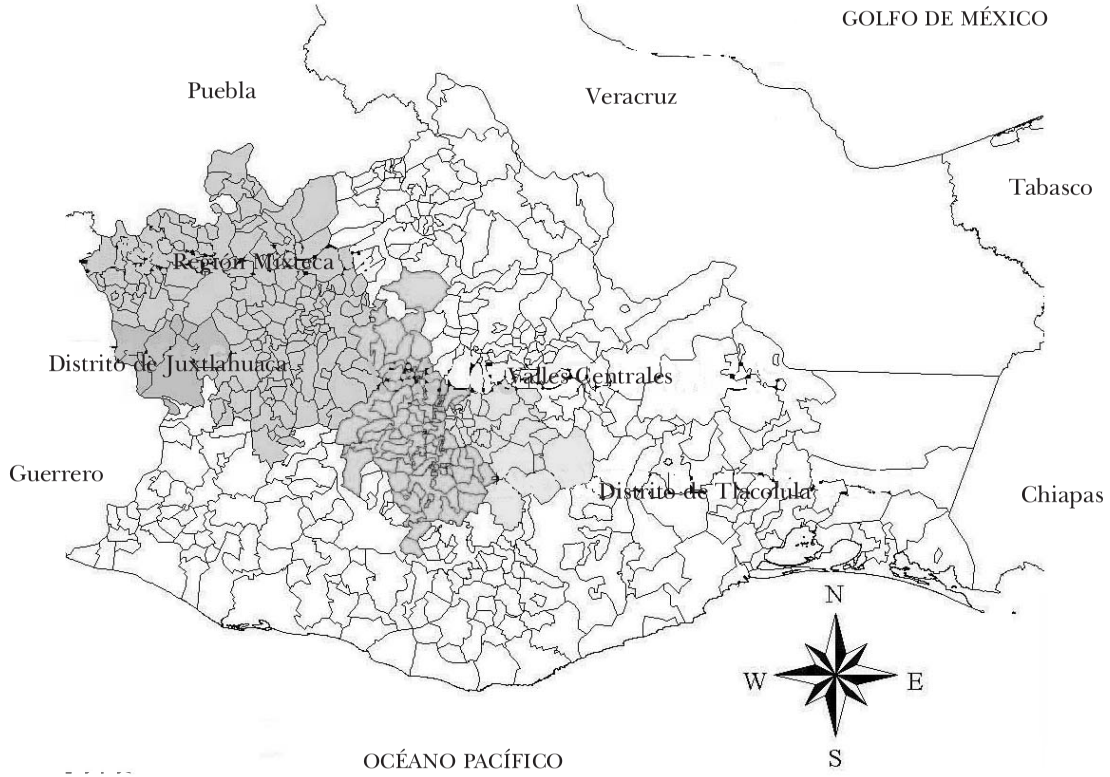
[1] En 1995, había 355,000 hablantes del zapoteco (el 34 por ciento de la población total de Oaxaca) y 229,000 hablantes del mixteco (22 por ciento de la población total) mayores de cuatro años de edad (INEGI, 1997: 23).

[2] Otros grupos, tales como los chinantecos, los chatinos, los mixes, los triquis y los zoques, también han comenzado a migrar a diferentes partes de los Estados Unidos.

[3] Además de utilizar las investigaciones existentes, entrevistamos a un número de personas de cada distrito. Para el caso de Tlacolula, entrevistamos a migrantes de Díaz Ordaz, San Pablo Güilá, Abasolo, Tlacochahuaya, Tlacolula, Matatlán, Santa Ana del Valle, Teotitlán del Valle, San Bartolomé Quialana, San Lucas Quiaviní y San Marcos Tlapazola. Por el distrito de Juxtlahuaca, entrevistamos a migrantes de San Juan Mixtepec, San Miguel Cuevas, Tlacotepec, San Martín Peras y Santa María Teposlantongo.

MAPA 1

ESTADO DE OAXACA



El distrito de Tlacolula se encuentra en los valles centrales de Oaxaca.[4] Este distrito cuenta con 25 municipios, es uno de los más grandes, pues cubre cerca de la tercera parte de los valles centrales (Acevedo y Restrepo, 1991: 15), y es la fuente principal de la migración zapoteca hacia el área oeste de Los Ángeles (véase mapa 2).

Juxtlahuaca es uno de los siete distritos que se encuentra en la región Mixteca,[5] la cual está compuesta de 155 municipios. Este distrito cuenta con siete municipios, y ha sido uno de los más afectados por la migración (Íñigo, 1980: 176) (véase mapa 3). En el censo de 1991 de los mixtecos en California, el 78 por ciento de la población detectada era originaria de los distritos de Silacayoapan y Huajuapan, pero principalmente de Juxtlahuaca (Runsten y Kearney, 1994).

La historia de la migración mixteca

De la Peña (1950) sostiene que la emigración de la región Mixteca es atribuible a varios factores, como la erosión de la tierra y la ruina de la ganadería (debido a la Revolución mexicana). Los mixtecos que inicialmente migraron provenían de los pueblos en donde usualmente se hablaba español y mixteco. Aquellos que eran monolingües por lo general no migraban. Desde las primeras décadas del siglo XX se comienza a observar lo que De la Peña llama una migración "golondrina", o migración temporal de ciclos agrícolas, un patrón que para muchos mixtecos continúa en la actualidad. Durante ese periodo miles de mixtecos emigraban, dejando los pueblos prácticamente vacíos.

Las etapas iniciales de la migración mixteca identificadas por Butterworth (1975) son de dos tipos: una migración más permanente hacia las áreas urbanas y la migración circular hacia las regiones rurales. De manera muy general, la migración mixteca ha pasado por tres fases: 1. a principios del siglo XX, la gente migró principalmente a nivel regional y a la ciudad de México, Puebla y Veracruz; 2. a mediados del mismo siglo, la migración se dirigió hacia las ciudades de México y de Oaxaca, e inició la migración hacia el noroeste de México, especialmente hacia Sinaloa (Ojeda Ramírez, 2000; Garduño, 1989). También entre 1942 y 1964, algunos hombres participaron en el Programa Bracero; 3, durante los años setenta se incrementa rápidamente el flujo masivo de la migración hacia el noroeste de México (Sonora, Sinaloa, Baja California y Baja California Sur) y hacia los Estados Unidos.

[4] Los otros distritos son Centro, Ejutla, Ocotlán, Etla, Zaachila y Zimatlán.
[5] Los otros son Coixtlahuaca, Nochixtlán, Silacayoapan, Teposcolula, Tlaxiaco y Huajuapan.

Mapa 2

MUNICIPIOS DE TLACOLULA

La migración mixteca se basa en las redes de contratistas agrícolas, lo que explica en parte la concentración de los mixtecos en las áreas rurales tanto en México como en los Estados Unidos. Curiosamente, muy pocas veces se toma en consideración este tipo de redes de migración en la literatura "convencional" sobre la migración mexicana, excepto en la discusión del Programa Bracero, el cual puede ser entendido como una especie de enganchador a gran escala. Dicho programa es visto generalmente como un aspecto crucial en el establecimiento de patrones migratorios hacia los Estados Unidos. La historia de la migración mixteca muestra que los contratistas laborales no sólo precipitaron la migración, sino que también definieron su dirección.

Los enganchadores fueron actores importantes en las etapas iniciales de la migración mixteca y continúan siéndolo en la etapa contemporánea. A mediados del siglo XX, los mixtecos ya salían a trabajar a lugares como el Valle Nacional (Oaxaca), Puebla, la ciudad de México, Veracruz y hacia áreas urbanas dentro de la región Mixteca. Los enganchadores ya estaban reclutando a mixtecos para trabajar en la industria cañera. Tal como lo podemos observar hoy en día, estos enganchadores les prometían buenos trabajos, buenos salarios y buenas condiciones de vivienda para poderlos reclutar. Operaban mediante acuerdos verbales y les daban a los trabajadores un adelanto para que pudiesen dejarle algo de dinero a sus familias mientras ellos viajaban, así como para pagar su propia transportación e ir a trabajar a Veracruz o al Valle Nacional (De la Peña, 1950: 154).

En la segunda mitad del siglo XX, la migración mixteca rumbo hacia el noroeste de México se vinculó estrechamente a los enganchadores. Según Esteban Ojeda Ramírez, a principios de 1940 los dueños de los ranchos de Baja California Sur enviaron contratistas a Sinaloa y a Oaxaca para reclutar trabajadores. Aquellos que llegaron a los pueblos mixtecos ofrecieron buenos empleos, seguros de salud y de vida y el viaje de regreso a casa. En muchos de estos casos, la transportación era sólo de ida, ya que pocas veces estos trabajadores retornaban a sus pueblos, y muchas de las promesas nunca fueron cumplidas (Ojeda Ramírez, 2000: 345-346). Con el paso del tiempo, estos enganchadores extendieron su búsqueda hacia las áreas más remotas de la Mixteca, al pasar de lugares en los que se hablaba mayoritariamente el español hacia aquellas zonas en las que se hablaba poco.

Para los años setenta, la migración que se había iniciado en los años cuarenta hacia el noroeste de México no sólo se había convertido en un fenómeno masivo, sino que también se había extendido al interior de los Estados Unidos (Velasco, 1995). Para la década de los noventa, más de 8,000 mixtecos vivían en Baja California (Velasco, 1995: 115). Sin embargo, el número de mixtecos en esta región oscilaba de acuerdo con la temporada de cosecha, por lo que en

temporadas altas la población mixteca se estimaba en más de 20,000 habitantes (Zabin *et al*., 1993; Rubio y Millán, 2000; Runsten *et al*., 1993; Zabin y Hughes, 1995). El reclutamiento de los trabajadores del campo en la Mixteca se adentraba cada vez más en las áreas remotas, incluyendo así a nuevos grupos como los triquis. En la encuesta que realizaron Runsten y Zabin en San Quintín entre 1990 y 1992, se detectó a migrantes originarios de 55 pueblos de Oaxaca, de los cuales 25 no fueron encontrados en California esa vez, incluyendo áreas remotas como Miahuatlán (Runsten y Kearney, 1994). Y muchos de los mixtecos fueron reclutados en el noroeste de México por los agentes de contratistas que operaban en los Estados Unidos. Un productor en San Quintín que fue entrevistado a principios de 1990 señalaba que camiones repletos de mixtecos fueron traídos desde Oaxaca y que aproximadamente la mitad de ellos fueron llevados directamente a los Estados Unidos.

El reclutamiento constante de los mixtecos hacia Baja California ha generado un asentamiento importante en esa zona. Víctor Clark Alfaro señala que comenzaron a llegar a la ciudad de Tijuana a finales de los años cincuenta y se establecieron en la colonia Obrera, una de las áreas marginadas de la ciudad (Clark, 1991: 12). Muchos de aquellos que se establecieron en Tijuana ahora se han convertido en migrantes realmente transnacionales. En una encuesta que Emily Young llevó a cabo entre los mixtecos en 1990, encontró que el 70 por ciento de las personas encuestadas vivían en Tijuana y trabajaban en San Diego. Estas personas obtuvieron su residencia en Estados Unidos a través de la amnistía de 1986 pero se establecieron en Tijuana, y en la actualidad viajan para trabajar en el sector agrícola del sur de California (Young, 1990).

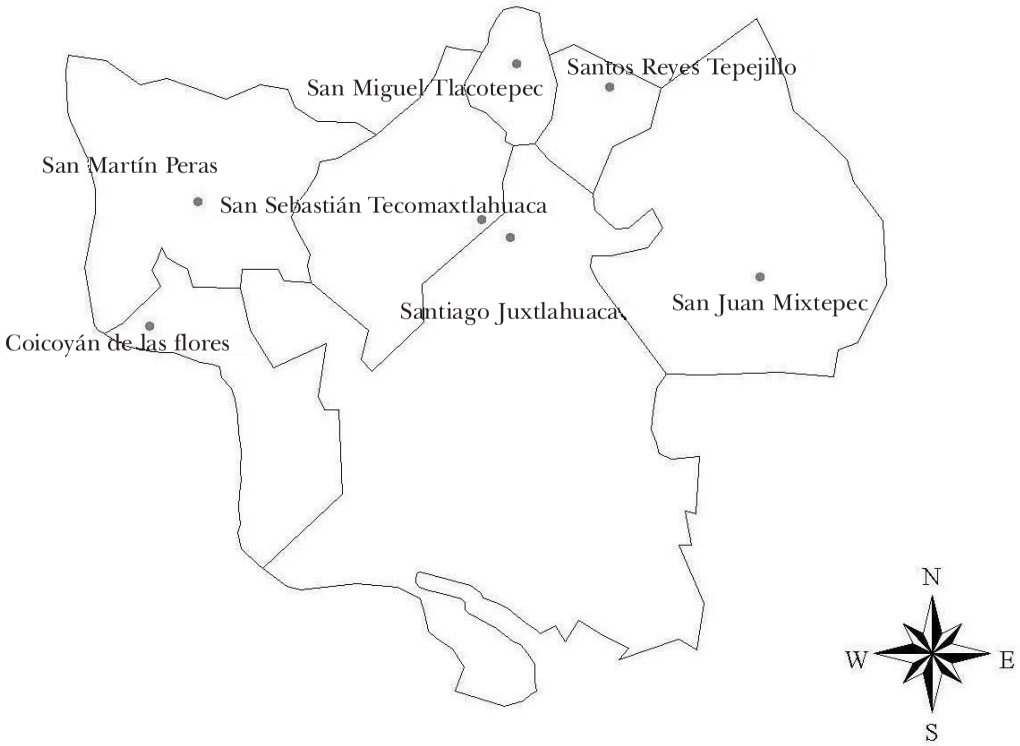
En California, las estimaciones varían. El único esfuerzo que se ha hecho para obtener un número más exacto de personas se llevó a cabo durante un periodo de trabajo intensivo, que permitió estimar que la población de los mixtecos en 1991 pudo haber llegado a los 50,000 individuos (Runsten y Kearney, 1994: vii). Sin embargo, los mixtecos no solamente se encuentran en California, sino en muchos otros lugares de Estados Unidos. En un viaje que realizamos a Oaxaca en 2002, observamos en San Juan Mixtepec las diversas placas de vehículos que procedían de los Estados Unidos. Mientras manejábamos por la calle principal, contamos 37 diferentes placas de los distintos estados de la Unión Americana de donde provenían.

Distrito de Juxtlahuaca

Podemos apreciar el desarrollo de esta historia en los pueblos de Juxtlahuaca. Algunos de sus habitantes, como los de las agencias de San Lucas y de Tejocote, en el municipio de San Juan Mixtepec, dentro del distrito de Juxtlahuaca,

MAPA 3

MUNICIPIOS DE JUXTLAHUACA



iniciaron su proceso de migración durante los años veinte. Esos migrantes pioneros iban a trabajar por lo general a Veracruz en los campos de caña de azúcar, muchas veces teniendo que caminar hasta siete días para llegar a su destino (Edinger, 1996: 132). De igual manera, la gente de San Martín Peras empezó a salir de su comunidad para buscar mejores oportunidades dentro de la región. En los años treinta comenzaron a emigrar fuera de Oaxaca, rumbo a lugares como Veracruz al corte de caña. Como señalaba una persona de San Martín Peras, "de Huajuapan venía el patrón para llevarnos a trabajar. En 1945 fue la primera vez que salí a trabajar a Acatlán Pérez, Veracruz… Yo andaba trabajando por allá, cortando caña; iba y venía, así duré ocho años. Trabajábamos en Veracruz en enero y febrero, y regresábamos al pueblo en marzo";[6] El entrevistado agrega que uno de los factores que han causado que las personas de San Martín Peras migren hacia el noroeste de México y no hacia Veracruz fue la llegada de los contratistas del noroeste. Esta migración comenzó a principios de los años setenta, especialmente entre aquellos que hablaban poco español.

Algunas personas del distrito de Juxtlahuaca han seguido el mismo patrón. Por ejemplo, uno de nuestros entrevistados de Asunción Naranjo, en dicho distrito, comenta que desde que tiene memoria la gente de su pueblo ha migrado. Entre aquellos que participaron en el Programa Bracero, hay algunos que continuaron yendo a California después de que se terminó el programa para trabajar con sus mismos patrones. Para 1969, las personas ya habían empezado a ir a trabajar a Sinaloa. Al principio, aquellos que querían ir a estos estados tenían que pagar sus propios gastos de viaje, pero en 1980 los contratistas empezaron a mandar camiones a Asunción para transportar a los trabajadores a Culiacán, Sinaloa. Hoy en día, se puede encontrar a oriundos de Asunción en distintas áreas del noroeste de México, en lugares como Camalú, San Quintín, Colonia Guerrero, Lázaro Cárdenas y el Rosario. El flujo de la migración de Asunción hacia los Estados Unidos para trabajar en la agricultura en lugares como Del Mar, Vista y Oxnard comienza en 1977. De hecho, en la actualidad existen alrededor de 60 familias en Oxnard. Hay personas de Asunción que también migran a Oregon, especialmente a Gresham.

La migración de Tlacotepec sigue el patrón general migratorio de la región Mixteca. Por ejemplo, a pesar de que el señor Algimiro Morales[7] creció en Tlacotepec, nació, sin embargo, en Veracruz,[8] por la constante migración de sus

[6] Citado en Juan José Atilano Flores (2000: 22).

[7] Entrevistado en Carlsbad, California (noviembre de 2002)

[8] Éste ha sido uno de los principales problemas al tratar de contabilizar a los miembros de grupos migratorios como los mixtecos. Muchos han nacido en diferentes estados. Algimiro se considera un mixteco de un pueblo de Oaxaca. Sin embargo, estadísticamente debería ser considerado como un inmigrante de Veracruz.

habitantes para trabajar en el corte de caña. La historia del señor Morales refleja la historia de otros mixtecos. Comentó que desde que tiene memoria, siempre ha estado viajando a varios lugares: a Veracruz, a la ciudad de México, a Culiacán y a Baja California. Sin embargo, comenta que su única "casa" había sido Tlacotepec hasta que migró a los Estados Unidos. Como migrante en Sinaloa, pudo observar los malos tratos que recibían los oaxaqueños, lo cual lo llevó a convertirse en un activista social, y como consecuencia, enfrentó muchos problemas, amenazas e incluso fue encarcelado por dos años. Ante la falta de garantías para su seguridad en Sinaloa, vio a la ciudad de México como una opción de estabilidad y para poderle ofrecer una mejor vida a su familia, pero con la crisis de los años ochenta perdió su trabajo y decidió irse a los Estados Unidos. Pensó que podía ganar suficiente dinero para poder traer a su familia y construir una casa en su pueblo, lo que logró en 1986.

Es interesante observar que a pesar de que estas comunidades han tenido un patrón similar, hay algunas que se están concentrando en áreas urbanas. Por ejemplo, los habitantes de Tlacotepec, quienes han migrado a Vista (cerca de San Diego), se han ubicado en su mayoría en la construcción, en el sector de los servicios y en las fábricas. Según el señor Algimiro Morales, a pesar de que algunas personas de su pueblo viven en otros lugares –como en Madera, Oregon, y Washington–, la principal concentración se encuentra en Vista, en donde residen 200 familias, en comparación con las 80 que viven en el valle de San Joaquín. El señor Morales comenta que la migración reciente está integrada en su mayoría por muchachos jóvenes, quienes buscan trabajo en áreas urbanas, mientras que los migrantes de la generación previa frecuentemente trabajaban en la agricultura.

El patrón de la migración mixteca ha sido un proceso que los ha alejado cada vez más de su comunidad, al ser reclutados por los contratistas laborales. La migración regional los condujo hacia el noroeste de México, lo que produjo una migración por etapas a California. El traslado hacia los Estados Unidos se hizo posible en parte por la experiencia que algunos obtuvieron durante el Programa Bracero, pero también por el activo reclutamiento en el noroeste de la República Mexicana. A principios de los años noventa, Runsten y Zabin identificaron alrededor de 150 pueblos mixtecos que migraban hacia California. En un grupo tan amplio como éste, los patrones migratorios son distintos. Algunos han ido y venido regularmente desde sus pueblos. Algunas familias han sido dispersadas a lo largo de México, como en el Distrito Federal, Sinaloa o Baja California. Otras han creado muchos asentamientos en los Estados Unidos, dejando así sus pueblos vacíos en gran medida. También se nos comentó sobre algunas personas de ciertos pueblos que se establecieron en diversos sectores de las áreas urbanas. Los migrantes entrevistados de

algunos pueblos de Huajuapan y Juxtlahuaca reportaron que sabían de paisanos que se encontraban trabajando en restaurantes de Reno (Nevada), Santa Cruz (California) y Nueva York, vendiendo paletas y trabajando en las fábricas de Santa Ana, en la construcción en San Bernardino, en el mantenimiento de aviones en Los Ángeles; en la jardinería en Nueva York, en los establos del hipódromo de Oceanside y en otros lugares. Cada uno de estas experiencias puede llevar a un patrón distinto de empleo y a la formación de negocios distintos en el futuro. Sin embargo, un gran número de mixtecos continúan trabajando en la agricultura.

Su participación en el mercado laboral agrícola ha moldeado sus condiciones de vida y empleo. Un trabajador típico en la agricultura de Estados Unidos tiene trabajo por un periodo de seis meses al año y gana menos de 10,000 dólares en ese periodo. Las encuestas que se han realizado entre los mixtecos demostraron que, en comparación con un trabajador regular, los mixtecos trabajaban más, en trabajos de corto plazo que pagaban menos, tenían que migrar más, se veían obligados a hacer pagos adicionales para los intermediarios en el mercado laboral, y frecuentemente eran víctimas al no obtener el pago de sus salarios, junto con otras violaciones de las leyes laborales (Zabin *et al*., 1993). Esto les ha hecho más difícil acumular algún capital en los Estados Unidos. El trabajo en las granjas agrícolas frecuentemente los aísla de otros mercados laborales. El ascenso laboral es limitado, ya que hay muy pocos trabajos de supervisores, y éstos a su vez son resguardados celosamente por los grupos establecidos de migrantes mestizos. La formación empresarial en la agricultura de los Estados Unidos es difícil, ya que depende cada vez más del capital intensivo, con granjas de producción en gran escala.

La historia de la agricultura en California –o por extensión en Sinaloa, Baja California y la Florida– es también la del uso de trabajo temporal de los migrantes. De hecho, fue cada vez más evidente para un grupo tras otro de migrantes que en California no tendrían un futuro muy promisorio en el trabajo agrícola, por lo que se ayudaron entre sí para ocupar otros tipos de trabajos, o bien iniciaron sus propias granjas o negocios. Sin embargo, esto se ha tornado cada vez más difícil para los mixtecos por las condiciones estructurales que han prevalecido durante los últimos 30 años.

Las experiencias migratorias

Refiriéndose al grupo mixteco, Michael Kearney ha argumentado que la experiencia de la migración crea una cierta sensibilización, debido a que tienen que desplazarse de un lugar a otro en México y a la discriminación que sufren. Se dan cuenta de que hablan una lengua diferente y que desarrollan una identidad como

mixtecos que está ligada a sus tierras ancestrales en Oaxaca. Hay personas que nacen en la ruta migratoria y que nunca han puesto un pie en el pueblo natal de sus padres. Aun así, se identifican como oriundos de lugares como Tlacotepec.

¿Cuáles son las implicaciones de estos desplazamientos para los mixtecos, en la medida en que se tienen que desplazar de acuerdo con los ciclos agrícolas tanto en los Estados Unidos como en México?

En principio, nos sorprende cuántos de ellos continúan enfrentando serios obstáculos y dificultades. Esto es más obvio en las áreas rurales de ambos países, en donde los inmigrantes indígenas sufren diferentes tipos de abusos, como discriminación por los mestizos o abusos de las autoridades mexicanas, lo que ha conducido a la violación de sus derechos humanos. Muchos observadores también han detectado que sus condiciones de vida no son mucho mejores que las de sus lugares de origen (Clark Alfaro, 1991; Nagengast *et al*., 1992; Bacon, 2002; Quinones, 1998; Zabin *et al*., 1993).

Para muchos de los trabajadores mixtecos que trabajan en el campo, los abusos comienzan desde que salen de sus comunidades, de parte de los contratistas que van a reclutarlos a sus pueblos. Las promesas de buenos trabajos, un pago decente y condiciones adecuadas de vida a veces se convierten en una pesadilla (De la Peña, 1950; Rubio y Millán, 2000; Atilano Flores, 2000; Álvarez, 1995; Díaz-Romo y Salinas Álvarez, 1998). Por ejemplo, un reportero describe las condiciones de los trabajadores agrícolas en San Quintín de la siguiente forma: "Los campamentos no tienen electricidad. Los cuartos son de cuatro paredes con techo de lámina corrugada. No hay un lugar dónde cocinar y no hay camas, solamente el piso de suelo duro. Cuando llueve, la gente en Francisco Villa duerme en el lodo" (Quinones, 1998). Además, en México a muchas de las personas indígenas se les da un peor trato que a los mestizos que viven y trabajan en el mismo rancho (Clark Alfaro, 1991: 21-22).

Las condiciones miserables en las que viven los trabajadores indígenas agrícolas no sólo las encontramos en México, sino también en los Estados Unidos (Chávez, 1992; Zabin *et al*., 1993). En Málaga, California (cerca de Fresno), por ejemplo, más de 200 mixtecos del distrito de Juxtlahuaca (de los cuales muchos no hablan inglés ni español) vivían en 56 remolques y cabañas, rodeados de un basurero de aceite, un montón de pedazos de metal, un corral de desechos, una planta de estiércol y una fábrica de propano. Como resultado de vivir en un ambiente tan tóxico, hubo un alto grado de embarazos interrumpidos y de problemas respiratorios (Hanley, 2000). La situación empeoró de tal manera que las casas tuvieron que ser derrumbadas y reubicadas en otra área. El hecho de que tuviesen que refugiarse en camiones estacionados en Madera, en cocheras en Parlier, en los cañones de San Diego,

o que 50 personas tuviesen que estar en un cuarto de hotel en Santa María, refleja cómo los mixtecos están padeciendo las peores condiciones de vivienda (Zabin *et al*., 1993; Runsten y Kearney, 1994).

En California, la incorporación de los migrantes indígenas al mercado laboral agrícola los pone en competencia directa con los trabajadores mexicanos mestizos más establecidos. Además, por ser nuevos, estos migrantes indígenas han sido más susceptibles a los abusos –tienen que pagar por el transporte (*rides*) o por sus herramientas, o bien hacer otros pagos en efectivo, etcétera– por lo que con frecuencia los contratistas agrícolas y los rancheros prefieren contratarlos, afectando así "la condición para todos los trabajadores del campo, ya que mientras los patrones escogen al grupo más vulnerable de trabajadores a lo largo del tiempo, los trabajadores agrícolas establecidos compiten por el mismo trabajo" (Zabin *et al*., 1993).

La vulnerabilidad de los mixtecos se debe a varias razones, pero un factor importante es la lengua. Muchos de los migrantes indígenas provenientes de la Mixteca no sólo no hablan el inglés, sino que muchas veces no hablan bien el español. A pesar de que no tenemos una idea precisa sobre el número de los inmigrantes oaxaqueños de áreas rurales que son monolingües o que hablan poco español, las iniciativas de los líderes mixtecos en los Estados Unidos y México reflejan la importancia de este tema.

- En Tijuana, los líderes comunitarios han luchado para obtener una educación bilingüe (español-mixteco) en una escuela local para satisfacer las necesidades de la gran población de estudiantes mixtecos (Rubio y Millán, 2000: 98; Golden, 1996).
- En Madera, California, en donde hay una gran población de estudiantes mixtecos, un equipo de la Universidad de California en Los Ángeles ha empezado a ayudar a las personas del pueblo de San Mateo Tunuchi, del distrito de Juxtlahuaca, a desarrollar materiales escritos en mixteco con el fin de convertirlos en "materiales de instrucción que pueden ser usados por niños y otros miembros de la comunidad que quieran aprender a escribir y a leer en su lengua, y como materiales de información para los maestros y otras personas que interactúan con hablantes monolingües" (Munro, 2002).
- En Oxnard, California, dos grupos diferentes ofrecen clases de español para adultos mixtecos, quienes son en su mayoría de San Martín Peras, Juxtlahuaca.
- El caso de Santiago Ventura, un trabajador agrícola de San Miguel Cuevas que fue encarcelado por error, culpado de un asesinato en Oregon, y que requirió de un intérprete en la corte contratado por los inmigrantes

indígenas, fue el centro de una campaña que promovieron en buena medida los propios mixtecos.

En comparación, además de que son pocos los casos, estos temas no han sido de gran relevancia para los inmigrantes zapotecos. De esta manera, los mixtecos parecen estar más aislados culturalmente, sin acceso a las instituciones en los Estados Unidos, y trabajando para los contratistas agrícolas, marginados espacial y lingüísticamente. El factor central que ha determinado las difíciles condiciones que viven los mixtecos ha sido su trabajo continuo en los campos agrícolas. Los trabajos temporales, muchas veces de corto tiempo, conducen a una migración constante, inestabilidad, bajos ingresos y serios obstáculos para una movilidad social.

La historia de la migración zapoteca

La historia de las migraciones zapoteca y mixteca data de principios del siglo XX. Los habitantes de los pueblos pequeños en los valles de Oaxaca comenzaron a salir en busca de mejores oportunidades en la región y fuera del estado (Cook, 1982; Clark, 1991). Algunas personas de los pueblos en los valles salieron a trabajar hacia la ciudad de Oaxaca y en las haciendas que se encontraban dentro de los propios valles a principios de la primera década del siglo XX (Ornelas López, 1982: 150; Díaz Montes, 1982: 65). Otros empezaron a salir hacia la ciudad de México, a Veracruz y a Tapachula, Chiapas (Hulshof, 1991). La falta de investigación sobre los zapotecos migrantes de los valles centrales en la agricultura no nos permite comprender del todo la naturaleza de este fenómeno rural. Sin embargo, el punto de interés es explorar los posibles motivos por los que la migración zapoteca no continuó hacia Sinaloa y Sonora. Por ejemplo, Hulshof (1991: 3) menciona que varias personas de la comunidad de San Bartolomé Quialana participaron en la migración temporal hacia el noroeste de México, pero que "descontentos con las condiciones, se regresaron al poco tiempo después de haber llegado" (Hulshof, 1991: 39). Por ello, decidieron reorientar nuevamente su migración hacia los Estados Unidos.

No existe mucha evidencia de que los zapotecos se hayan asentado en números significativos en la parte norte de México. Sin embargo, encontramos que algunos zapotecos de los valles centrales viven en Tijuana, especialmente la gente de Teotitlán (Clark Alfaro, 1991). En general, los zapotecos del valle que migraron hacia otras partes de México escogieron lugares como las ciudades de México o Oaxaca. La mayor parte de aquellos que migraron lo hicieron por falta de oportunidades de trabajo, pero algunos salieron de sus pueblos por conflictos internos y violencia, como en el caso de San Juan Teitipac, en donde

muchos se vieron obligados a salir hacia las ciudades de Oaxaca y México (véase FAO, 1999).

Durante el periodo del Programa Bracero (1942-1964) participaron hombres de los valles de comunidades tales como Tlacolula, Teotitlán, Santa Ana del Valle, San Lucas Quiaviní, San Miguel del Valle y otras. A pesar de que algunos permanecieron en los Estados Unidos, al parecer no tuvieron un impacto inmediato en la migración internacional de los zapotecos. No fue sino hasta los años setenta que comenzaron a migrar hacia dicho país de manera constante.

La migración del distrito de Tlacolula

Se puede observar que Tlacolula de Matamoros, la cabecera distrital, jugó un papel importante al convertirse en el lazo para la migración hacia Estados Unidos de otras poblaciones menores del distrito. Tlacolula es una ciudad pequeña y muchas de las personas que viven ahí se consideran más mestizos que la gente que vive en los pueblos. Pocos hablan el zapoteco, y la comunidad tiene una larga historia migratoria, a la cual mucha gente se incorporó.

Algunos de los primeros inmigrantes del distrito fueron aquéllos de la propia comunidad de Tlacolula, quienes migraron a Los Ángeles en 1956. A pesar de que había otros inmigrantes de dicho lugar que vivían en otras partes de California, como en Santa María y Salinas, las primeras tres personas que llegaron a Los Ángeles fueron claves para facilitar la migración subsiguiente desde ese distrito oaxaqueño, según señala el señor Onofre Santiago,[9] quien llegó a Los Ángeles en 1968.

A finales de los años sesenta, los habitantes de las comunidades del valle de Tlacolula comenzaron a llegar a Los Ángeles. En 1968, una persona de nombre Lucas Diego de la población de San Lucas llegó como invitado de su compadre de Tlacolula para establecerse en Santa María, pero no estaba satisfecho porque consideró que no era un lugar del todo seguro para evadir a los oficiales de migración. Después de haber sido detenido un par de veces, decidió mudarse a la ciudad de Santa Mónica con sus amigos de Tlacolula, quienes ya se habían establecido ahí. Con la ayuda de uno de los coyotes de Tlacolula, después de haber sido apresado y quedarse sin dinero, llegó a Los Ángeles a finales de 1968. Su amigo Onofre le brindó alojamiento y ayuda para obtener un trabajo en un restaurante. Dos años más tarde invitó a su hermano menor, Melitón, quien a su vez trajo a otro hermano, y después a un cuñado, y así sucesivamente.

[9] Entrevistado en Santa Mónica, California (enero de 2003).

Otros pueblos circunvecinos también han tenido su conexión original en Tlacolula (Hulshof, 1991). Además, Tlacolula proveía de *coyotes* para muchos de los vallistas. Un factor importante fue que algunos *coyotes* de Tlacolula hablaban zapoteco, ya que muchos de los primeros que vinieron a Estados Unidos hablaban poco o nada de español. Hablar el zapoteco creó cierta confianza entre aquellos que querían emigrar y los *coyotes*. A su vez, las personas que se incorporaron a la red de Tlacolula fueron más tarde buscados por otras personas de pueblos circunvecinos que no tenían ninguna conexión con Tlacolula. Por ejemplo, algunos de los primeros inmigrantes de San Marcos Tlapazola y Tanivet viajaron a los Estados Unidos con personas de San Lucas.

La migración zapoteca inicial a California se dirigió a las áreas rurales de Santa María (con personas originarias de Tlacolula y Santa Ana del Valle) o Santa Ana (con personas provenientes de Teotitlán del Valle y San Bartolomé). Sin embargo, hoy en día la mayor parte está concentrada en las áreas urbanas, especialmente en Los Ángeles. El retorno que se inició hacia los Estados Unidos a finales de los años sesenta y principios de los setenta fue sin duda por el contacto directo y la experiencia obtenida durante el Programa Bracero. A diferencia de la trayectoria mixteca, los zapotecos rápidamente migraron hacia las áreas urbanas.

A mediados de los años setenta, había alrededor de 80 personas de San Lucas viviendo en Los Ángeles. Aquellos que llegaron inicialmente se habían familiarizado con el proceso de cómo obtener un apartamento, transitar por la ciudad y, lo más importante, obtener un trabajo, por lo que incluso pudieron aprovecharse de los recién llegados. Por ejemplo, algunos de los primeros migrantes inicialmente rentaban casi todos los cuartos a la gente de San Lucas y les cobraban la renta correspondiente. Conforme llegaban más personas de San Lucas a Los Ángeles, a finales de los años setenta, esta práctica fue desapareciendo. Sin embargo, prevaleció el acomodar a los familiares y amigos en un empleo. Por ello, era cada vez más difícil para aquellos que "controlaban" el acceso al trabajo en los restaurantes mantener el poder, porque aquellos que habían obtenido inicialmente un empleo empezaron a ayudar a sus familiares y amigos. Ahora se estima que más de 800 personas de la comunidad de San Lucas viven en Los Ángeles y que en su mayor parte trabajan en restaurantes.

En el caso de Teotitlán del Valle, según el señor Julio Ruiz,[10] cerca de 25 personas obtuvieron sus documentos legales de residencia y vivieron en Colorado después del Programa Bracero. Algunos de ellos se mudaron a California, estableciéndose en Santa Ana (véase también Stephen, 1991). Sin embargo, comenta que no tuvieron un gran impacto en la migración de este pueblo, pues fue hasta los años ochenta que las personas de Teotitlán comenzaron a llegar

[10] Entrevistado en Los Ángeles, California (febrero de 2003).

de manera sistemática. La mayor concentración de inmigrantes de esta comunidad se encuentra en Santa Ana y en Moorpark. Sin embargo, comenta que también hay personas de su comunidad en San Francisco, Stockton y Oakland. Todos aquellos que migraron inicialmente a Santa Ana trabajaron en la agricultura, pero hoy en día hay solamente 12 personas que trabajan en ese sector, mientras que la mayor parte de las 300 personas o más provenientes de dicha comunidad trabajan en el sector de los servicios.

Según el señor Amador Sánchez,[11] en el caso de Tlacochahuaya, después del Programa Bracero, algunas personas se quedaron en California, pero la migración actual se inició durante los años ochenta. A pesar que el mayor número de migrantes de esta población en los Estados Unidos está concentrado en Los Ángeles, han migrado también hacia Nueva York, Chicago, Florida y Michigan, al igual que hacia la ciudad de México. Como otras personas del valle de Tlacolula en Los Ángeles, en su mayoría están concentrados en el sector restaurantero. Según el señor Sánchez, más del 90 por ciento de las 400 personas de Tlacochahuaya trabaja en dicho sector.

La migración más reciente del distrito de Tlacolula proviene de San Pablo Güilá, Santo Domingo Albarradas y San Pedro Totolapa. Las personas de los dos primeros pueblos, al igual que las de los otros pueblos del distrito de Tlacolula, están concentradas en la industria del restaurante, pero hay algunos originarios de San Pedro Totolapa que trabajan como jornaleros. La gente de la comunidad de San Pablo Güilá comenzó a migrar a principios de los años noventa. Según un líder comunitario de este pueblo, hay alrededor de 200 personas viviendo en el oeste de Los Ángeles, aproximadamente 440 en Chicago y cerca de 50 en Atlanta. Aquellos que viven en Los Ángeles son en su mayoría jóvenes solteros. El señor Moisés López[12] indica que solamente sabe de una mujer de su pueblo que vive en Los Ángeles.

Trabajos en restaurantes

Los zapotecos del distrito de Tlacolula están concentrados en la industria restaurantera, un trabajo que históricamente ha tenido consecuencias positivas para los diversos grupos de inmigrantes. Un entrevistado de Tlacolula –quien es dueño de un restaurante y que llegó a Los Ángeles en 1980– comenta que desde que se acuerda todas las personas de su pueblo han trabajado en restaurantes. Antes de que él llegara a Estados Unidos, su padre también trabajaba en dicha industria, al igual que sus hermanos.

[11] Entrevistado en Los Ángeles, California (diciembre de 2002).
[12] Entrevistado en Los Ángeles, California (noviembre de 2002).

Se puede observar que a finales de los años sesenta algunas personas de Tlacolula y San Lucas ya estaban trabajando en el sector restaurantero, y tal vez aun desde antes (López y Munro, por aparecer). Así, el crecimiento de empleos de los zapotecos en este sector ocurrió gradualmente a través de largos periodos, incluyendo etapas de rápido crecimiento de esta industria. La participación en ésta de los zapotecos surge de la necesidad de cubrir diversos puestos de trabajo cuando ocurrió tal crecimiento.

Para algunos zapotecos del valle, la idea de emplearse en un restaurante era extraña, ya que nunca antes habían desempeñado un trabajo similar. Una de las personas que emigró inicialmente a Los Ángeles en 1970 recuerda: "Decían «en un restaurante», ¿pero ahí [en San Lucas] quién va a trabajar en restaurante? Así trabajé en un restaurante lavando platos. Porque cuando una persona no sabe nada [trabaja de] lavaplatos. Yo lo hacía rápido, y a la gente le gustaba lo que hacía."

En comparación con los trabajos que se encuentran en las áreas rurales, los empleos que la mayoría de la gente de Tlacolula desempeña son estables, como en el caso de los restaurantes. Aquellos que ahí laboran usualmente comienzan a trabajar como lavaplatos o haciendo la limpieza. Algunos eventualmente lograrán ascender a otros trabajos mejor pagados, como preparadores, cocineros, gerente en la cocina, *sous chef* o a veces *chefs*. Para muchos, el sueldo mínimo (el cual en octubre de 2002 era de 6.75 dólares en California) que ganan como lavaplatos no es suficiente para pagar sus rentas, por lo que tienen que vivir con varios amigos y familiares. Para poder cubrir sus gastos y enviar dinero a sus familias en México, muchos optan por tener dos trabajos.

Muchos de los inmigrantes zapotecos encuentran trabajos a través de amigos, familiares y paisanos. Algunos de ellos se incorporan al medio del restaurante cuando aceptan cubrir el trabajo de aquellos que regresan a México para visitar a sus familias. En estos casos, los tiempos varían: puede ser por unas semanas o por meses, y a veces hasta por un año. Aquellos que deseen regresar a su trabajo tratarán de convencer a los dueños o a los gerentes de los restaurantes para que les permitan entrenar a su amigo o pariente para cubrir su puesto mientras él se encuentre fuera. De esta manera, la persona que los cubre obtendrá la experiencia que se requiere para encontrar empleo posteriormente o bien tener una referencia de trabajo. A veces, cuando el empleado original retorna a Los Ángeles, el dueño del restaurante acomoda a ambos trabajadores.

En algunos restaurantes no es inusual encontrar que todos los que trabajan en la cocina provienen de una misma comunidad. De esta manera, la lengua que predomina en la cocina puede ser el zapoteco. En estos casos, los inmigrantes de la comunidad no necesitan hablar inglés, o ni siquiera español para

poder obtener un trabajo. Sin embargo, el hablar zapoteco ha llegado a ser fuente de tensión entre indígenas y no indígenas.

Los inmigrantes oaxaqueños que laboran en el área de servicios trabajan en su mayoría como garroteros (ayudantes de meseros) o como *runners* los que llevan la comida. Para poder ser garrotero es importante contar con el conocimiento necesario del vocabulario que se usa en los restaurantes, aunque no es indispensable hablar inglés fluidamente. En ocasiones, algunos ayudantes de meseros hablan más inglés que español.

La mayoría de los zapotecos, con su inglés limitado, buscan trabajar como ayudantes de meseros, ya que el horario es más corto que el de un cocinero. Debido a que estos ayudantes reciben propina, potencialmente pueden ganar más dinero que un cocinero, aunque este último gane más por hora, además de tener menos responsabilidades. En un restaurante ubicado en el oeste de Los Ángeles, estimamos que un ayudante de cocinero gana un promedio de 60 dólares por noche más el salario mínimo, mientras que un mesero puede ganar el doble de esta cantidad. En un restaurante de alta cocina, un garrotero puede ganar hasta 100 dólares por noche además del salario mínimo. Sin embargo, ambos trabajos producen mucho estrés y requieren de mucho trabajo físico, a veces sin seguro de salud ni beneficios. No obstante, una ventaja que ofrecen los trabajos en restaurantes es el suministro de alimentación, con lo que se puede ahorrar algo de dinero.

Los inmigrantes indígenas oaxaqueños en las áreas urbanas del sur de California, en su mayoría zapotecos, no parecen confrontar los problemas que existen en las áreas rurales. Sin embargo, su experiencia con los mestizos es similar a la de aquellos que se encuentran en dichas áreas. Muchos zapotecos del valle han sufrido discriminación por parte de sus compatriotas mexicanos. Como resultado, llegan incluso a negar su identidad étnica. Por ejemplo, el señor Manuel Marcial, quien llegó a sufrir semejante discriminación, señala que muchas personas de su comunidad, incluyendo miembros de su propia familia, han negado ser indígenas, o incluso ser originarios de Oaxaca.

De trabajadores restauranteros a dueños de restaurantes

La literatura sobre este tema señala que el trabajo en los restaurantes es la forma de entrada típica para diversos grupos de inmigrantes, y es parte de la naturaleza de esta industria, el que, al tener pocas barreras iniciales, provea, incluso de oportunidades para que los trabajadores mismos inicien sus propios restaurantes una vez que han obtenido suficientes conocimientos (Waldinger, 1986; Ram *et al*., 2000; Herman, 1979). Como Herman ha comentado, un trabajador como el lavaplatos tiene más probabilidades de poner en marcha su

propio negocio que una persona que trabaja en una mina, un aserradero o una fábrica de acero (Herman, 1979: 88). Los inmigrantes con pocas destrezas, que se dedican a hacer trabajos manuales y que tienen opciones limitadas de movilidad social, frecuentemente se plantean la meta de establecer su propio negocio. Bailey (1985) argumentó en su estudio sobre los restaurantes en Nueva York que los inmigrantes están dispuestos a adquirir conocimientos a través de aquellos trabajos en donde los trabajadores nativos ganen poco, ya que los inmigrantes no tienen mejores opciones. Cualquier grupo étnico que cuente con su comida típica tiene ventajas en los restaurantes que la vendan. Y la naturaleza de la red migratoria provee la fuerza laboral necesaria para trabajar en estos restaurantes.

Debido a la experiencia que han obtenido los zapotecos del valle en la industria restaurantera, hemos podido observar un incremento en el número de restaurantes oaxaqueños en el área de Los Ángeles. En nuestra encuesta de los restaurantes oaxaqueños, encontramos que casi todos los propietarios son zapotecos del valle. Como podemos apreciar en el cuadro 1, identificamos 28 restaurantes oaxaqueños en esta área, de los cuales dos habían cerrado.

Según la información con que contamos, el primer restaurante que abrió un oaxaqueño fue el Nelly's. El propietario es el señor Gregorio Santiago,[13] originario de Tlacolula. El señor Santiago llegó a los Estados Unidos en 1982, trabajó en varios restaurantes y abrió el restaurante Nelly's en la ciudad de North Hollywood en 1989. En el Nelly's no se vende comida oaxaqueña. Posteriormente en 1994, abrió el Chulada Grill que pasó de ser una pizzería a ser un restaurante mexicano de estilo parcialmente oaxaqueño. En 1997 abrió el restaurante Tequila Grill en Costa Mesa. También era dueño de una compañía grande de limpieza y ha podido invertir dinero en otros negocios.

El primer restaurante con comida oaxaqueña del que tenemos conocimiento fue establecido en 1992 por un grupo de hermanos de San Marcos Tlapazola, una agencia de Tlacolula. Estos hermanos juntaron su dinero para invertir 30,000 dólares en un restaurante en la ciudad de Santa Mónica. Todos ellos habían trabajado en restaurantes de alta cocina en el oeste de Los Ángeles. Según comenta el señor Celerino Cruz[14] –uno de los hermanos–, se dio cuenta de que faltaba un restaurante con comida tradicional mexicana de alta calidad en Los Ángeles, y así fue como pensó en la cocina oaxaqueña. Llegó a dicha ciudad en 1978 y comenzó a trabajar en un restaurante de alta cocina en la ciudad de Venice, en donde comenzó lavando platos y posteriormente llegó a ser el gerente de la cocina.

[13] Entrevistado en Los Ángeles, California (enero de 2003).
[14] Entrevistado en Los Ángeles, California (enero de 2003).

CUADRO 1
RESTAURANTES EN LOS ÁNGELES DE PROPIETARIOS OAXAQUEÑOS[15]

Nombre del restaurante	*Año de establecimiento*	*Pueblo de origen del propietario*	*Distrito*	*Ubicación del restaurante*
Nelly's	1989	Tlacolula	Tlacolula	North Hollywood
Tlapazola Grill	1992	San Marcos Tlapazola	Tlacolula	Oeste de Los Ángeles
Guelaguetza I	1994	Matatlán	Tlacolula	Los Ángeles
El Texate	1994	Tlacolula	Tlacolula	Santa Mónica
Chulada Grill[16]	1994	Tlacolula	Tlacolula	Los Ángeles
Valle de Oaxaca	1996	Santa Ana del Valle	Tlacolula	Mar Vista
Siete Regiones	1996	Tlacochahuaya	Tlacolula	Pico Union
Tlacolula (cerrado)[17]	1996-1998	Tlacolula	Tlacolula	Los Ángeles
Juquila	1998	Matatlán	Tlacolula	Oeste de Los Ángeles
Guelaguetza II	1998	Matatlán	Tlacolula	Oeste de Los Ángeles
El Sazón Oaxaqueño	1998	Matatlán	Tlacolula	Mar Vista
Tacomiendo	1998	San Lucas	Tlacolula	Oeste de Los Ángeles
Tacos La Raza[18]	1999	Yavesia	Villa Alta	Los Ángeles
Zapoteca Restaurant[19]	1999	Santa Ana del Valle	Tlacolula	Oeste de Los Ángeles
El Danzante	2000	Yalálag	Villa Alta	Los Ángeles
Guelaguetza III	2000	Matatlán	Tlacolula	Koreatown
Cristy's Restaurant	2001	Ciudad de Oaxaca	Centro	Los Ángeles
El Cántaro[20]	2001	San Lucas	Tlacolula	Hollywood
El Torito Oaxaqueño	2001	Yalálag	Villa Alta	Los Ángeles
Mi Lindo Oaxaca	2002	Talea de Castro	Villa Alta	Pico Union
Yalálag Restaurant	2002	Yalálag	Villa Alta	Pico Union
Clayuda, Café Oaxaqueño	2002	Yatee	Villa Alta	Sur-Centro
La Chocita	2002	Teotitlán del Valle	Tlacolula	Los Ángeles
Expresión Oaxaqueña	2002	San Francisco Yatee	Villa Alta	Los Ángeles
La Casita de Oaxaca	2003	Talea de Castro	Villa Alta	Los Ángeles
Lindo Oaxaca[21]	2003	San Miguel Cajonos	Villa Alta	Los Ángeles
Oaxacalifornia	2003	Tlacolula	Tlacolula	Los Ángeles
Rincón Oaxaqueño	2003	San Marcos Tlapazola	Tlacolula	PicoUnion

Fuente: Entrevistas con los propietarios de restaurantes.

[15] Hay también otros restaurantes con propietarios que son de Oaxaca en la región de Los Ángeles. Por ejemplo, en Moorpark (La Calenda), San Bernardino (Pancho's y La Victoria), Westminster (Café Westminster), Costa Mesa (Yucatán), Santa Ana (Moctezuma) y Fullerton (El Fortín).

[16] Este restaurante inicialmente se abrió en 1994 en el bulevar La Ciénega, pero en 1998 se mudó al bulevar San Vicente.

[17] Otro restaurante oaxaqueño cerrado fue El Tule en Hollywood, pero no contamos con más información sobre este restaurante.

[18] Este restaurante fue recientemente vendido a una persona de Puebla.

[19] El propietario anterior era de San Miguel del Valle, Tlacolula.

[20] Recientemente fue vendido a otro oaxaqueño; ahora se llama, Antequera de Oaxaca.

[21] El dueño anterior era de Zoogocho, Villa Alta, y fue vendido en marzo de 2003.

Sin embargo, al principio la nueva comida oaxaqueña era vista como exótica o "muy auténtica", así que el restaurante tuvo que adaptar la comida al gusto de la clientela. Con la ayuda de un columnista sobre temas culinarios (que fue recomendado por un juez local) del periódico *Los Angeles Times*, quien les hizo un buen reportaje, el Tlapazola Grill se llenaba regularmente de clientes. Sin embargo, el restaurante de la avenida Lincoln se vio forzado a cerrar ante el incremento en la renta y la negativa del dueño del local de reparar el edificio. En 1998 cerraron el restaurante y comenzaron a trabajar para sus patrones anteriores mientras buscaban un nuevo espacio. En el año 2000 lo reabrieron, cerca del local anterior, en un pequeño centro comercial en el oeste de Los Ángeles. Actualmente emplean a 14 personas, cuatro de las cuales son del área de Tlacolula.

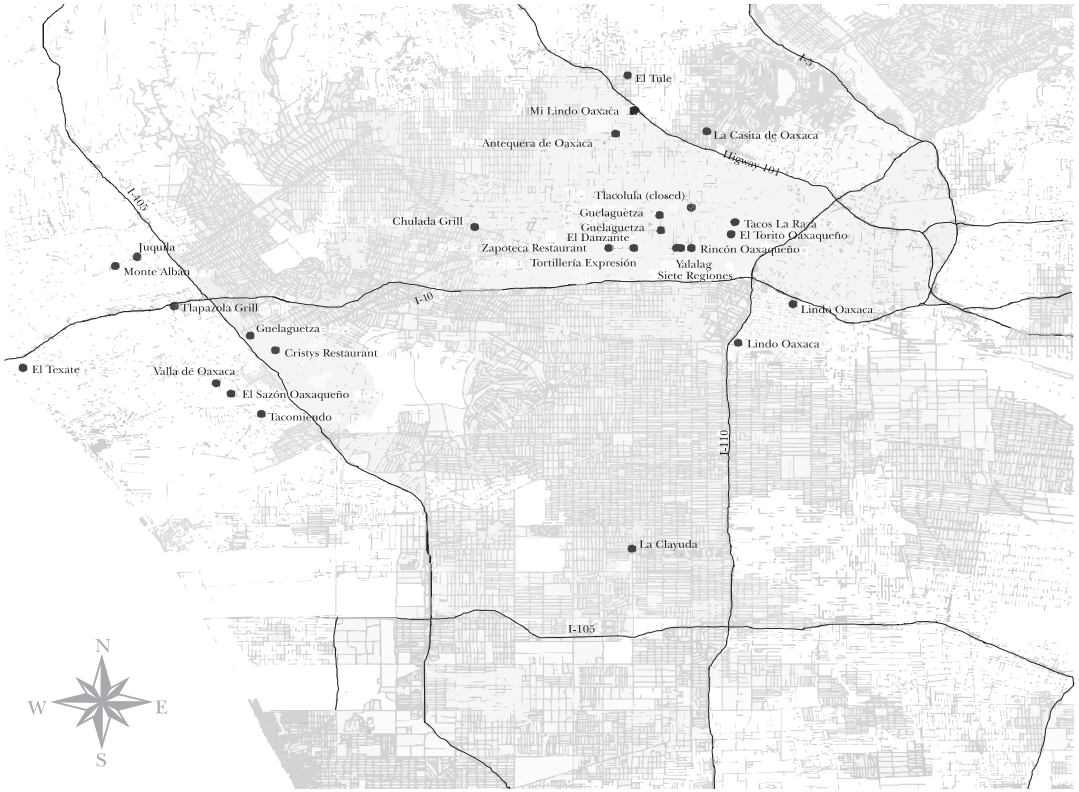
En 1994 se abrieron otros dos restaurantes de comida oaxaqueña. En ambos, los dueños son familias del distrito de Tlacolula. En el caso de El Texate, los propietarios son miembros de la familia Marcial, originarios de Tlacolula de Matamoros, y está ubicado a unas cuadras de la playa en la ciudad de Santa Mónica. A pesar de que este restaurante es administrado por cuatro hermanos y una hermana, la idea de abrirlo fue de la madre de ellos, que se quejaba ante la falta de un buen restaurante mexicano en dicha ciudad, y que comenzó a preparar y vender comida en su casa en 1990. Posteriormente, ella se convirtió en la cocinera del mismo y sus hijos (uno de ellos había trabajado como gerente de un restaurante de alta cocina en Santa Mónica) en el área de servicio. Ahora emplean a siete personas, todas de Oaxaca.

El otro restaurante que se abrió en 1994 fue La Guelaguetza, en Koreatown. Los dueños son un hermano y una hermana de Santiago Matatlán. Éste fue el primero de los tres restaurantes La Guelaguetza en Los Ángeles. Otra hermana es también propietaria de un restaurante oaxaqueño en la ciudad de Fresno.

De los 28 restaurantes de los que tenemos información, 18 de los propietarios son zapotecos del distrito de Tlacolula, nueve son zapotecos del distrito de Villa Alta y uno es de la ciudad de Oaxaca (véase cuadro 1). Hemos creado un mapa en donde se encuentran localizados los 28 restaurantes (véase mapa 4). Se puede observar que están agrupados básicamente en dos áreas: a lo largo de la autopista 405 en el oeste, y alrededor del centro en Pico-Union. Todos los propietarios de los restaurantes que se encuentran en el oeste son inmigrantes del área de Tlacolula, mientras que casi todos los dueños de los restaurantes de la zona centro pertenecen a inmigrantes del distrito de Villa Alta. Esto representa básicamente el patrón de migración de estos dos grupos.

MAPA 4

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA EN LOS ÁNGELES
DE RESTAURANTES DE PROPIETARIOS OAXAQUEÑOS



Los dos grupos zapotecos[22] que mayoritariamente encontramos en Los Ángeles son de la sierra norte y de los valles de Tlacolula. Estos grupos están concentrados en áreas específicas en Los Ángeles según su región de origen. Por ejemplo, los serranos se encuentran generalmente en Pico-Union, también en El Sereno y en el valle de San Gabriel. Por otro lado, los vallistas están concentrados en el oeste de Los Ángeles, en donde se encuentra su nicho laboral: los restaurantes de Santa Mónica, Venice y Culver City. Sin embargo, recientemente se han expandido hacia lugares como el valle de San Fernando, Costa Mesa, San Bernardino y otros.

Varios de los primeros restaurantes que se abrieron estaban orientados al mercado estadounidense, pero una buena parte de ellos atiende básicamente al inmigrante oaxaqueño, con una pequeña clientela de estadounidenses o a veces ninguna. Así, en general estos restaurantes ocupan un típico "nicho étnico" de pequeños negocios de inmigrantes, los cuales se están multiplicando rápidamente. Doce de los restaurantes fueron iniciados en los últimos 30 meses, y otros más están por abrirse. Sin embargo, los fracasos han empezado a ocurrir, ya que seis de los restaurantes han sido cerrados o vendidos. Sin embargo, es claro que el número de restaurantes refleja la existencia de una población considerable de zapotecos en Los Ángeles, en donde su cultura –y en especial su comida– es importante.

El crecimiento de este grupo en Los Ángeles se ha visto apoyado por la también creciente presencia de comerciantes de comida oaxaqueña, por ejemplo las carnicerías y panaderías que surten a los restaurantes y que facilitan alguna medida su labor. Antes de que estuviesen disponibles algunos de los productos de esos comerciantes (como el tasajo, el chorizo o la cecina), los tenían que traer desde Oaxaca, a veces como contrabando, con el temor de que fuesen confiscados en la frontera. Para ello, el dueño del restaurante o un familiar tenía que viajar a dicho estado para poder obtenerlos. Algunos propietarios buscaban la manera de acortar sus viajes, para lo cual hacían arreglos para que se los enviasen a Tijuana y ahí recogerlos. En la actualidad, las carnicerías preparan y proveen cortes especiales de carnes, por lo que ya no hay necesidad de viajar a Oaxaca o a Tijuana. Sin embargo, hay ciertos productos que todavía no se pueden obtener localmente, como el quesillo o los chapulines. Incluso, aquellos restaurantes que se enfocan en una comida aún más regional todavía tienen que viajar o pedir a algún paisano que lleve estos productos especiales. Tal es el caso, como lo señaló la propietaria, de un restaurante que se especializa en un platillo

[22] Los zapotecos están conformados por cuatro grandes grupos: de los valles, de la sierra norte, sierra sur y del Istmo. En Los Ángeles también encontramos grupos de zapotecos de Istmo de Tehuantepec, especialmente a personas de la comunidad de Tequixtitlán, y por lo menos una familia de zapotecos de la sierra sur, del área de Los Loxichas.

que requiere de una carne que sólo preparan en su pueblo. Por consiguiente, este platillo se ofrece a los paisanos residentes en Los Ángeles, sólo en ciertas ocasiones especiales.

Tomó 36 años desde que llegó el primer inmigrante de Tlacolula a Los Ángeles para que se abriera un restaurante oaxaqueño. De hecho, el flujo de migración en gran escala ocurrió hasta los años setenta, y tuvieron que pasar todavía otros 20 años para que un restaurante apareciera. ¿Por qué tuvo que transcurrir tanto tiempo? Esto se puede explicar por las siguientes razones. Primero, porque en general el inmigrante no tenía el dinero necesario y requería tiempo para acumular un capital Los dueños de los restaurantes que entrevistamos señalaron que les tomó trabajar de 10 a 20 años para llegar a ese punto. Los zapotecos no tienen una historia de asociación de crédito rotativo, así que para poder acumular el capital se requiere de la participación conjunta de los miembros de la familia. De hecho, en varios de los restaurantes los dueños formaban parte de la misma familia. Segundo, porque la mayoría de los restaurantes sirve a la misma comunidad de zapotecos inmigrantes, así que su existencia tenía que ser precedida por un flujo importante de los mismos. Este mercado de inmigrantes está siempre limitado por los bajos salarios de dicho grupo, pero con el paso del tiempo las personas lograr obtener mejores trabajos y tener suficiente dinero disponible para comer en restaurantes. Tercero, porque para que existan empresarios potenciales que puedan alquilar un local comercial y hacer otros trámites legales se requiere que cuenten con un estatus legal. Generalmente, la migración zapoteca ha sido indocumentada, pero en 1986 la amnistía permitió que legalizaran su estancia aquellos que habían llegado antes de 1990. Cuarto, porque la formación de negocios requiere de cierta permanencia, estabilidad y obligaciones con el país donde se establece. Piore (1979) enfatiza este punto, al señalar que los residentes legales establecidos con sus familias son más propensos a crear un negocio que los inmigrantes temporales, que envían grandes cantidades de sus ingresos a su país natal. Conforme la migración zapoteca se desarrolló en las áreas que estudiamos, las madres y las esposas de los hombres inmigrantes se fueron incorporando a este proceso. En algunos casos ha sido incluso el ímpetu de las mujeres lo que llevó al establecimiento de los restaurantes.

Explicaciones sobre las diferencias entre los mixtecos y los zapotecos

Se han subrayado diversos aspectos para explicar la diferencia migratoria entre los mixtecos y los zapotecos, incluyendo el porqué los mixtecos continúan

trabajando en la agricultura y los zapotecos de los valles centrales en la ciudad. A continuación consideramos y discutimos varios de estos argumentos.

El idioma

En la localidad de Tlacolula, en los valles centrales, cerca de la ciudad de Oaxaca, se habla con más frecuencia el español, lo que ha facilitado el acceso al mercado laboral distante sin la necesidad de los contratistas laborales.

En Juxtlahuaca, el 73 por ciento de la población total habla una lengua indígena, además del español, y el 28 por ciento de sus habitantes habla solamente la lengua indígena. En contraste en Tlacolula sólo el 9 por ciento son monolingües en la lengua indígena y el 63 por ciento habla dicha lengua y español (INEGI, 2000). Así, es claro que hay una proporción más alta de indígenas monolingües en la Mixteca, lo que podría llevar a un cierto aislamiento y explicar así la importancia de los contratistas. A esto hay que agregar que la agricultura en sí promueve este aislamiento.

Turismo

La cercanía de Tlacolula a la ciudad de Oaxaca ha propiciado que desde 1930 se incremente la llegada de turistas nacionales e internacionales a lugares como Mitla, Yagul o el mercado de Tlacolula los domingos, lo que ha llevado a un cambio de patrón vocacional de producción de artículos para poder abastecer a los turistas, como ocurrió con la producción de los tapetes de Teotitlán del Valle, San Miguel del Valle y Santa Ana del Valle, o el incremento de la producción del mezcal de Matatlán.

A principios de 1960, Diskin (1967) ya veía a Tlacolula transformada en un centro comercial. Es muy probable que la cercanía a la ciudad de Oaxaca haya tenido efectos importantes y pueda haber expuesto a la población zapoteca a los servicios urbanos. Sin embargo, no encontramos evidencia de ningún inmigrante de Tlacolula que haya tenido experiencia previa trabajando en restaurantes.

Educación

Tlacolula cuenta con un mayor índice en educación que Juxtlahuaca.

En Juxtlahuaca, el 57 por ciento de la población adulta sabe leer y escribir, mientras que en Tlacolula, lo hace el 77 por ciento. El nivel de alfabetismo está, por supuesto, definido en español, así que la gran proporción de los mixtecos monolingües representa mayoritariamente la diferencia que existe entre estas dos regiones.

Enganchadores

Los contratistas laborales no reclutaron a trabajadores agrícolas en los valles centrales.

Pudimos constatar que esto no fue así, ya que algunos habitantes de San Bartolomé Quialana se fueron a Culiacán con enganchadores en 1960, pero cuando vieron las malas condiciones en que se encontraban, inmediatamente se regresaron (Hulshof, 1991). Asimismo, casi todas las comunidades del área de Tlacolula enviaron braceros a los Estados Unidos. Fue realmente después del Programa Bracero que los patrones migratorios de estos dos grupos tomaron diferentes rumbos. Sin embargo, ses verdad que los contratistas laborales que buscan llevar trabajadores hacia los campos del noroeste se introducen cada vez más en los rincones de las montañas mixtecas.

Conclusión

En este trabajo hemos tratado de mostrar cómo dos grupos indígenas de Oaxaca han tenido experiencias migratorias diferentes en los Estados Unidos. Reflexionando sobre sus trayectorias, observamos que ambos grupos inicialmente migraron dentro de la región del sur de México para trabajar en la agricultura, así como también hacia la ciudad de México y participaron en el Programa Bracero. Sin embargo, entre ellos surgieron diferencias importantes en el patrón migratorio dentro de la República Mexicana en la segunda mitad del siglo XX.

Los mixtecos han migrado en grandes proporciones hacia el noroeste de México desde los años sesenta creando asentamientos en toda la región. Esta migración se debió a los enganchadores, quienes reclutaban trabajadores para la agroindustria del noroeste. Posteriormente, muchos mixtecos migraron hacia los Estados Unidos en etapas, reclutados frecuentemente por los contratistas de los Estados Unidos. En California, a pesar de los 30 años de su experiencia en dicho estado, los mixtecos continúan trabajando por lo general en los campos agrícolas, y con frecuencia en las peores condiciones. Sin embargo, algunos ya han comenzado a ubicarse en trabajos en la construcción y en el área de servicios. Los mixtecos en California han contado con poca formación empresarial. Algunos se han convertido en mayordomos o raiteros (personas que proveen transportación por un costo) –incluyendo el destacado caso inicial de Rafael Morales en Sonoma (Zabin, 1992)–, pero la posibilidad de acumular capital se ha visto limitada, ya sea por el bajo ingreso que reciben en los trabajos temporales, por el movimiento constante, por la necesidad de enviar dinero a sus pueblos y por el uso de sus ahorros para sobrevivir en los periodos de desempleo y para viajar a Oaxaca.

En contraste, los zapotecos del área de Tlacolula han hallado trabajo en los restaurantes de Los Ángeles desde los años sesenta, lo que condujo a formar un patrón de redes migratorias hacia Los Ángeles de todo el distrito. Estas redes se situaron predominantemente en los restaurantes en el oeste de Los Ángeles, donde un gran número de familias había podido abrir sus propios restaurantes oaxaqueños, al contar con la experiencia, el apoyo de restauranteros establecidos y el suficiente capital que obtuvieron las familias a través de sus trabajos permanentes. Los dueños de los restaurantes que entrevistamos estaban enfocados en los Estados Unidos y no enviaban dinero a Oaxaca.

Los zapotecos se resistieron a los trabajos en la agricultura del noroeste de México, pero los mixtecos participaron en ellos. Nuestra hipótesis es que las distintas trayectorias que se forjaron a lo largo de más de 40 años se deben en parte a la distancia de sus comunidades con respecto a la ciudad de Oaxaca, lo que probablemente es el motivo del distanciamiento que existe entre ambos grupos y todo lo que esto conlleva.

Los zapotecos de Tlacolula tuvieron una mayor influencia de la población hispanohablante, así como mayores oportunidades para el comercio y mayor turismo. Diskin (1967) encontró a Tlacolula ya convertida en una ciudad comercial hace 40 años. La Mixteca, por otro lado, era más remota, más monolingüe y tenía menos oportunidades de comercio. Aquellos que hablaban español podían ser reclutados por los contratistas, que actuaron como intermediarios para el mercado laboral agrícola. Creemos que el idioma fue un factor clave en esta diferencia y que continúa siendo un elemento importante en los Estados Unidos entre estos dos grupos. Prueba de ellos es el énfasis que ponen las organizaciones mixtecas en los temas de la lengua y la política. Sin embargo, es necesario hacer más investigación para determinar con precisión la importancia de estas diferencias.

La mayor diferencia entre las experiencias de estos dos grupos está en los tipos de trabajo que emprenden en los Estados Unidos. La inclinación de los mixtecos a vivir bajo las peores condiciones de la agroindustria en México los ha convertido en candidatos idóneos para el reclutamiento por parte de contratistas laborales agrícolas en los Estados Unidos. El rechazo a estos tipos de trabajo condujo a los zapotecos de Tlacolula a la búsqueda de las oportunidades pioneras en los restaurantes de Los Ángeles, en un tipo de trabajo que ha tenido resultados positivos para dicho grupo. Se ha comprobado que las agroindustrias que requieren de trabajo intensivo en los Estados Unidos se han resistido a mejorar las condiciones laborales durante el último siglo, y es difícil ser optimistas y suponer que esto vaya a cambiar. Al igual que otros trabajadores en el pasado, los mixtecos tendrán que encontrar la manera de salir del trabajo en la agricultura y enfocarse en los trabajos urbanos para poder prosperar en los Estados Unidos.

Bibliografía

ACEVEDO, María Luisa e Iván Restrepo, *Los valles centrales*, Oaxaca, México, Centro de Ecodesarrollo, 1991.

ÁLVAREZ, Fred, "The Mixtecs: A Grim Life in the Fields", *Los Angeles Times*, sección A, 27 de julio de 1995, pp. 1, 16.

ATILANO FLORES, Juan José, "Entre lo propio y lo ajeno: la identidad étnica-local de los jornaleros mixtecos", *Migración Indígena*, México, INI, 2000.

BACON, David, "Build a House go to Jail", *LA Weekly*, sección A, col. 1, agosto de 2002.

BAILEY, Thomas, "A Case Study of Immigrants in the Restaurant Industry", *Industrial Relations*, vol. 24, núm. 2, 1985, pp. 205-221.

BUTTERWORTH, Douglas, *Tilantongo: comunidad mixteca en transición*, México, INISEP, 1990.

CHÁVEZ, Leo R., *Shadowed Lives*: *Undocumented Immigrants in the United States*, Fort Worth, Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

CLARK ALFARO, Víctor, "Los mixtecos en la frontera (Baja California)", vol. 10, *Cuadernos de Ciencias Sociales*, 4, Baja California, México, Universidad Autónoma de Baja California, 1991.

COOK, Scott, *Zapotec Stoneworkers: The Dynamics of Rural Simple Commodity Production in Modern Mexican Capitalism*, Lanham, University Press of America, 1982.

DÍAZ MONTES, Fausto, "La producción de mezcal en Oaxaca", en Raúl Benítez Centeno (ed.), *Sociedad y política en Oaxaca*, Oaxaca, México, Instituto de Investigaciones Sociológicas, UABJO, 1982.

DÍAZ-ROMO, Patricia y Samuel Salinas-Álvarez, "A Poisoned Culture: The Case of the Indigenous Huicholes Farm Workers", Abya Yala News Online, 1o. de noviembre de 1998, http://saiic.nativeweb.org/ayn/huichol.html

DISKIN, Martin, E*conomics and Society in Tlacolula, Mexico*, tesis doctoral, UCLA, Los Ángeles, 1967.

DE LA PEÑA, M.T., *Problemas sociales y económicos de las Mixtecas*, México, INI, 1950.

EDINGER, Steven T., *The Road to Mixtepec*: A *Southern Mexican Town and the United States Economy*, Fresno, California, Asociación Cívica Benito Juárez, 1996.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION (FAO), *Asociación de migrantes y desarrollo local*, Roma, SDAR-FAO, 1999.

GARDUÑO, Everardo, Efraín García y Patricia Morán, *Mixtecos en Baja California*: *El caso de San Quintín*, Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California, Serie Museo, 1989.

GOLDEN, Arthur, "Baja in Struggle to Preserve a Multitude of Native Tongues", *San Diego Union-Tribune*, sección A, col. 1, 1996.

GOLDRING, Luin, *Development and Migration: A Comparative Analysis of Two Mexican Migrant Circuits*, Washington, D.C., U.S. Commission for the Study of International Migration and Cooperative Economic Development, Working Paper núm. 37, 1990.

HANLEY, Christine, "Supefund Cleanup Leaves Indigenous Mexican in Limbo," *The Associate Press*, 11 de marzo de 2000.

HERMAN, Harry Vjekoslav, "Dishwashers and Proprietors: Macedonians in Toronto's Restaurant Trade", en Sandra Wallman (ed.), *Ethnicity at Work*, Londres, The MacMillan Press, 1979.

HULSHOF, Marije, *Zapotec Moves*: *Networks and Remittances of U.S.-Bound Migrants from Oaxaca, Mexico*, Nederlandse Geografische Studies, 128, Ámsterdam, Universidad de Amsterdam, 1991.

INEGI, *Perspectivas Estadísticas de Oaxaca*, Aguascalientes, México, INEGI, 1997.

———, *XII Censo General de Población y Vivienda*, Aguascalientes, México, INEGI, 2000.

ÍÑIGO, José Aguilar Medina, "La Mixteca oaxaqueña, una zona de migración", en Margarita Nolasco *et al*. (eds.), *Aspectos sociales de la migración en México*, México, SEP-INAH, 1980.

KESTELOOT, Christian y Pascale Mistiaen, "From Ethnic Minority Niche to Assimilation: Turkish Restaurants in Brussels", *Area*, 29 (4), 1997.

KRUGMAN, Paul, *Geography and Trade*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991.

_____, *Development, Geography, and Economic Theory*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995.

LÓPEZ H., Felipe y Pam Munro, *X:a Mo'od bie'd ra buunny Sann Lu'uc Lohs Aa'nngl [How people of San Lucas came to Los Angeles]: Zapotec immigration narratives*, Los Ángeles, California, UCLA, Chicano Studies Research Center, por aparecer.

_____, "Zapotec Migration: The San Lucas Quiaviní Experience", *Aztlan*, 24, núm. 1, 1999, pp. 129-149.

LÓPEZ CASTRO, Gustavo, *La casa dividida*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1986.

MINES, Richard, *Developing a Community Tradition of Migration: A Field Study in Rural Zacatecas, Mexico, and California Settlement Areas*, Monograph núm. 3, La Jolla, Center for U.S.-Mexican Studies, 1981.

MUNRO, Pamela, *Preserving Oaxacan Languages and Culture in the California Central Valley*, Institute of American Cultures Grant, UCLA, Chicano Studies Research Center, 2002.

NAGENGAST, Carole, Rodolfo Stavenhagen y Michael Kearney, *Human Rights and Indigenous Workers: The Mixtec in Mexico and the United States*, San Diego, California, Center for U.S.-Mexican Studies, 1992.

OJEDA RAMÍREZ, Esteban, "Condiciones de vida de los grupos indígenas migrantes en Baja California Sur", en *Estado del desarrollo económico y social de*

los pueblos indígenas de México 1996-1997, México, Instituto Nacional Indigenista, vol. I, INI-PNUD, 2000, pp. 345-347.

ORNELAS LÓPEZ, José L., "La migración en Santo Domingo del Valle, Tlacolula", en Raúl Benítez Centeno (ed.), *Sociedad y política en Oaxaca*, Oaxaca, México, Instituto de Investigaciones Sociológicas, UABJO, 1982.

PIORE, Michael, *Birds of Passage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

QUINONES, Sam, "Migrant Life: Poverty and Exploitation", *San Francisco Examiner*, 1998, http://www.sfgate.com/cgi bin/article.cgi?file=/examiner/archive/1998/01/11/NEWS11736.dtl

RAM, Monder *et al*., "Ethnic Minority Business in Comparative Perspective: The Case of the Independent Restaurant Sector", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 26, núm. 3, julio de 2000, pp. 495-510.

RATH, Jan y Robert Kloosterman, "Outsider's Business: A Critical Review of Research on Immigrant Entrepreneurship", *International Migration Review*, 26(3), 2000.

RUBIO, Miguel Ángel y Saúl Millán, "Migrantes mixtecos en Baja California", en Saúl Millán, Javier Gutiérrez y Miguel Ángel Rubio (coords.), *La migración indígena en México: estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México,* México, INI, 2000.

RUNSTEN, David, Roberta Cook, Anna García y Don Villarejo, "The Tomato Industry in California and Baja California: Regional Labor Markets and IRCA", en *Report of the U.S. Commission on Agricultural Workers, Appendix 1: Case Studies and Research Report,* Washington, D.C., 1993.

RUNSTEN, David y Michael Kearney, *A Survey of Oaxacan Village Networks in California Agriculture*, Davis, California Institute for Rural Studies, 1994.

RUNSTEN, David y Carol Zabin, "A Regional Perspective on Mexican Migration to Rural California", ponencia presentada en la conferencia Changing Face of Rural America, Asilomar, California 12-14 de junio de 1994.

STEPHEN, Lynn, *Zapotec Women*, Austin, Texas, University of Texas Press, 1991.

VALDEZ, Luz María, *Los indios en los censos de población*, México, UNAM, 1995.

VELASCO ORTIZ, Laura, "Entre el jornal el terruño: los migrantes mixtecos en la frontera noroeste de México", *Nueva Antropología* 14, núm. 47, 1995, pp. 113-129.

WALDINGER, Roger D., *Through the Eye of the Needle*, Nueva York, New York University Press, 1986.

YOUNG, Emily, "The Impact of IRCA on Settlement Patterns Among Mixtec Migrants in Tijuana, Mexico", *Journal of Borderlands Studies*, IX, núm. 2, 1994, pp. 109-128.

ZABIN, Carol (ed.), "Migración oaxaqueña a los campos agrícolas de California: un diálogo", *Current Issues Brief*, núm. 2, San Diego, La Jolla, Center for U.S.-Mexican Studies, University of California, 1992.

_____ y Sallie Hughes, "Economic Integration and Farm Labor Markets in Mexico and the United States", *International Migration Review*, 29, núm. 2, 1995, pp. 395-422.

_____, Michael Kearney, Anna García, David Runsten y Carole Nagengast, *Mixtec Migrants in California Agriculture: A New Cycle of Poverty*, Davis, California Institute for Rural Studies, 1993.

Migrantes mexicanos indígenas en el Censo del año 2000 en Estados Unidos: los indios hispanoamericanos*

Javier Huízar Murillo e Isidro Cerda

La marcada presencia de migrantes indígenas latinoamericanos en Estados Unidos ocupó la primera plana del diario *San Jose Mercury News* bajo el titular: "California desplaza al estado de Oklahoma con el mayor número de indios americanos" (Hubner, 2001). Este cambio se debe a la creciente migración de indígenas mexicanos al estado de California, una tendencia que comenzó en los años ochenta pero que se hace más evidente en la década de los noventa.

Los datos generales del censo sobre la población indígena en los Estados Unidos mostraron un aumento significativo a nivel nacional. En parte, esto se debe a que esta población se autoidentifica cada vez más como tal. Asimismo, hubo un crecimiento considerable entre aquellos que se identificaron como "indios americanos" dentro de las categorías raciales, los que también se identificaron como "hispanos" en la categoría étnica. El censo registró que a lo largo de la década de los noventa, la población indígena aumentó un 21 por ciento a nivel nacional, mientras que en California la población indígena de origen "hispano" aumentó en un 146 por ciento. A los que optaron por las dos categorías –"hispano" e "indio americano"– se les identificó en términos del censo como "indios hispanoamericanos". El crecimiento registrado en esta categoría tanto "racial" como "étnica" fue posible en parte por los cambios en las propias categorías del censo, los cuales fueron el resultado de diversos debates públicos sobre cómo podría el censo facilitar la forma en que la gente se autoidentificara. En ese sentido, este capítulo tiene como objetivo principal revisar los resultados del Censo del 2000 para describir el registro de la distribución geográfica de los "indios hispanoamericanos" tanto en el estado de California como en todo Estados Unidos.

La noción de "raza" ha sido por mucho tiempo una parte polémica en el proceso del censo, y las categorías raciales oficiales históricamente han influido y se han reflejado en el uso general de las categorías sociales.[1] A pesar de la

* Traducción de María del Socorro Gutiérrez-Magallanes.

[1] Para una historia sobre el manejo que le proporciona el censo a los latinos, véase Rodríguez (2000). Para un análisis más detallado de las categorías raciales usadas en los censos, véase Nobles (2000).

racialización generalizada de categorías de origen étnico-nacional en Estados Unidos (como la de mexicano-americano o puertorriqueño), de acuerdo con el censo de Estados Unidos, los hispanos pueden ser adscritos a cualquier raza. Oficialmente, se trata de una categoría étnica, y por eso no se basa en un perfil racial sino en un legado cultural y lingüístico. Sin embargo, en la práctica, las formas en que las personas de origen latinoamericano en Estados Unidos se identifican han variado de modo considerable. Estas formas han ido cambiando tanto históricamente como en función de su pertenencia a grupos sociales y nacionales. De manera más general, el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos dejó muchas enseñanzas sobre la importancia de reconocer las dimensiones culturales de la identidad, tanto para facilitar la movilización popular como para asignar los recursos públicos necesarios para atender las necesidades sociales de distintos grupos y de manera culturalmente adecuada.

La publicación del documento *Panorama general de las categorías de raza y origen hispano: informe del Censo del 2000*, por la Oficina del Censo, detalla cómo se llegó al concepto de "estatus de origen hispano" y cómo ha sido determinante para nuestro entendimiento de la categoría "hispano" (Censo de Estados Unidos, 2001).[2] La categoría "hispano" se incluyó por primera vez en el censo de 1980, como resultado directo de la adopción de la resolución número 15 en 1977. Dicha resolución definió este término como una categoría étnica, lo que la hacía compatible con varias categorías raciales. La falta generalizada de respuesta a la pregunta sobre la categoría "hispano" en el cuestionario del censo de 1990 condujo a un cambio en el orden de las preguntas. La Oficina del Censo interpretó que esta omisión se debía a la confusión generada por la secuencia de las preguntas en torno al origen racial y/o étnico, en donde se preguntaba sobre el *origen racial* primero y sobre el *origen hispano* después. Los analistas del censo concluyeron que los encuestados interpretaban erróneamente la categoría "origen hispano" como una categoría racial.

La solución que proporcionó la Oficina del Censo fue reorganizar el orden de las preguntas en el Censo del 2000. Esto se hizo con el propósito de hacer que los encuestados contestaran primero la pregunta sobre la categoría "hispano" y después la relativa a la identificación racial. Cuando se refiere al "estatus de origen hispano" y "latino", el censo utiliza estas categorías indistintamente. Pero para ser consistentes, en este trabajo se utilizará la categoría "hispano" por ser el término que el gobierno federal usa de manera predominante. Sea el encuestado de origen hispano o no, la pregunta sobre el estatus de origen his-

[2] El concepto mismo de "hispano" es una noción relativamente nueva, creada por el gobierno federal como una herramienta de política pública para agrupar a diferentes colectivos de distinto origen nacional. Como respuesta y alternativa, los grupos por los derechos civiles promovieron la categoría de "latino" como un término o categoría más amplia e inclusiva. Véase, entre otros, Oboler (1995).

pano está formulada para producir solamente dos respuestas. La Oficina de Administración y Presupuesto del gobierno federal estableció seis categorías incluyentes para preguntar sobre la raza: blanco, negro o afroamericano, indio americano nativo de Alaska, asiático, hawaiano nativo/isleño del Pacífico u "otra raza" ("mestizo" no era una opción).

De esta manera, el sentido de la pregunta en la encuesta del censo predetermina las posibles respuestas. Es decir, la pregunta en sí predispone al encuestado a contestar a partir de las opciones de autoidentificación. Por ello, examinar la encuesta del Censo del 2000 nos permitirá comprender cómo las respuestas a las preguntas sobre categorías raciales y étnicas son predeterminadas y cómo se deriva la categoría de indio hispanoamericano. La pregunta inicial del censo que tiene que ver con identidad está redactada de la siguiente forma: "¿Es esta persona de origen español/hispano/latino?" Las opciones como posibles respuestas son: "No, no de origen español/hispano/latino", y "sí" con la opción subsecuente de especificar "mexicano; mexicano-americano; chicano; de otro origen español/hispano/latino; puertorriqueño; y cubano". La siguiente pregunta sobre identificación racial se formula así: "¿A qué raza pertenece la persona?", y las posibles respuestas son: "blanco; negro/afroamericano; indio americano o nativo de Alaska".

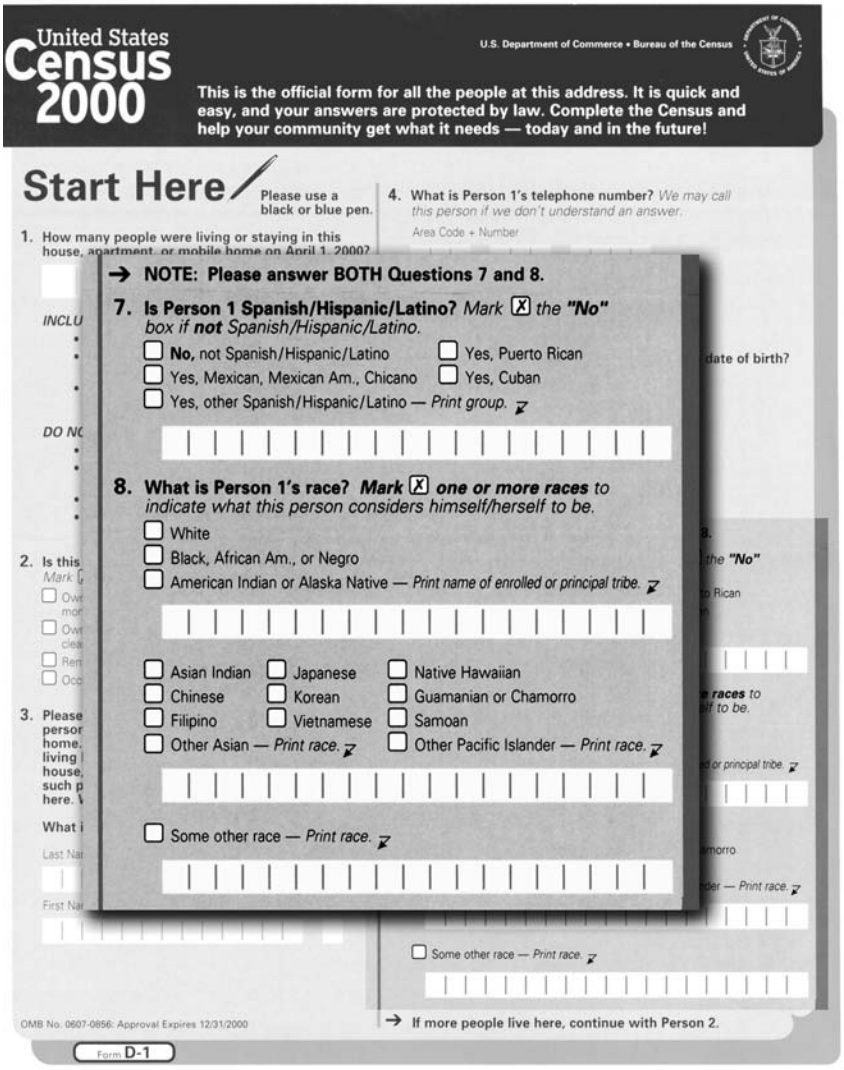
Dentro de este orden de preguntas, es factible que alguien se identifique primero como cultural y lingüísticamente hispano, y de esta manera especifique su identidad nacional. En la siguiente pregunta se cuenta con la posibilidad de que esta misma persona, si es de origen indígena latinoamericano, se identifique racialmente como indio americano. Este es, entonces, el marco en el cual los encuestados se pueden identificar como "indios hispanoamericanos"[3] (para observar una copia del cuestionario del censo, véase la figura 1).

La opción de indio americano también incluye un espacio para indicar una "tribu" específica. De acuerdo con la Oficina del Censo, "indio americano" o "nativo de Alaska" es un "estatus" que se determina a partir de la afiliación de tribu que se tenga o del reconocimiento de la propia comunidad. El término "tribu" como se utiliza en América del Norte no es aplicable para referirse a los pueblos indígenas de México, Centro y Sudamérica. Como resultado de esta diferencia cultural, no es extraño que los datos preliminares del censo sugieran que sólo una pequeña fracción de aquellos que se identificaron como indios hispanoamericanos también indicaran su adscripción a "tribus" específicas.

[3] Nótese que la combinación de indio americano (una categoría racial) e hispano (una categoría étnica) no se refiere a la nueva opción de escoger razas múltiples, lo cual ha producido indicadores de una creciente categoría multirracial. En otras palabras, la categoría "indio hispanoamericano", como se usa aquí, se refiere exclusivamente a las personas que se identifican como indígenas solamente, y no como mestizos.

FIGURA 1

PÁGINA DEL CENSO DE POBLACIÓN DE ESTADOS UNIDOS DEL 2000, CON LAS OPCIONES QUE PERMITEN LA IDENTIFICACIÓN DE INDIOS HISPANOAMERICANOS



Dado el persistente problema de subregistro del censo, especialmente en las comunidades de migrantes indígenas, los datos y cifras del Censo del 2000 sobre esta población deben de tomarse como tentativos y no como definitivos. Es decir, estas cifras deben de entenderse como estimaciones mínimas y no como números precisos. Debido a los cambios y al carácter geográficamente diferenciado del subregistro y/o la exclusión de estas comunidades, es también probable que la diferencia entre lo que se registre en el censo y los números reales varíe al interior de cada estado y entre sí. Por ejemplo, el problema de subregistro y exclusión muy probablemente fue más serio en regiones donde el arribo de migrantes indígenas es reciente, como en los estados de Florida y Nueva York. En contraste, esto no ocurrió en casos como el estado de California, donde ya existen esfuerzos significativos para ofrecer una mayor cobertura de tales comunidades en el censo, y con ello superar los problemas de subregistro y exclusión que se evidenciaron en los años noventa.[4]

El Censo del 2000 reportó que, a nivel nacional, existía una población de poco más de 407,000 indios hispanoamericanos (véase cuadro 1). Debido a los problemas de subregistro y a la posible ambigüedad percibida en las categorías del censo, esta cantidad debe ser considerada como una estimación mínima y no como una cifra precisa. De las personas que se identificaron como "indios hispanoamericanos", la mayoría es de origen mexicano y guatemalteco. Éstos incluyen a miembros de los pueblos maya, mixteco, zapoteco, triqui y purépecha. La mayoría provienen de comunidades rurales y son quienes abastecen la mano de obra barata en la agricultura y en el sector de servicios en centros urbanos de todo Estados Unidos, con una marcada concentración en el estado de California. Para poder observar los patrones generales de crecimiento en la población de indios hispanoamericanos en la nación y facilitar su lectura, hemos agrupado la información correspondiente por regiones claramente identificables en Estados Unidos (véase cuadro 2). Los estados líderes a nivel regional con respecto a la concentración de esta población son: California para la zona oeste y en el ámbito nacional, Texas para la zona sur y Nueva York para la zona noreste. El mapa titulado "Población total de indígenas hispanoamericanos en Estados Unidos" sintetiza gráficamente esta información.

Las cifras registradas en esta categoría mostraron que el estado de California tiene la mayor población de indios hispanoamericanos, con un total de

[4]Véase Jacobs y Kissam, en este volumen, y entrevistas (entrevista telefónica con Lucas Benítez, organizador de la Coalición de Trabajadores Immokalee en el Condado de Collier, Florida, 25 de marzo de 2003). Entrevista telefónica con Gaspar Rivera-Salgado, profesor del Departamento de Sociología, Estudios Norteamericanos y Etnicidad en la Universidad del Sur de California, 31 de marzo de 2003. Y correspondencia electrónica con Alex Stepick, director del Instituto de Inmigración y Etnicidad, y profesor de antropología y sociología en la Universidad Internacional de Florida en Miami, Florida, 27 de marzo de 2003).

CUADRO 1

POBLACIÓN TOTAL DE INDÍGENAS HISPANOAMERICANOS POR ESTADOS Y REGIONES DE LOS ESTADOS UNIDOS

	Estados y regiones	*Población total*	*Población total de indígenas hispanoamericanos*
Todas las regiones	Región Oeste	63'197,932	232,110
	Región Sur	100'236,820	88,382
	Región Noreste	53'594,378	49,171
	Región Oeste Central	64'392,776	37,410
	Pob. total EE.UU	281'421,906	407,073
Región Oeste	California	33'871,648	154,362
	Arizona	5'130,632	22,509
	Colorado	4'301,261	15,259
	Nuevo México	1'819,046	12,023
	Washington	5'894,121	7,905
	Oregon	3'421,399	5,081
	Nevada	1'998,257	5,023
	Utah	2'233,169	3,021
	Idaho	1'293,953	1,856
	Montana	902,195	1,642
	Alaska	626,932	1,538
	Hawai	1'211,537	996
	Wyoming	493,782	895
	Pob. total Oeste	63'197,932	232,110
Región Oeste Central	Illinois	12'419,293	12,774
	Michigan	9'938,444	5,058
	Wisconsin	5'363,675	3,248
	Minnesota	4'919,479	2,958
	Kansas	2'688,418	2,614
	Ohio	11'353,140	2,501
	Indiana	6'080,485	2,161
	Missouri	5'595,211	1,774
	Nebraska	1'711,263	1,436
	Dakota del Sur	754,844	1,295
	Iowa	2'926,324	1,034
	Dakota del Norte	642,200	557
	Pob. total Oeste Central	64'392,776	37,410
Región Sur	Texas	20'851,820	49,503
	Florida	15'982,378	11,183
	Oklahoma	3'450,654	7,072
	Carolina del Norte	8'049,313	4,218
	Georgia	8'186,453	4,067
	Virginia	7'078,515	2,576
	Maryland	5'296,486	2,111
	Louisiana	4'468,976	1,348
	Tennessee	5'689,283	1,332

	Estados y regiones	*Población total*	*Población total de indígenas hispanoamericanos*
	Arkansas	2,673,400	1,106
	Carolina del Sur	4,012,012	953
	Alabama	4,447,100	812
	Kentucky	4,041,769	677
	Mississippi	2,844,658	428
	Delaware	783,600	407
	Virginia del Oeste	1,808,344	150
	Pob. total Sur	100,236,820	88,382
Región Noreste	Nueva York	18,976,457	29,962
	Nueva Jersey	8,414,350	8,154
	Massachusetts	6,349,097	3,751
	Pensilvania	12,281,054	3,444
	Connecticut	3,405,565	2,372
	Rhode Island	1,048,319	940
	New Hampshire	1,235,786	266
	Maine	1,274,923	187
	Vermont	608,827	95
	Pob. total Noreste	53,594,378	49,171

Fuente: Censo de Estados Unidos, 2000.

Nota: Puerto Rico y Washington, D.C., no están incluidos en las regiones. Puerto Rico: pob. total: 3'808,610, pob. total de indígenas hispanos: 12,773; Washington, D.C.: pob. total: 572,059, pob. total indígenas hispanos: 439.

154,362. Esta es la mayor concentración de dicha población en todos los estados de la Unión Americana, seguido por Texas con 49,503 (una tercera parte del total de California). En nuestro análisis del censo, también hemos organizado los datos por regiones dentro de California (San Francisco –la región de nueve condados–, valle de San Joaquín, Costa Central, norte de California y sur de California (véase cuadro 2). El mapa 2 muestra todos los condados del estado y la población total de indios hispanoamericanos por cada uno de ellos.

La información muestra que la región sur de California tiene la mayor concentración de indios hispanoamericanos, con una población total de 94,958, incluyendo los cinco condados con el mayor número registrado. El condado de Los Ángeles ocupa el primer lugar, con un total de 51,379. Aunque las cifras de Los Ángeles incluyen a un número significativo de mayas de origen guatemalteco, la gran mayoría de los indios hispanoamericanos en otras partes de California son de origen mexicano.

Con el uso de los Sistemas de Información Geográfica (GIS) logramos generar una serie de mapas que muestran la distribución de indios hispanoamericanos por condados, y posteriormente, a nivel micro, por distritos locales del

MAPA 1

POBLACIÓN TOTAL DE INDÍGENAS HISPANOAMERICANOS EN ESTADOS UNIDOS

Fuente: U.S. Bureau, "P8, Hispanic or Latino by Race-Universe: Total Population". Census 2000 Summary File 1 (SF 1) 100-Percent Data, <http://factfinder.census,gov>

CUADRO 2

POBLACIÓN TOTAL DE INDÍGENAS HISPANOAMERICANOS
POR ESTADO, CONDADO Y REGIONES
(California, 2000)

	Condados y regiones de California	*Población total de la región*	*Población total de indígenas hispanoamericanos*
Todas las regiones	El sur de California	19'329,839	94,958
	Área de la bahía		
	Región de nueve condados	6'783,760	18,796
	Valle Central	2'380,506	17,727
	Norte de California	2'933,401	10,333
	Costa Central	1'303,392	7,195
	Pob. total, California	33'871,648	154,362
Área de la bahía de San Francisco Región de nueve condados	Santa Clara	1'682,585	6,080
	Alameda	1'443,741	3,840
	Contra Costa	948,816	2,182
	Sonoma	458,614	1,912
	San Mateo	707,161	1,594
	San Francisco	776,733	1,438
	Solano	394,542	916
	Marin	247,289	431
	Napa	124,279	403
	Área Metropolitana de San Francisco	7'039,362	20,077
Valle de San Joaquín	Fresno	799,407	6,567
	Kern	661,645	4,114
	Tulare	368,021	2,726
	Madera	123,109	1,518
	Merced	210,554	1,395
	Kings	129,461	874
	San Benito	53,234	337
	Inyo	17,945	124
	Mariposa	17,130	72
	Pob. total de la región aprox.*	2'380,506	17,727
La costa central	Santa Bárbara	399,347	2,649
	Monterey	401,762	2,420
	Santa Cruz	255,602	1,281
	San Luis Obispo	246,681	845
	Pob. total de la región aprox.*	1'303,392	7,195
Norte de California	Sacramento	1'223,499	4,289
	Yolo	168,660	788
	Mendocino	86,265	665
	Butte	203,171	571
	Humboldt	126,518	519
	Placer	248,399	512
	Shasta	163,256	503
	Lake	58,309	359

CUADRO 2 (*Continuación*)

	Condados y regiones de California	*Población total de la región*	*Población total de indígenas hispanoamericanos*
	El Dorado	156,299	294
	Sutter	78,930	285
	Yuba	60,219	263
	Del Norte	27,507	177
	Tehama	56,039	170
	Nevada	92,033	151
	Lassen	33,828	145
	Colusa	18,804	123
	Siskiyou	44,301	121
	Glenn	26,453	113
	Plumas	20,824	86
	Modoc	9,449	58
	Trinity	13,022	48
	Mono	12,853	42
	Alpine	1,208	40
	Sierra	3,555	11
	Pob. total de la región aprox.*	2,933,401	10,333
Sur de California	Los Angeles	9,519,338	51,379
	Orange	2,846,289	11,492
	San Bernardino	1,709,434	10,111
	San Diego	2,813,833	9,084
	Riverside	1,545,387	8,033
	Ventura	753,197	3,929
	Imperial	142,361	930
	*Pob. Total de la región aprox.	19,329,839	94,958

Fuente: Censo de Estados Unidos, 2000.

*Esta es una aproximación del total de la región. El censo usa una manera diferente de agregar la población de cada condado para una región o estado.

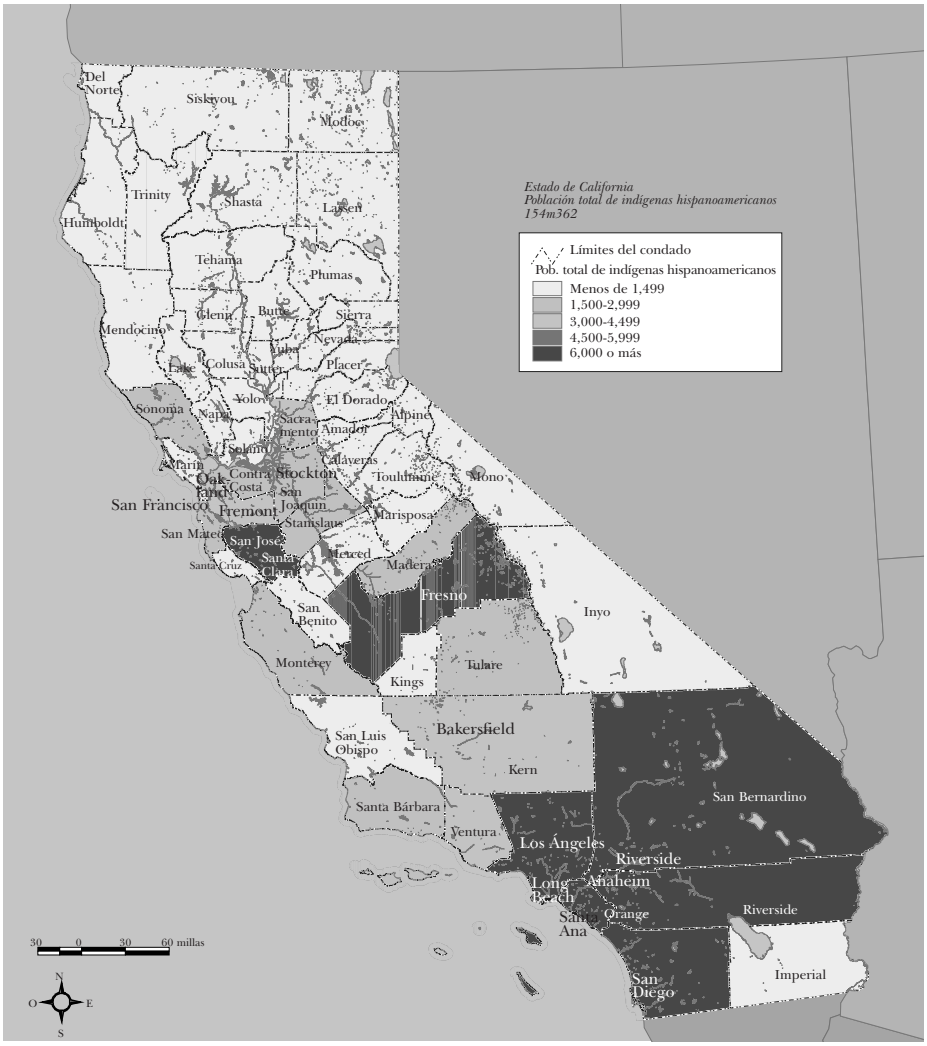
censo, en el estado de California. Esto permite que los mapas ilustren altas y bajas concentraciones de dicha población.

En el contexto de los resultados preliminares sobre las industrias que se abastecen de la mano de obra indiohispanoamericana, los datos del censo abren una vertiente para el registro, estudio y análisis sobre cómo y dónde este grupo de migrantes se incorpora a la sociedad estadounidense.[5] Asimismo, es importante

[5]Véanse López y Runsten, en este libro, con respecto a los contrastantes patrones de asentamiento, en los que los migrantes zapotecos tienden a trabajar dentro de los servicios urbanos, mientras que los migrantes mixtecos tienden a hacerlo en la agricultura, especialmente en el valle central. Las cifras del censo confirman que la zona urbana de Los Ángeles tiene una de las mayores concentraciones de indígenas mexicanos en Estados Unidos.

MAPA 2

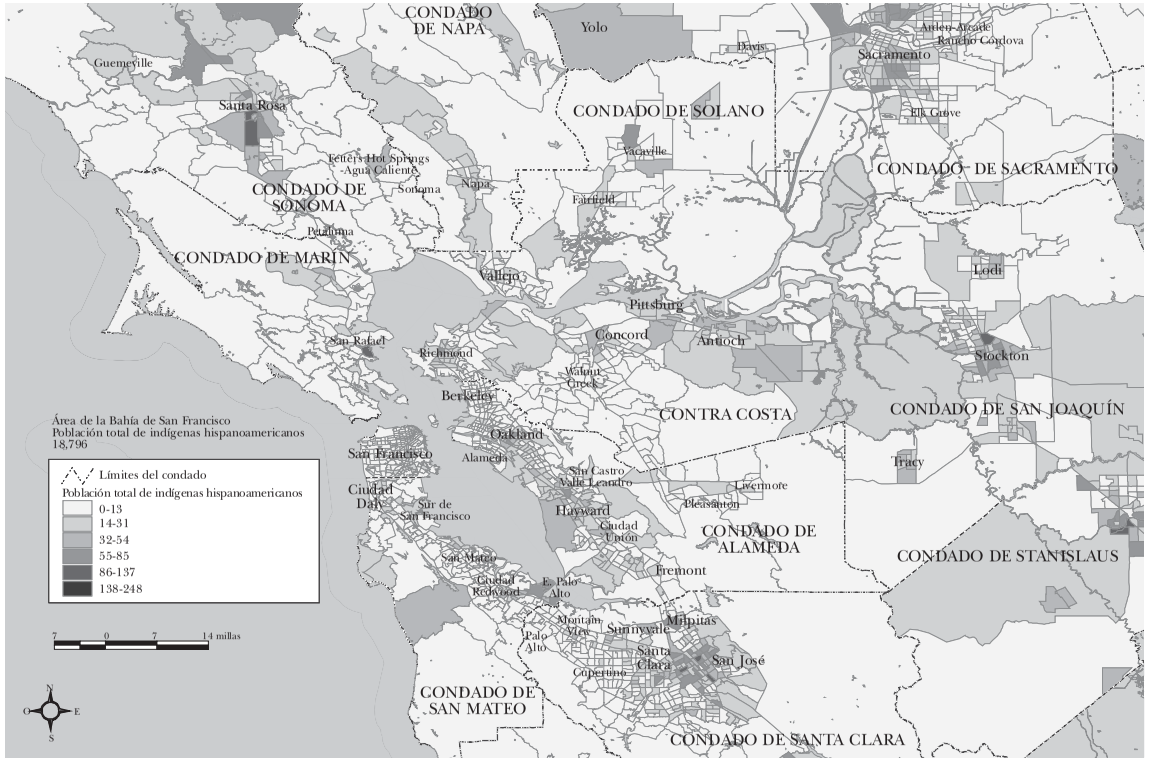
POBLACIÓN TOTAL DE INDÍGENAS HISPANOAMERICANOS
POR CONDADO DE CALIFORNIA



Fuente: U.S. Census Bureau, "P8, Hispanic or Latino by Race-Universe: Total population". Census 2000 Summary File 1 (SF 1) 100-Percent Data, <http://factfinder.census.gov>

MAPA 3

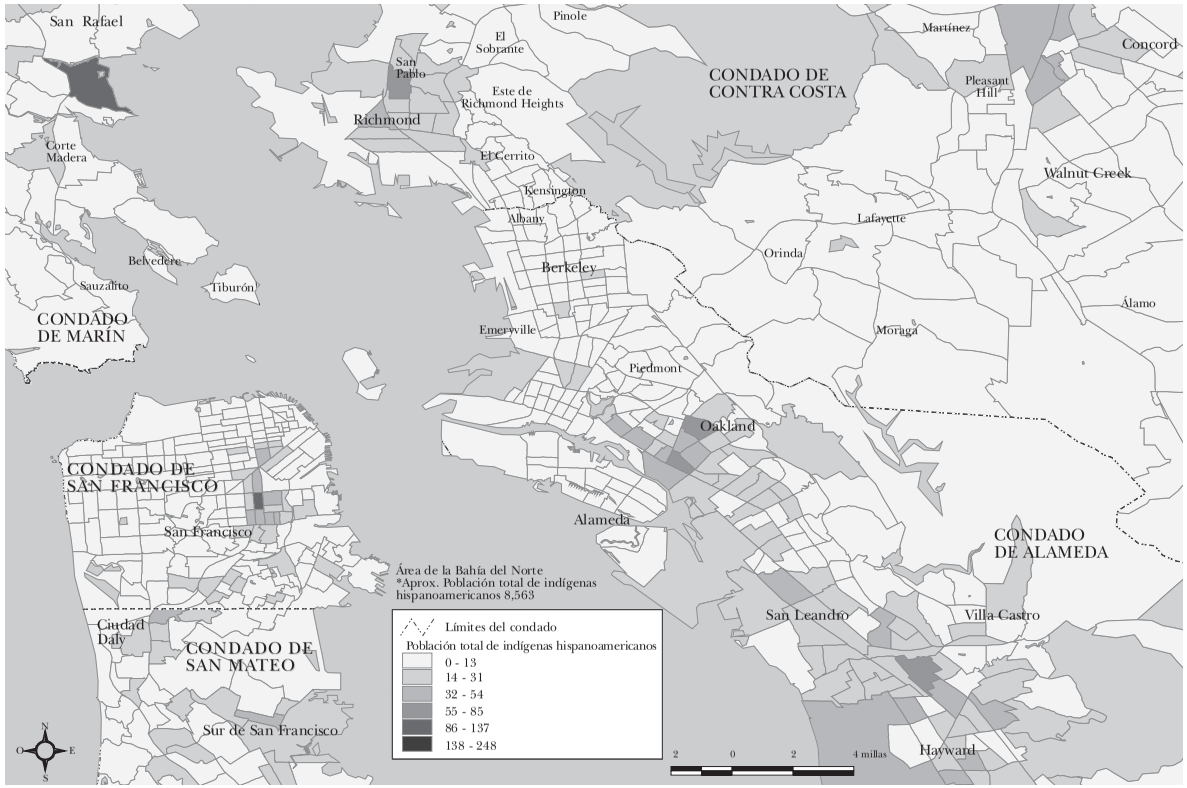
POBLACIÓN TOTAL DE INDÍGENAS HISPANOAMERICANOS
POR DISTRITOS LOCALES DEL CENSO, ÁREA DE LA BAHÍA DE SAN FRANCISCO



Fuente: U.S. Census Bureau, "P8, Hispanic or Latino by Race-Universe: Total Population". Census 2000 Summary File 1 (SF 1) 100-Percent Data, <http://factfinder.census.gov>

Mapa 4

POBLACIÓN TOTAL DE INDÍGENAS HISPANOAMERICANOS POR DISTRITOS LOCALES DEL CENSO, ÁREA NORTE DE LA BAHÍA DE SAN FRANCISCO



Fuente: U.S. Census Bureau, "P8, Hispanic or Latino by Race-Universe: Total Population". Census 2000 Summary File 1 (SF 1) 100-Percent Data, <http://factfinder.census.gov>

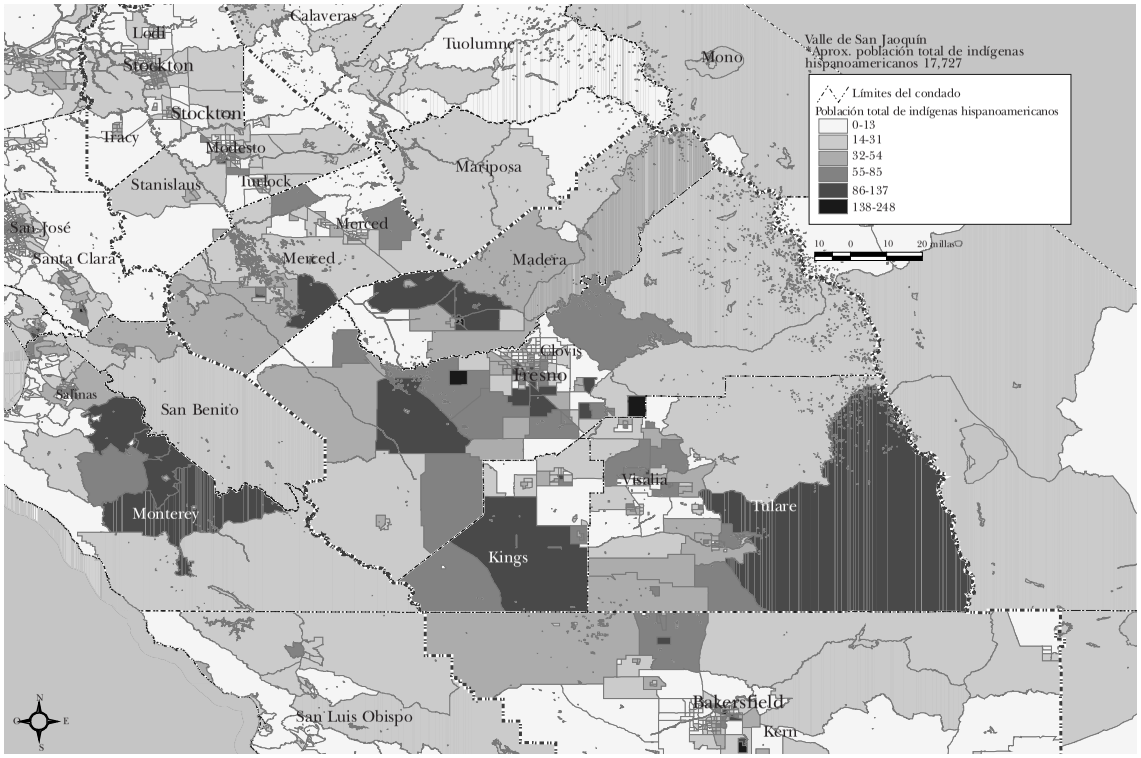
MAPA 5

POBLACIÓN TOTAL DE INDÍGENAS HISPANOAMERICANOS
POR DISTRITOS LOCALES DEL CENSO, ÁREA SUR DE LA BAHÍA DE SAN FRANCISCO

Fuente: U.S. Census Bureau, "P8, Hispanic or Latino by Race-Universe: Total Population". Census 2000 Summary File 1 (SF 1) 100-Percent Data, <http://factfinder.census.gov>

MAPA 6

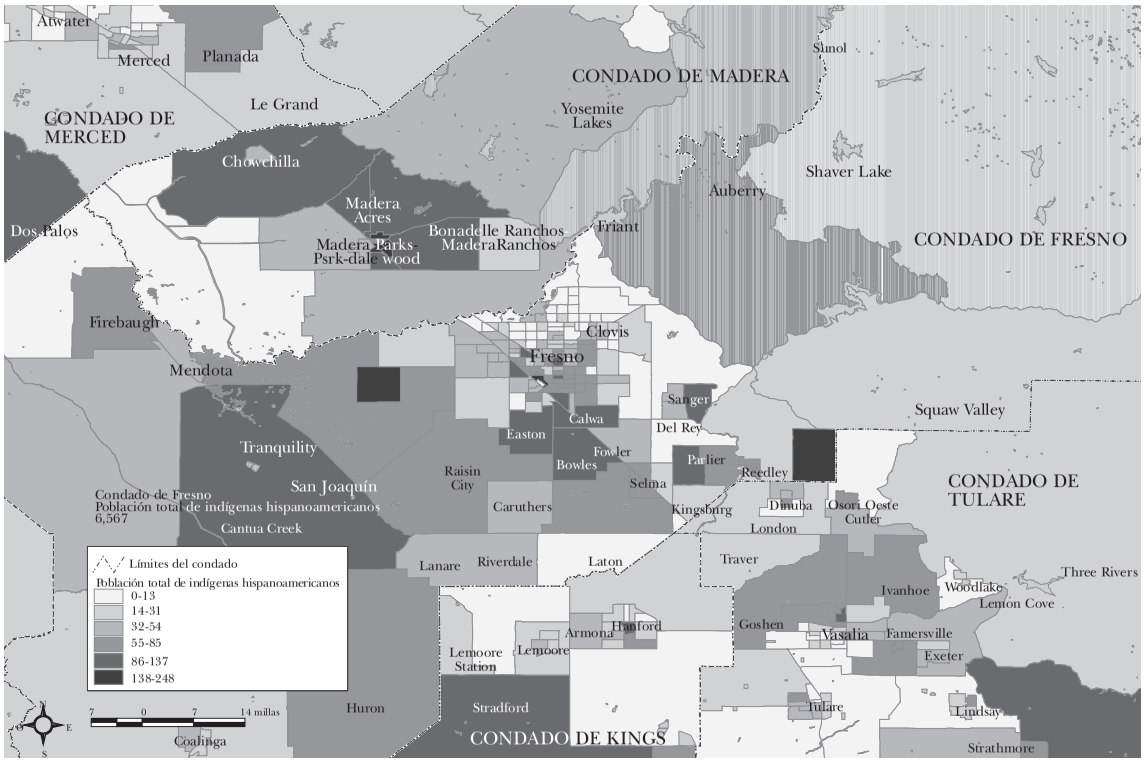
POBLACIÓN TOTAL DE INDÍGENAS HISPANOAMERICANOS
POR DISTRITOS LOCALES DEL CENSO, VALLE DE SAN JOAQUÍN



Fuente: U.S. Census Bureau, "P8, Hispanic or Latino by Race-Universe: Total Population". Census 2000 Summary File 1 (SF 1) 100-Percent Data, <http://factfinder.census.gov>

MAPA 7

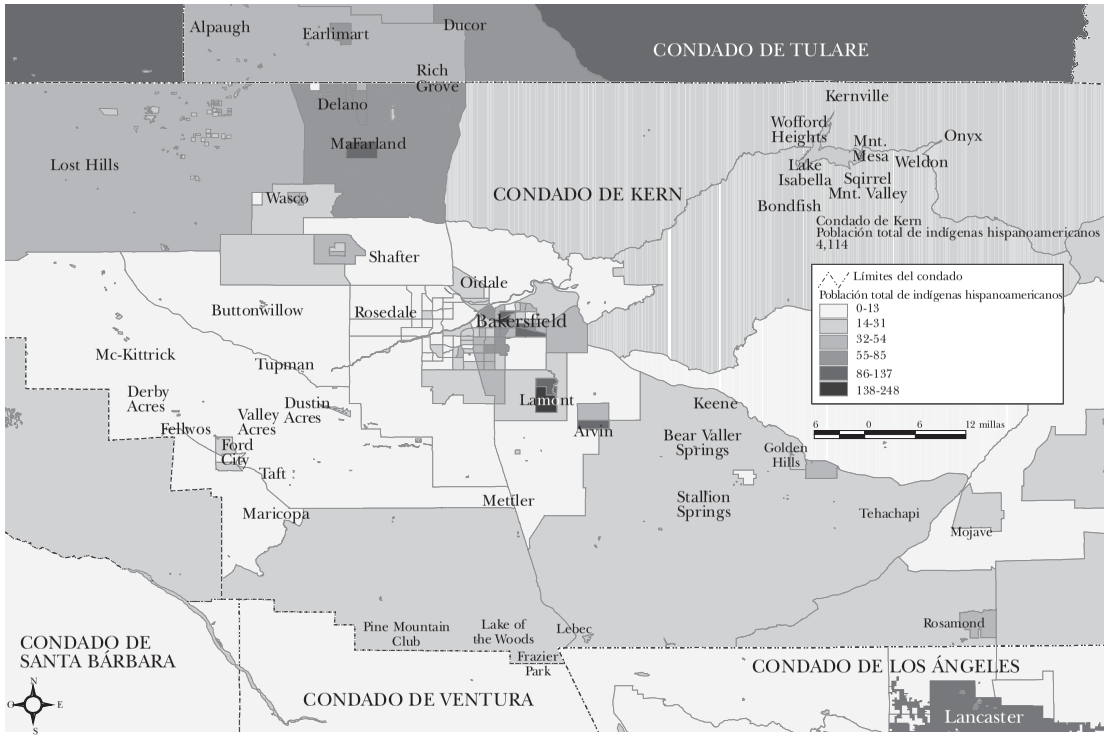
POBLACIÓN TOTAL DE INDÍGENAS HISPANOAMERICANOS
POR DISTRITOS LOCALES DEL CENSO, CONDADO DE FRESNO



Fuente: U.S. Census Bureau, "P8, Hispanic or Latino by Race-Universe: Total Population". Census 2000 Summary File 1 (SF 1) 100-Percent Data, <http://factfinder.census.gov>

MAPA 8

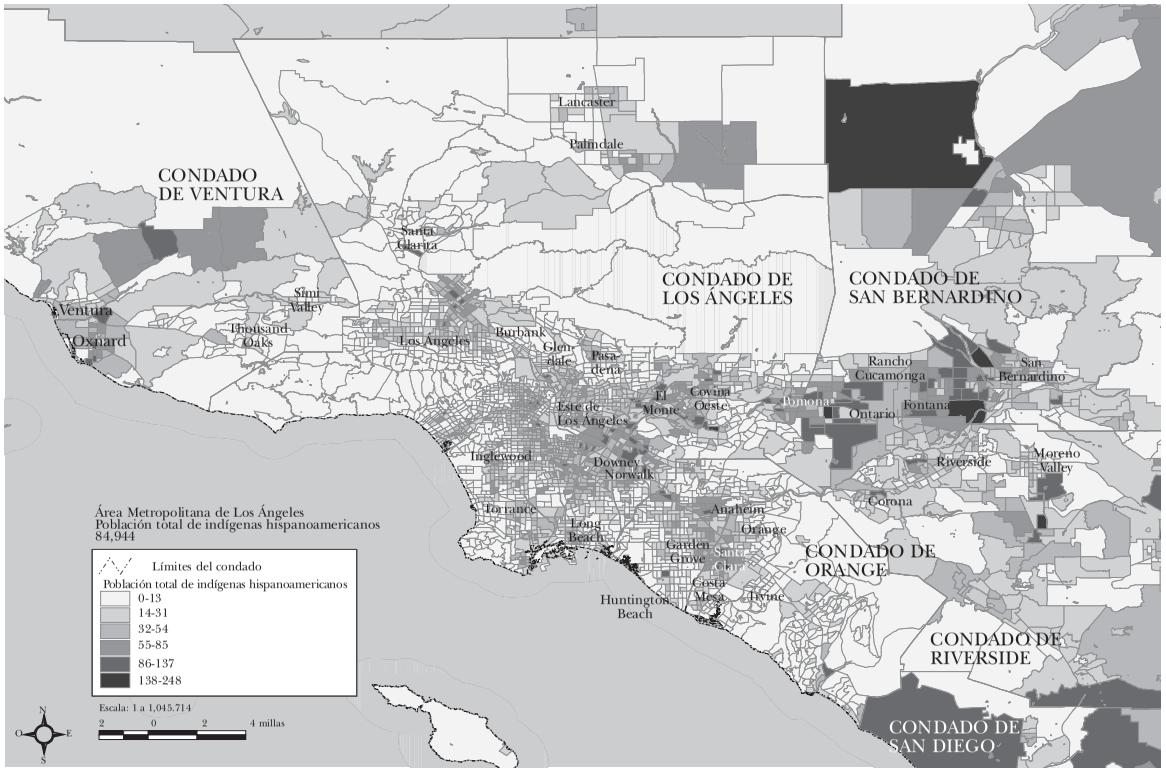
POBLACIÓN TOTAL DE INDÍGENAS HISPANOAMERICANOS
POR DISTRITOS LOCALES DEL CENSO, CONDADO DE KERN



Fuente: U.S. Census Bureau, "P8, Hispanic or Latino by Race-Universe: Total Population". Census 2000 Summary File 1 (SF 1) 100-Percent Data, <http://factfinder.census.gov>

MAPA 9

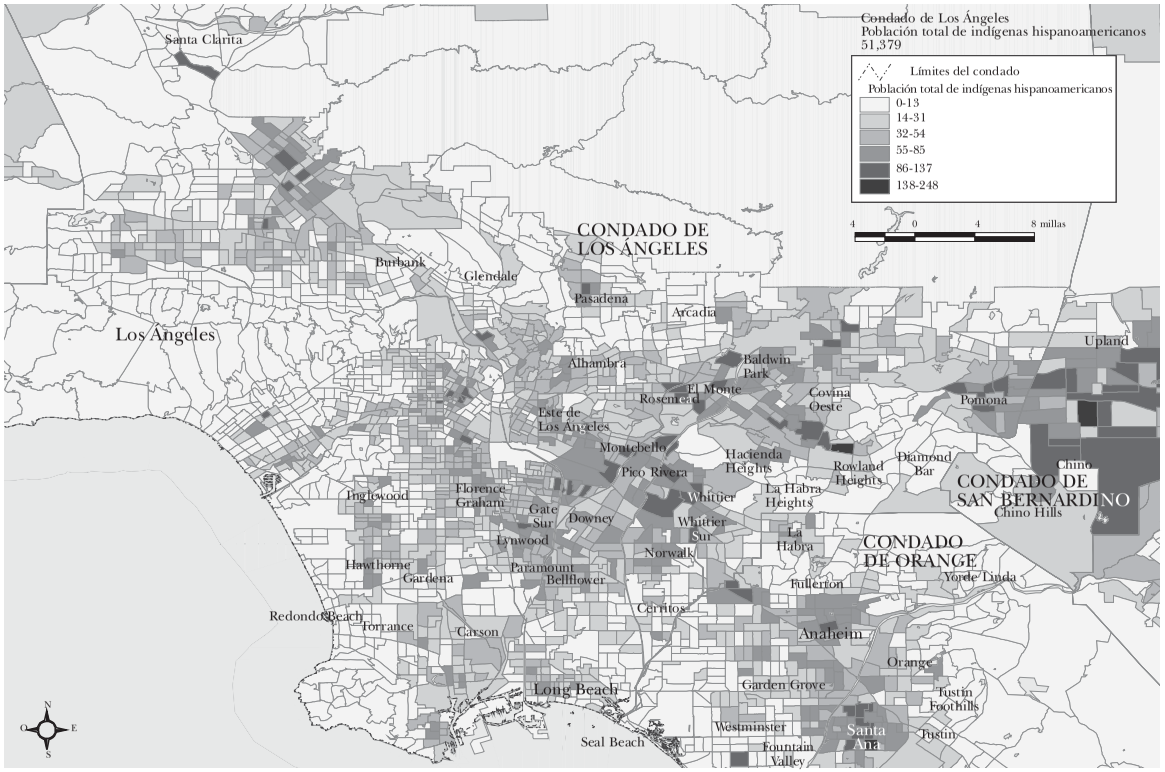
POBLACIÓN TOTAL DE INDÍGENAS HISPANOAMERICANOS
POR DISTRITOS LOCALES DEL CENSO, ÁREA METROPOLITANA DE LOS ÁNGELES



Fuente: U.S. Census Bureau, "P8, Hispanic or Latino by Race-Universe: Total Population". Census 2000 Summary File 1 (SF 1) 100-Percent Data, <http://factfinder.census.gov>

MAPA 10

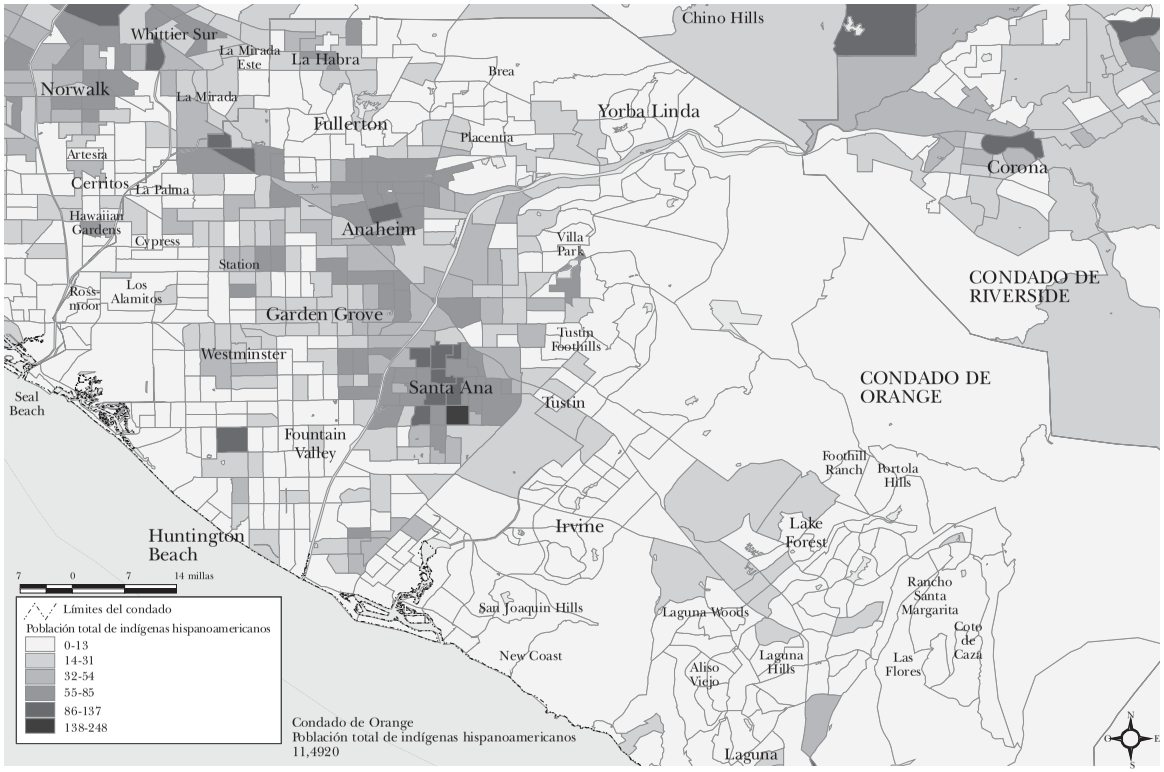
POBLACIÓN TOTAL DE INDÍGENAS HISPANOAMERICANOS
POR DISTRITOS LOCALES DEL CENSO, CONDADO DE LOS ÁNGELES



Fuente: U.S. Census Bureau, "P8, Hispanic or Latino by Race-Universe: Total Population". Census 2000 Summary File 1 (SF 1) 100-Percent Data, <http://factfinder.census.gov>

MAPA 11

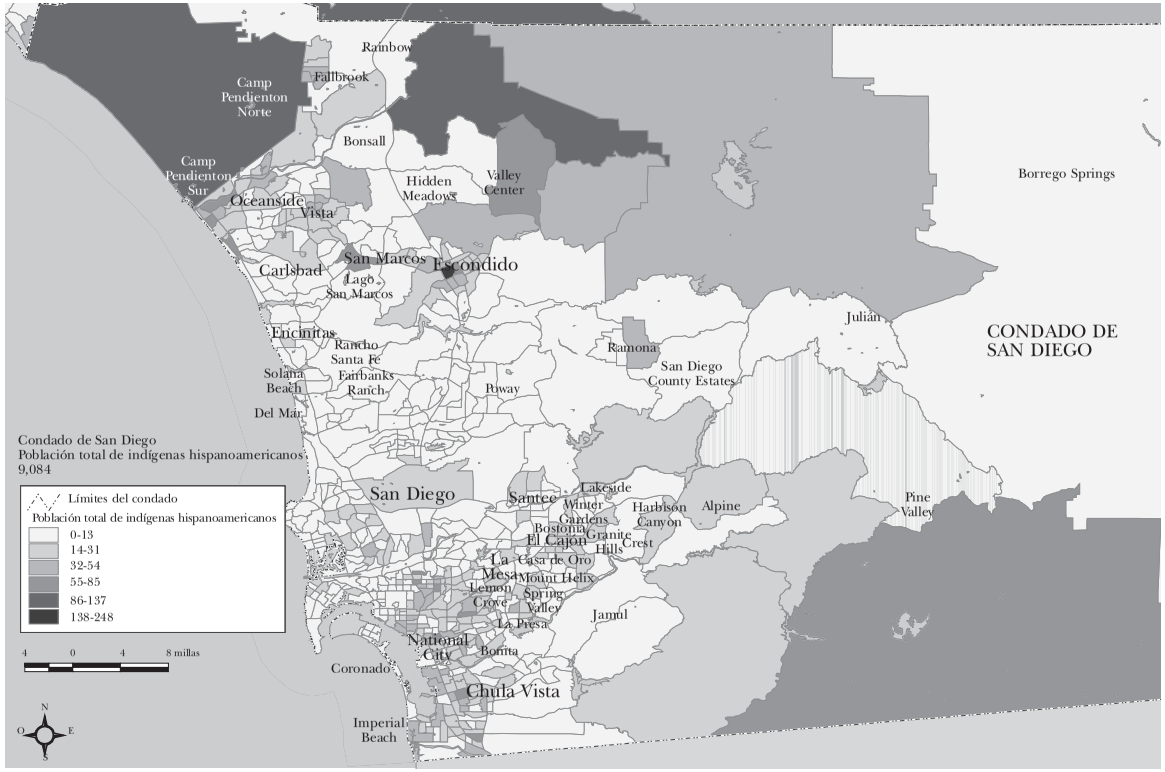
POBLACIÓN TOTAL DE INDÍGENAS HISPANOAMERICANOS
POR DISTRITOS LOCALES DEL CENSO, CONDADO DE ORANGE



Fuente: U.S. Census Bureau, "P8, Hispanic or Latino by Race-Universe: Total Population". Census 2000 Summary File 1 (SF 1) 100-Percent Data, <http://factfinder.census.gov>

MAPA 12

POBLACIÓN TOTAL DE INDÍGENAS HISPANOAMERICANOS
POR DISTRITOS LOCALES DEL CENSO, CONDADO DE SAN DIEGO



Fuente: U.S. Census Bureau, "P8, Hispanic or Latino by Race-Universe: Total Population". Census 2000 Summary File 1 (SF 1) 100-Percent Data, <http://factfinder.census.gov>

MAPA 13

POBLACIÓN TOTAL DE INDÍGENAS HISPANOAMERICANOS
POR DISTRITOS LOCALES DEL CENSO, ÁREAS URBANAS DE SAN DIEGO

Fuente: U.S. Census Bureau, "P8, Hispanic or Latino by Race-Universe: Total Population". Census 2000 Summary File 1 (SF 1) 100-Percent Data, <http://factfinder.census.gov>

tomar en cuenta el papel fundamental que juega la información del censo en el establecimiento de los patrones de asignación y distribución de los recursos y servicios públicos para comunidades pobres. Para que los indios hispanoamericanos hagan pleno uso de sus derechos básicos, los servidores públicos locales, estatales y federales deben hacerse responsables de utilizar técnicas precisas y eficientes que permitan un registro adecuado de esta población, y al mismo tiempo deben reconocer la diversidad de ésta para facilitar su autoidentificación. Además, el registro sistemático es importante para que grupos subrepresentados puedan hacer uso de datos e información del censo, y así poder elaborar análisis estadísticos que articulen y legitimen sus metas cívicas, sociales y políticas.

El Censo del 2000 logró obtener algunos avances en el mejoramiento del registro de datos en tres aspectos muy concretos: al permitir la autoidentificación multirracial, al aclarar la confusión generada en torno a la pregunta sobre la categoría de "origen hispano" y al incorporar la categoría "indio hispanoamericano". Aunque es demasiado pronto para evaluar con precisión el alcance e impacto de estos cambios, algo que queda claro es que la categoría "indio hispanoamericano" ayuda a hacer visible y a presentar en el plano formal a un grupo antes excluido de un sistema de registro poblacional fundamental como lo es el censo.

Bibliografía

GRIECO, Elizabeth M. y Rachel C. Cassidy, "Overview of Race and Hispanic Origin", en U.S. Census Bureau, *Census 2000 Brief* (marzo de 2001).

HUBNER, John, "California Overtakes Oklahoma as State with Most American Indians", *San Jose Mercury News*, 4 de agosto de 2001.

NOBLES, Melissa, *Shades of Citizenship, Race and the Census in Modern Politics*, Palo Alto, Stanford University Press, 2000.

OBOLER, Suzanne, *Ethnic Labels, Latino Lives: Identity and the Politics of (Re) presentation in the United States,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.

RODRÍGUEZ, Clara, *Changing Race: Latinos, The Census, and the History of Ethnicity in the United States,* Nueva York, New York University Press, 2000.

U.S. CENSUS BUREAU, *Census 2000 Summary Tape File 1*.

Estrategias prácticas de investigación para las comunidades indígenas mexicanas en California que buscan afirmar su identidad*

Ed Kissam e Ilene Jacobs

Introducción

En este trabajo nos interesa examinar el papel que juegan los datos en los esfuerzos que realizan las comunidades indígenas mexicanas en su búsqueda por crear y afirmar su identidad. También describimos varias prácticas estratégicas que creemos podrán mejorar la habilidad de estas comunidades para sobresalir en el ámbito de la creación de políticas públicas y de planeación de programas, el cual se vuelve cada vez más "técnico". Creemos que será importante que las organizaciones indígenas incrementen su capacidad para realizar proyectos de investigación aplicada. De ninguna manera nos interesa hacer una apología del *statu quo* que considera la etnocentricidad, en el contexto del análisis de políticas públicas contemporáneas y la evaluación de programas, como "la regla de oro" que se debe seguir para el diálogo público y la toma de decisiones que se adopten en relación con nuestro futuro colectivo como comunidades, como estado o como nación. Nos referimos a la "tiranía de la sociología" que determina la sintaxis del diálogo público, ya que en este momento, en Estados Unidos, la experiencia "técnica" se traduce a menudo en estrechez profesional que se basa en información tabulada, que a su vez se caracteriza por desplazar los antiguos procesos del ejercicio de poder, en los que los que tomaban las decisiones estaban obligados a escuchar a los electores y respetar sus puntos de vista.[1]

Desgraciadamente, hemos constatado la propagación de una cultura burocrática que le rinde tributo a la "información" casi en términos mágicos, sin entender cómo fue generada. Esta "información" mágica es después utilizada principalmente como una herramienta de negociación para perpetuar los vacíos entre "los que pueden" y "los que no". Estas preocupaciones se incrementan

* Traducción de Natalia Pérez García.

[1] No somos más que observadores interesados de las formas de gobierno de las comunidades indígenas, pero no tenemos duda alguna de que el proceso de diálogo y de toma de decisiones del sistema de "usos y costumbres" se asemeja más a los ideales tradicionales de la democracia que los procesos contemporáneos tecnócratas. Por ejemplo, durante la investigación que realizó Kissam en el Central Valley Partnership, los dirigentes de la ciudad y los de la escuela no mostraron mucho interés en escuchar a los electores.

por cuestiones pragmáticas, de política social y de planeación que afectan a las comunidades indígenas en California, ya que éstas son una minoría dentro de una minoría –para bien o para mal–, cuyas necesidades, preocupaciones, prioridades y perspectivas se ven opacadas por el poder de los grandes números, especialmente ahora que el regreso al promedio está a la orden del día. Esto hace que las poblaciones de inmigrantes indígenas en California sean "marginales" en todos los sentidos de la palabra.

No creemos que esta nueva capacidad de investigación aplicada necesariamente haga que las organizaciones indígenas comunitarias sean "mejores". Sin embargo, les será útil a estas organizaciones y a los que abogan por ellas el que puedan hablar la *lingua franca* de la burocracia y tengan las herramientas analíticas y de comunicación que les permitan entrar en diálogo y debate. Esto se traducirá en la capacidad de comentar sobre la creación de normas por parte de las agencias públicas, cuestionar prioridades mal dirigidas, corregir prejuicios basados en falsos estereotipos, sugerir programas sociales más innovadores y efectivos, buscar fondos y, cuando sea necesario, pelear para asegurar un acceso equitativo a servicios más adecuados.

Sostenemos que, para lograr esto, las comunidades indígenas de origen mexicano y guatemalteco tienen que articular sus prioridades y una agenda propia de investigación, criticar y corregir de manera eficiente los errores de la sabiduría popular en la información estándar, iniciar su propia investigación empleando metodologías apropiadas y accesibles, y usar los hallazgos que resulten de programas de investigación más auténticos en una forma estratégica para promover un cambio en las políticas injustas y en los programas sociales poco efectivos.[2] Sugerimos también iniciativas mediante las cuales las comunidades de inmigrantes indígenas en California puedan dar los primeros pasos hacia la investigación autónoma, una parte importante de la autoliberación en una sociedad y economía regidas por la información.

Las causas y consecuencias de la información distorsionada

Presentamos aquí un análisis de las deficiencias de la información del censo de población y de otras bases de datos similares que son utilizadas como fundamento empírico para atender sistemáticamente las necesidades de programas sociales para las comunidades de inmigrantes indígenas en California y en Estados Unidos.

[2]Las comunidades de inmigrantes indígenas en las zonas rurales de California que mejor conocemos son principalmente de origen mexicano, pero estos temas son importantes también para las comunidades de indígenas guatemaltecos en las zonas urbanas de California y en otras áreas agrícolas de Estados Unidos, como el estado de Florida.

¿Por qué enfocarse en la información de los censos?

La información que resulta de los censos decenales es considerada, en muchos círculos y contextos oficiales, como la regla de oro para la investigación aplicada dentro de las ciencias sociales, como el cimiento de la valoración de las necesidades de una comunidad y el marco privilegiado de la planeación social. En este trabajo nos centramos en el problemático "caso" del Censo del 2000 en cinco comunidades rurales de California, de las que tenemos una idea bastante clara sobre las causas y las consecuencias de la distorsión en la información producida por el censo sobre inmigrantes mexicanos indígenas y sus familias. Hay varias razones por las que nos enfocamos en este caso, a pesar de que hay muchos ejemplos de información errónea, que es, sin embargo, ampliamente utilizada para la toma de decisiones en California.[3]

La primera razón de nuestro enfoque es que esta información ha sido utilizada para el desarrollo de una amplia gama de otras series de información, tanto en el condado como a nivel local y estatal. La información que resulta de los censos se usa primordialmente para la representación política, la planeación y el financiamiento de programas federales, pero el estado, los condados y las comunidades locales también usan constantemente esta información por razones muy diversas. Por ejemplo, durante toda la década esta información ha sido la línea que han seguido las proyecciones de población del Departamento de Finanzas de California, el desarrollo de los elementos de vivienda local y la planeación en el área de desarrollo comunitario.

La segunda razón tras este enfoque es que la metodología y la información del censo son muy respetadas, a pesar de ser tan imperfectas. La metodología del censo ofrece un paradigma para la metodología de investigación en materia de encuestas (por ser tan confiable en comunidades homogéneas y para las necesidades de información tradicionales), y sin embargo, ejemplifica los supuestos etnocéntricos y las limitaciones metodológicas de las técnicas estándar de investigación aplicada para la generación de información sobre poblaciones no estándar, tales como los indígenas mexicanos que viven en California. El objetivo del Censo del 2000 era, en palabras de la Academia Nacional de la Ciencia, ser "el espejo en el que se refleje Estados Unidos". Sin embargo, se trata de un

[3] Un ejemplo de información errónea y etnocéntrica, y sin embargo ampliamente difundida, son los datos sobre desempleo (que son conocidos desde hace décadas por tener serios problemas relacionados con la definición del concepto "fuerza laboral" y los métodos para medir el número de personas que buscan trabajo) y la información STAR sobre aprovechamiento educativo en las escuelas de California, donde hay un alto porcentaje de estudiantes con conocimiento limitado del inglés. Durante más de cinco años hemos tratado de convencer a la Oficina del Censo de que enfrente este problema básico que surge del etnocentrismo: la idea de que la gente empleada tiene un solo trabajo estable (algo que es rara vez el caso para los inmigrantes, o incluso para los investigadores), o bien la idea de que hay pocos hogares donde viven más de seis personas.

espejo distorsionado. Un problema crítico es que este espejo se usa como base de los enfoques "de patrón" y centralizados dentro de la planeación social. Se considera que los defectos "menores", en relación con el objetivo de crear un retrato general de los Estados Unidos (por ejemplo, la ausencia de unos cuantos cientos de miles de trabajadores agrícolas o de unos miles de inmigrantes indígenas), no tienen importancia a nivel nacional. No obstante, estos defectos se han convertido en serias barreras para brindar respuestas razonables a los problemas comunitarios extendidos a nivel local.

La tercera razón es que la información censal está directamente relacionada con el enorme problema que nadie quiere ver: la asignación de fondos. Por lo tanto, esta información se encuentra en la base misma de las decisiones financieras de las agencias públicas.[4] Un ejemplo revelador es el programa estatal CDBG, donde la distribución de fondos incluye un apartado sobre el número de personas que viven en condiciones de pobreza y otro apartado sobre el número de viviendas con cantidad excesiva de inquilinos. Otros elementos claves de información en programas sociales importantes incluyen el número de niños que viven en condiciones de pobreza, el número de personas sin educación media superior y el ingreso per cápita. La mitad (13 de 25) de los programas analizados por el GAO –entre los cuales había una variedad de programas sociales, de educación compensatoria, entrenamiento laboral y servicios de salud– usan este tipo de información sobre el perfil de la población, además del conteo de la misma, para la asignación de fondos.

El cuadro 1 muestra varios programas que son importantes para las comunidades de inmigrantes latinos de origen indígena, y que se ven afectados por el sesgo de la muestra que resulta del subregistro diferencial, el cual distorsiona los perfiles de población en California. Este cuadro también incluye una lista de los elementos específicos de las fórmulas de financiamiento donde el subregistro de trabajadores agrícolas inmigrantes, y en particular de inmigrantes indígenas, tendría como resultado una reducción significativa de fondos para los programas que ofrecen servicios necesarios para el bienestar de estas comunidades. Un análisis completo del impacto social que tendría el aumentar o disminuir los fondos en estos programas está más allá de los propósitos de este trabajo. Sin embargo, es obvio que muchos de estos programas son fundamentales para que los inmigrantes en las áreas rurales de California puedan salir de las circunstancias marginales en las que viven. Es importante entender también

[4]La información del censo tiene un impacto de dos etapas en el financiamiento: primero, esta información establece la cantidad de fondos que fluirán de los programas federales a los del condado, del estado y de las comunidades locales; segundo, también establece qué tipo de actividades y proyectos serán financiados por las agencias, con la capacidad de poder distribuir los fondos a organizaciones comunitarias o a varios proyectos.

que la información de los censos es el motor tras la planeación y la asignación de fondos a nivel estatal, regional y local, y por lo tanto, la existencia de información censal correcta es tan importante para este propósito como para la distribución de fondos federales.[5]

CUADRO 1

PROGRAMAS FEDERALES IMPORTANTES PARA LOS INMIGRANTES LATINOS DE ORIGEN INDÍGENA QUE HAN SIDO AFECTADOS POR EL SUBREGISTRO DIFERENCIAL EN EL CENSO DECENAL

Nombre del programa	*Nivel nacional de financiamiento, 1998 (en miles de millones de dólares)*	*Elemento(s) clave en su fórmula de distribución de fondos*
Fondos "Title I" para agencias educativas locales	7.5	Porcentaje de niños entre cinco y 17 años en condiciones de pobreza.
Medicaid	104	Ingreso personal per cápita.
WIC	3	Número por familia menores de 18 años en condiciones de pobreza.
Fondos en bloque para servicios de salud maternal e infantil	0.6	Número de menores de 18 años en condiciones de pobreza.
Fondos en bloque para el cuidado y desarrollo infantil	1.0	Ingreso per cápita. Población menor de cinco años.
Fondos en bloque para el desarrollo comunitario	2.7	Pobreza. Número de viviendas atestadas.
Fondos en bloque para el desarrollo comunitario-programa estatal	1.2	Pobreza. Número de viviendas atestadas.

[5] Un buen ejemplo de la manera en que la información del censo afecta al financiamiento estatal son los programas administrados por el condado y que están dirigidos a familias con niños en edad preescolar. Estos programas reciben aproximadamente 500 millones de dólares en fondos estatales (492 millones en 2001-2002). Las comisiones a nivel del condado tienen el poder de distribuir los fondos a discreción, pero sus decisiones sobre el reparto de fondos se basan principalmente en la información que muestre la necesidad de ayudar a varias subpoblaciones ya identificadas; por ejemplo, las familias de origen mixteco en el condado de Madera.

CUADRO 1 (*Continuación*)

Nombre del programa	*Nivel nacional de financiamiento, 1998 (en miles de millones de dólares)*	*Elemento(s) clave en su fórmula de distribución de fondos*
Programa de sociedades de inversión para el hogar	1.4	Número de unidades en renta ocupadas por pobres. Número de unidades de vivienda problemáticas en renta. Número de familias pobres. Ingresos per cápita de familias de tres personas.
JTPA Title II-A y B/WIA	2.0	Número de personas en desventaja económica entre 22 y 72 años con familia por debajo de LLSIL
WIA/EL/Cívicos	.07	Crecimiento a 10 años de inmigrantes LPR Crecimiento a tres años de inmigrantes LPR
WIA/Ley de Alfabetización de adultos	.46	Número de personas de 16 años o más sin estudios de nivel medio superior.
Educación vocacional	1.0	Población entre 15 y 19 años.

Fuente: Oficina General de Contabilidad, "Fondos de fórmula: efectos de conteos ajustados de población sobre el financiamiento federal a los estados", febrero de 1999. No hemos incluido en el cuadro 1 los programas en los que el único elemento censal es el porcentaje de población del estado o de la jurisdicción local.

Es especialmente importante –cuando se evalúa el impacto potencial del subregistro censal en las comunidades rurales con altas proporciones de inmigrantes y en la integración social de los inmigrantes en general– reconocer la importancia de las fórmulas del financiamiento federal que son utilizadas para distribuir fondos a los condados o comunidades locales afectadas. Esto es importante, ya que el subregistro se "diluye" cuando se trabaja con unidades más grandes. Las pequeñas comunidades donde se concentran los inmigrantes tienen la más alta proporción relativa de ellos, y por lo tanto, es común que tengan las concentraciones más grandes de lo que llamamos "megasubregistro", es decir, un subregistro de más del 10 por ciento de la población total.

El sesgo sistemático que afecta a la confiabilidad de la información censal sobre el número y las características de los niños dentro de las comunidades con altas concentraciones de inmigrantes de origen indígena es una de nues-

tras principales preocupaciones. Esto se debe, por un lado, a que los programas infantiles son de suma importancia para las familias de inmigrantes y para la sociedad en su totalidad. Por otro lado, la información del censo sobre niños es especialmente susceptible al subregistro sistemático (tema que trataremos con mayor detalle más adelante).

El financiamiento "Title I" es también una preocupación seria, tanto por la importancia de la educación compensatoria como mecanismo de apoyo para los servicios educativos para niños inmigrantes (el programa Educación Migrante y los servicios Title I "normales"), como por la provisión específica de la fórmula de financiamiento. Los fondos "Title I" incluyen fondos (*grants*) básicos y el subprograma de fondos de concentración y fondos meta, que destinan sus recursos a los condados más desfavorecidos del país. Casi todos los niños de origen indígena en California deberían estar cubiertos por programas financiados completa o mayoritariamente por fondos "Title I".

Otro tema importante es el de los fondos para la salud infantil y maternal. El acceso de los inmigrantes de origen indígena a los servicios de salud como Medicaid (Medi-Cal) sigue siendo muy limitado a raíz del acceso restringido a ciudadanos y residentes legales. Sin embargo, los temas relacionados con fondos federales para éste y otros programas de salud maternal e infantil siguen siendo de vital importancia, ya que apoyan, por lo menos, el suministro de servicios para todos los niños que nacen en California.

Varios programas con fórmulas de financiamiento basadas en censos (tales como CDBG) asignan fondos directamente a la infraestructura de la comunidad y a aquellos programas que influyen directamente en el bienestar de los individuos y las familias de una población específica. El impacto negativo del sesgo sistemático en la información del censo decenal sobre las comunidades con grandes concentraciones de inmigrantes de origen indígena podría ser especialmente serio, dada la gran existencia de vivienda por debajo de los estándares y el papel central que esto tiene en el subregistro censal.

Hemos visto que cada año aproximadamente 700 millones de dólares de fondos destinados a programas al servicio de trabajadores agrícolas migrantes y temporales (tales como Educación Migrante, Salud Migrante y el entrenamiento laboral financiado por el Workforce Investment Act) podrían verse afectados por la información de carácter censal, aun cuando las fórmulas de financiamiento no estén basadas principalmente en información del censo.

Causas del subregistro diferencial censal: marco teórico

Fue hasta la década de los setenta que se hizo un esfuerzo serio por entender las *causas* del subregistro censal. De hecho, ha sido en los últimos 15 años que

se le ha prestado la atención adecuada a las que se podrían llamar las causas *estructurales* del subregistro; por ejemplo, la forma en que la metodología de investigación del censo decenal interactúa con sistemas sociales contemporáneos, dando como resultado un subregistro. La contribución de nuestro trabajo al campo de la investigación de políticas aplicadas en materia del subregistro censal ha sido reconocer y demostrar que, en un contexto de alta divergencia social y condiciones económicas extremas, la interacción entre estos diferentes factores resulta en lo que llamamos "megasubregistro" o la subrepresentación de comunidades inmigrantes. Esto es especialmente claro con los trabajadores agrícolas, un sector cuyo subregistro se encuentra no en el rango "cuestionable" del 3 al 7 por ciento, sino en un rango del 20 al 50 por ciento. Estos niveles de subregistro conducen no solamente a problemas para cuantificar a las personas de una comunidad –específicamente, en las áreas en las que nos enfocamos: trabajadores agrícolas migrantes y temporales–, sino que también distorsionan severamente el perfil de la población y de la comunidad (Kissam, Gabbard y Martin, 1993; Jacobs y Kissam, 2001). El análisis estructural del subregistro es extremadamente importante para los inmigrantes indígenas en California y las comunidades en las que viven, ya que su participación en los censos se ve afectada negativamente por un gran número de factores sociales, que incluyen:

- La calidad de las listas de direcciones del servicio postal estadounidense y de la Oficina del Censo.
- Las condiciones de vivienda poco visible, ilegal, subdividida, "poco común".
- Las condiciones de vivienda con demasiados inquilinos.
- Viviendas segregadas –habitar en sectores "lingüísticamente aislados".
- Conocimiento del inglés y alfabetismo limitados.
- Altos índices de inmigración reciente.
- Patrones predominantes de empleo y condiciones de trabajo.
- Calidad operativa del censo en reclutamiento/contratación y entrenamiento.
- Calidad operativa del censo en seguimiento de la falta de respuesta (NRFU).
- Calidad operativa del censo en procedimientos para enumerar los campos de trabajo de los migrantes.

La creciente comprensión de las causas sociales del subregistro censal: las comunidades de inmigrantes como caso extremo

Nuestro estudio inicial, a finales de los ochenta, del subregistro de trabajadores agrícolas migrantes y temporales mostró que las causas estructurales de este fenómeno que ya habían sido comprobadas para las zonas urbanas también

estaban presentes en las áreas rurales. Esto fue muy fácil de reconocer en California, donde era claro que el trabajo agrícola estaba más ligado a las fábricas en el campo descritas por Carey McWilliams hace más de 50 años que a la imagen folclórica estadounidense de casas rodeadas de rejas blancas. En California, el trabajo agrícola no está compuesto de casas aisladas sino de comunidades, que Michael Kearney y otros han incluido en el proceso global de la "perifericización del centro".

Hemos adoptado el nuevo modelo teórico para el subregistro censal del trabajo de David Fein (Fein, 1989; Fein y West, 1990) y de un equipo de investigadores de la Oficina del Censo. Este modelo está basado en la información recolectada en la encuesta "Las causas del subregistro" de 1986, como parte del proyecto Prueba de Operaciones de Ajuste (TARO, por sus siglas en inglés), una prueba censal a gran escala que se llevó a cabo en los barrios pobres de Los Ángeles. La investigación de Fein muestra la existencia de casos extremos de subregistro de hispanos en el este de Los Ángeles que alcanzaban niveles de hasta el 20 por ciento, es decir, de cuatro a cinco veces más de lo que se registra a nivel nacional. Hemos visto que el análisis *estructural* (sistema social) de las causas del subregistro propuesto por Fein tiene una relevancia especial para entender el subregistro de inmigrantes en general y de trabajadores agrícolas en particular. Kissam, Martin y Gabbard usan el modelo de regresión logística de Fein para generar "una estimación sintética" de una probabilidad aproximada del 50 por ciento de omisión del típico hogar de trabajadores agrícolas en California por parte del censo. Después comparamos este estimado sintético con la información sobre trabajo agrícola que ofrece el Censo de 1990 (PUMS) y la información del mercado laboral (registros UI) para demostrar que, cuando se hacen los ajustes necesarios para los trabajadores agrícolas migrantes y temporales (MSFW, por sus siglas en inglés), que no estaban en California el día del censo, las fuentes de información estimadas y existentes eran muy parecidas y mostraban que menos de la mitad de los trabajadores agrícolas en California fueron identificados en el censo decenal.

Los componentes del subregistro censal de inmigrantes en las comunidades rurales

Ahora pasamos a analizar los distintos factores implicados en el subregistro censal, tanto en los barrios pobres con altos porcentajes de inmigrantes como en las comunidades rurales donde los inmigrantes indígenas de California se concentran. Esto nos ofrece un "mapa" conceptual que muestra la "cadena" de eventos que resultan en el "megasubregistro".

El componente 1 del subregistro de inmigrantes indígenas de las zonas rurales de California surge del uso de la "fotografía" del mes de marzo como base

para generar el perfil de las comunidades, cuando lo que se necesita para lograr un retrato completo de la población es una "película" que muestre los patrones de migración a lo largo del año. Los patrones migratorios transnacionales indican que un gran número de migrantes que van y vienen, de hecho, está en México en el momento en que se toma la fotografía que ya mencionamos. Irónicamente, entre las poblaciones mixtecas de trabajadores agrícolas que mejor entendemos, es muy probable que el subgrupo de migrantes transnacionales que tienda a desaparecer de la fotografía sea uno de aquellos primeros grupos de inmigrantes que ya habían arreglado su estatus migratorio bajo la Ley para el Control y Reforma de la Inmigración (IRCA, por sus siglas en inglés) y que por lo tanto pueden viajar fácilmente entre California y sus pueblos natales.[6] Tenemos información limitada sobre este caso. Sin embargo, nuestra investigación en Parlier muestra que el 26 por ciento de los trabajadores agrícolas de esta comunidad no estaba en el país cuando se llevó a cabo el Censo de 1990 (Griffith, Kissam, García *et al.,* 1995).

El componente 2 del subregistro surge de los problemas que tiene la Oficina del Censo para asegurar que las formas del censo le lleguen a las personas en viviendas poco visibles o con demasiados inquilinos en las zonas rurales de California y que una vez llenadas, sean regresadas al organismo. Las razones específicas que han sido identificadas por las que unidades enteras de vivienda son pasadas por alto están relacionadas con la implementación del censo mismo (omisiones en la lista de correo, la eliminación errónea de direcciones existentes) y otros factores ligados al contexto social de una población difícil de contar (características físicas que afectan la visibilidad de la vivienda, tales como casas escondidas o bien viviendas ilegalmente subdivididas).

Los esfuerzos por mejorar el Censo de 2000 y nuestra investigación de evaluación de censos nos han enseñado que estos problemas varían enormemente de una comunidad a otra. Algunas comunidades con una concentración importante de mixtecos, como es el caso de Arvin, tienen muy poca incidencia de vivienda de "baja visibilidad", mientras que otras comunidades similares, tales como Parlier, también con una importante población de mixtecos y triquis, tienen un alto número de viviendas de este tipo (Kissam y Jacobs, 2001; Sherman, 1995). Un caso extremo de vivienda de baja visibilidad que resulta en un subregistro censal es la parte norte del condado de San Diego, una zona bien conocida por los

[6]Este es un buen ejemplo de un caso de investigación en el que las comunidades indígenas están mejor preparadas que otras personas externas para investigar qué cantidad de sus individuos y familias no están en los Estados Unidos durante el censo. La muestra de la Encuesta Nacional de Trabajadores Agrícolas ofrece una buena base para estimar la proporción de trabajadores agrícolas que no están en Estados Unidos en marzo; sin embargo, no cuenta con una muestra lo suficientemente grande para hacer semejante análisis de los trabajadores agrícolas indígenas.

migrantes oaxaqueños que han llegado a California durante los últimos 15 años. Aunque la Asistencia Jurídica Rural de California (CRLA, por sus siglas), en inglés ha notificado a la Oficina del Censo local sobre la situación, nunca ha sido censada. Las "causas sociales" del componente 2 del subregistro censal distorsionan la muestra de individuos del censo, de tal forma que subrepresenta a la población más económica y socialmente marginada, como son los migrantes transnacionales recién llegados que pertenecen a comunidades minoritarias de las zonas indígenas de México y Guatemala, como son chatinos y amuzgueños (uno de los grupos del campamento escondido que ha registrado la CRLA).

La investigación tradicional de censos tiende a atribuir las causas del subregistro censal a la población que responde a los mismos. Sin embargo, nuestra investigación enfatiza las causas sistémicas. Una de las áreas en que aquellos que responden a los censos sí contribuyen a los problemas censales la constituyen las comunidades donde el conocimiento limitado del inglés y la baja escolaridad hacen difícil que la población pueda contestar el complicado diseño de las formas redactadas en inglés.[7] Este factor sí contribuye a que algunos hogares no llenaran y regresaran las formas, pero la Oficina de Censo debió responder a esta situación con el correspondiente seguimiento por falta de respuesta.[8] Fue muy decepcionante encontrar que en las zonas rurales de California, durante el Censo de 2000, algunos hogares que *sí* estaban dentro del marco de la muestra del censo (hogares a los que habían llegado las formas del censo) no habían respondido. Sin embargo, la forma no fue contada ya que la oficina local del censo no inició un proceso de seguimiento ante la falta de respuesta (NRFU, por sus siglas en inglés).[9]

El componente 3 del subregistro surge de la dificultad de incluir a todos los habitantes de una vivienda en la forma censal. Investigaciones previas sugieren que los que responden las preguntas de los censos "olvidan" incluir a personas tales como bebés recién nacidos. Nuestra investigación del Censo de 2000 muestra que las formas en cuestión, que aceptan hasta seis personas por vivienda, no permiten, a pesar de la intención de los que responden, incluir a todos los miembros de la familia, o bien de otra familia con la que comparten una casa, departamento o remolque.

[7] Las formas censales presentan serias dificultades para la gente casi analfabeta. Estos individuos tienen muchas dificultades para seguir las instrucciones sobre el llenado de las formas, aun cuando se usan términos correctos en español, tales como "renglón".

[8] Una buena cantidad de la investigación de la Oficina del Censo muestra una correlación entre el hecho de que las formas no son devueltas por correo y el subregistro censal, que generalmente se cree resulta de problemas no entendidos en las operaciones de las oficinas locales.

[9] Esto fue muy raro ya que el número de formas devueltas por correo fue bastante bueno. Creemos que esto es el resultado de que muchas casas "difíciles de encontrar" no fueron incluidas en el padrón censal. En los casos en los que hubo contacto por parte de un enumerador censal, la mayoría, aunque no todos, de los censados estaban a gusto con la ayuda que habían recibido para llenar su forma. Los problemas con los enumeradores surgieron porque no hablaban español.

El componente 4 del subregistro surge del diseño mismo de las formas del censo. Estas formas incluyen conceptos burocráticamente definidos como "raza", "de origen hispano" y "etnicidad", que son tan confusos y dan pie para instrumentos del censo tan extraños que la tabulación para las comunidades rurales resulta ser inútil.[10] Aún no estamos seguros de conocer completamente los esfuerzos del censo por representar a las minorías étnicas entre los latinos en el sector rural, pero parece ser que en la mayoría de las comunidades rurales donde se han asentado los migrantes indígenas el censo hace imposible reconocer a cuatro de cinco hogares indígenas (véase la discusión al respecto en páginas posteriores).[11]

Subregistro censal en las comunidades rurales de California con grandes concentraciones de inmigrantes indígenas

Ahora nos enfocaremos en los resultados de cinco comunidades que examinó la CRLA como parte de su investigación del Censo de 2000 en una zona rural en California: Oxnard, Arvin, Madera, Parlier y Santa María. Se sabe que estas comunidades tienen un alto número de inmigrantes indígenas de Oaxaca y que la mayoría son trabajadores agrícolas. En 1991, el Instituto de Estudios Rurales de California (CIRS, por sus siglas en inglés) realizó una encuesta de la red de pueblos oaxaqueños en California y contó más inmigrantes oaxaqueños en Madera que en cualquier otra comunidad californiana (2,444, más de una tercera parte de los oaxaqueños enumerados en las zonas rurales del estado).[12] Al mismo tiempo, se identificó en Santa María a 365 oaxaqueños, 240 en Arvin y 33 en Parlier. Sorprendentemente, Oxnard sólo registró 11 oaxaqueños.[13]

Las variaciones en los niveles de subregistro en las comunidades sugieren que en algunos casos los esfuerzos realizados por el personal censal y organizaciones sociales locales sirven para mitigar los problemas al respecto. El hecho de que dicho subregistro varíe considerablemente de una comunidad a otra subraya las consecuencias de los problemas de calidad censal para los usuarios de estos datos.

[10] Hubo gran confusión entre los censados hispanos sobre la pregunta relacionada con "raza", lo que condujo a problemas en las respuestas, como las de muchos individuos que contestaron esta pregunta con "blanco" y "otra". En Arvin, donde sabemos que todos los hispanos son de origen mexicano, el 40 por ciento de la población respondió que su raza era "blanca" y el otro 60 por ciento respondió "otra".

[11] Sabemos que Arvin tiene un número significativo de mixtecos y una red bien establecida de inmigrantes de San Juan Mixtepec, pero la información del censo sugiere que sólo hay 280 personas que viven en hogares donde se habla mixteco u otras lenguas indígenas, es decir, aproximadamente 2.5 por ciento de todos los hispanos. Creemos que la proporción verdadera es por lo menos 10 por ciento.

[12] David Runsten y Michael Kearney, "Una encuesta de las redes de pueblos oaxaqueños en la agricultura de California", California Institute of Rural Studies, 1994.

[13] Nuestras entrevistas en 1999-2002 con los trabajadores agrícolas mixtecos y triquis que trabajan en el circuito de la fresa, y que incluye Oxnard, Santa María y Willamette Valley, sugieren que había un gran número de mixtecos en Oxnard en 1990.

Este problema es el resultado de reconocer que un solo factor de ajuste no puede ser fácilmente aplicado a todas estas comunidades, aunque todas existan bajo un mismo estrato, es decir, "comunidades de trabajadores agrícolas".[14] El cuadro 2 registra nuestras estimaciones de los niveles de subregistro en los estudios de caso de las cinco comunidades con altas concentraciones de inmigrantes indígenas.

CUADRO 2
EXTENSIÓN Y TIPO DE SUBREGISTRO CENSAL
EN LAS COMUNIDADES DEL ESTUDIO DE CASO DE LA CRLA

Comunidad	*Población del bloque de estudio*	*Subregistro general en el bloque de estudio (porcentaje y N)*	*Porcentaje no enumerado-omisión total de vivienda (N)*	*Porcentaje no enumerado-omisión parcial de vivienda (N)*
Oxnard	161	34.1	9.3	24.8
		(55)	(15)	(40)
Santa María	128	10.9	8.6	2.3
		(14)	(11)	(3)
Arvin[15]	109	13.8	6.4	7.4
		(15)	(7)	(8)
Parlier[16]	170	37.6	27.6	10.0
		(64)	(47)	(17)
Madera[17]	157	19.8	15.3	4.5
		(31)	(24)	(7)

Fuente: Estudio Comunitario del Censo 2000 de la CRLA.

El alcance del subregistro varía considerablemente de una comunidad a otra, de la misma manera que los componentes del mismo, es decir, la contribución relativa de las omisiones parciales o totales de hogares al subregistro total. Las diferencias en los patrones de subregistro son una consideración importante

[14] La estrategia necesaria para lograr las "mejores estimaciones" de la población y las características poblacionales de cada persona en la comunidad consistiría en generar estimaciones sintéticas. Esto se hace con un modelo de regresión multivariable, tal como el que desarrolló David Fein tomando como base la Prueba de Causas de Subregistro Censal en el Censo de 1986 (Fein, 1989).

[15] No incluye cinco hogares sin resolver: dos cuyos interrogantes no quisieron responder y tres donde no se encontró a los habitantes después de varias visitas.

[16] No incluye a cuatro hogares sin resolver por falta de respuesta. El análisis sí incluye a cuatro hogares "ambiguos" donde hubo inconsistencias pero se creyó posible lograr estatus censal. Registramos a dos de estos hogares como enumerados y a dos como no enumerados.

[17] Asume que siete de los que llegaron después de que las formas censales fueron regresadas realmente habían llegado después del 1o. de abril. Por lo tanto, este análisis no incluye a estos recién llegados ya que no fueron ni debieron ser enumerados.

en la evaluación de la confiabilidad de los datos censales al nivel de la comunidad local, ya que cada patrón presenta un sesgo diferente. Por ejemplo, la baja calidad en el censo del bloque que se muestra en Oxnard es el resultado del fracaso del censo de conseguir información más allá de la sexta persona ("de 7 a 15") en hogares atestados y complejos. En cambio, el subregistro en Parlier resulta de la gran incidencia de "casas traseras" que los trabajadores agrícolas ya establecidos le rentan a los migrantes transnacionales y a otros residentes en la periferia socioeconómica. En Oxnard, estas subpoblaciones periféricas comparten una vivienda atestada con la unidad familiar "primaria".[18] Se puede argumentar que las variaciones en las condiciones de vivienda que afectan la naturaleza del subregistro censal son el resultado de las diferencias en la mezcla de redes de migración en cada comunidad, junto con la historia migratoria de cada red y el éxito obtenido en controlar los recursos habitacionales.

Omisiones parciales de vivienda

Los estudios de caso de la CRLA muestran dos causas de las omisiones *parciales* de vivienda, ninguna relacionada con el "olvido" de algún miembro de la familia, como lo habían sugerido algunas investigaciones censales.

La primera y más seria causa de la omisión parcial de vivienda es que las formas censales sólo tienen espacio para el perfil informativo de seis personas por unidad habitacional. Esto asegura que cualquier hogar con más de seis personas, como las comunidades estudiadas y otras con problemas similares de vivienda atestadas, corre el riesgo de omitir a alguno de sus miembros. Le preguntamos directamente a todos los individuos dentro de este estudio si habían regresado una forma censal, si vivían en un hogar con más de seis personas y si alguien de la Oficina del Censo había regresado a pedir información personal de los individuos que no habían registrado. No supimos de ningún caso en el que hubiese algún seguimiento para determinar las características de las personas faltantes.

El segundo tipo de omisión de vivienda está relacionado no sólo con el diseño de las formas censales, sino también con la existencia de hogares "complejos", donde viven familias constituidas por parientes distantes, individuos sin ningún parentesco u "hombres migrantes transnacionales no acompañados". En estos casos las formas censales fueron llenadas de tal manera que reflejaban la composición de la unidad familiar primaria –es decir, una pareja y dos niños–, pero y la unidad familiar secundaria fue omitida por completo, aun

[18] En Parlier, la mayoría de los caseros son familias mestizas que fueron trabajadores agrícolas y que provienen de Guanajuato o Michoacán, mientras que la mayoría de los migrantes transnacionales son oaxaqueños.

cuando la primera tuviese menos de seis personas. No estamos muy seguros de lo que sucedió en hogares constituidos solamente por hombres migrantes no acompañados, pero es posible que en estos casos (que también tienen una estructura interna basada en unidades socioeconómicas más pequeñas de hombres que se agrupan según sus lazos familiares o sus lugares de origen) algunos miembros del hogar fuesen omitidos.[19]

Omisiones totales de vivienda

Hay también dos tipos de omisiones *totales* de vivienda en los estudios de caso comunitarios. El primer patrón –y el más sistemático– en el que se puede apreciar la omisión total de vivienda es el de las unidades habitacionales que no aparecen en el padrón original del censo. Estas viviendas incluyen remolques en el patio, cocheras que son utilizadas como "casas traseras", viviendas que estructuralmente son parte de la casa unifamiliar pero que tienen su propia entrada ("cuartitos"), camionetas acondicionadas y cobertizos. Estas omisiones distorsionan sistemáticamente el perfil de la comunidad, ya que la porción socioeconómicamente más marginada de la comunidad resulta "invisible" en los resultados censales. El segundo tipo de omisión total de vivienda surge cuando la forma censal llega a la vivienda pero nunca es regresada, y no hay un seguimiento por falta de respuesta. No tenemos mucha información sobre este elemento de subregistro, excepto que parece bastante aleatorio. El seguimiento de la falta de respuesta fue mejor en unas comunidades (por ejemplo, Arvin y Santa María) que en otras (Oxnard), aunque sólo sabemos que este tipo de problema surge de algún desperfecto en las operaciones internas del censo.

Sesgos en el perfil de población de una comunidad que resultan del subregistro censal

Nuestras principales preocupaciones sobre la información censal han girado alrededor de los problemas de calidad que surgen cuando el subregistro diferencial distorsiona sistemáticamente el perfil poblacional de las comunidades de bajos ingresos. Estas preocupaciones son reales y prácticas. Por ello, los perfiles poblacionales erróneos basados en información censal crean problemas considerables para las jurisdicciones locales que buscan conseguir acceso equitativo a los fondos destinados para proveer servicios a la misma subpoblación que está subrepresentada en el perfil poblacional. Esto también afecta a los encargados

[19] Hemos registrado estos hogares como omisiones parciales de vivienda sólo en los casos donde había más de seis personas en cada vivienda.

de los programas, que están seriamente interesados en adaptar el diseño de dichos programas a las necesidades de la comunidad.

El cuadro 3 muestra los tipos de sesgos en las muestras asociados con cada variante de omisión censal que se encontró en las comunidades de los estudios de caso de la CRLA. La consecuencia más seria que hemos encontrado es la subrepresentación de niños. Esto se debe a que al momento de llenar las formas censales los hogares con grandes familias sistemáticamente registran a sus integrantes en orden de edad, es decir, primero a la pareja y después a los niños en orden de mayor a menor.

Subregistro diferencial dentro de las comunidades rurales en California

Todos los bloques muestra de los estudios de caso de la CRLA fueron incluidos porque los investigadores comunitarios creyeron que se encontraban en riesgo de un posible subregistro censal. Sin embargo, parece haber un riesgo aún mayor de subregistro para los trabajadores agrícolas que para otro tipo de familias que forman parte de los bloques del estudio en los barrios donde predominan los inmigrantes. No todos los trabajadores agrícolas son de origen indígena, pero el subregistro de este tipo de trabajadores continúa siendo un problema serio para los inmigrantes mexicanos de origen indígena en las zonas rurales de California, en virtud de que se concentran dentro del trabajo agrícola.

En la encuesta "Causas del Subregistro" (CUS, por sus siglas en inglés), que se llevó a cabo en Los Ángeles, los barrios con mayor número de inmigrantes recientes registraron los índices más altos de subregistro, pero aun entre estos inmigrantes dicho fenómeno varía enormemente.[20] Después de cientos de pláticas con migrantes adolescentes recién llegados, hoy sabemos que los diferentes pueblos mexicanos de origen tienen redes más o menos desarrolladas y que las personas que son parte de las redes ya establecidas tienen mejor acceso a vivienda que los demás. Esto probablemente distorsiona el perfil censal de las diferentes redes indígenas. Es decir, los migrantes de comunidades tales como Juxtlahuaca, San Juan Mixtepec, Tlapa o Santa María Tindú, que tienen una larga historia de migración, están mejor registrados que los migrantes que provienen de áreas más remotas con migraciones más recientes, lo que resulta en una distorsión del perfil lingüístico-cultural de las comunidades de migrantes indígenas en California.

[20] Se asume que los altos niveles de subregistro censal en los barrios y comunidades con un elevado porcentaje de inmigración reciente se deben al miedo de los habitantes a las autoridades gubernamentales. Sin embargo, creemos que las condiciones subestándar de vivienda, el analfabetismo y los problemas con el idioma tienen más que ver con el subregistro que con individuos que se niegan a responder al censo. En Los Ángeles, la CUS no fue diseñada para determinar qué redes migratorias estaban representadas en el área del estudio ni para explorar la relación entre la madurez de la red migratoria y el subregistro.

CUADRO 3

EL IMPACTO DEL SUBREGISTRO DIFERENCIAL EN EL PERFIL DE LA COMUNIDAD INMIGRANTE INDÍGENA Y EL FINANCIAMIENTO DE PROGRAMAS SOCIALES

Tipos de omisión	*Tipos de personas no incluidas*	*Impacto en el financiamiento de programas sociales*
Total de viviendas omitidas (no incluidas en el padrón censal)	Migrantes transnacionales –hombres no acompañados	Sesgo moderado negativo en la estimación de la existencia de hogares pobres
	Migrantes transnacionales. Familia joven	Sesgo fuerte negativo en la estimación de individuos y familias en pobreza extrema; por ejemplo, menos del 40 por ciento de los parámetros de pobreza
	Familias muy pobres	Sesgo fuerte negativo en la estimación de desventajas; porcentaje de población con estudios inferiores al nivel medio-superior
	Indígenas no relacionados con las redes dominantes (por ejemplo, mayas)	
Total de viviendas omitidas (NRFU)	Inmigrantes establecidos con alfabetismo o conocimientos limitados del inglés y sus dependientes	Sesgo ligero negativo en la estimación de vivienda atestada
		Sesgo ligero negativo en la estimación del nivel educativo
Omisión parcial de vivienda (familia nuclear extensa)	Subrepresentación de niños en edad de preescolar y de primaria	Sesgo fuerte negativo en la estimación del número de niños de bajos ingresos, niños que necesitan educación compensatoria, preescolares
		Sesgo moderado negativo en la estimación de viviendas atestadas
Omisión parcial de vivienda (hogar complejo)	Subrepresentación de inmigrantes recién llegados, especialmente "arrimados"	Subrepresentación sustancial de niños preescolares y de primaria, especialmente con conocimiento limitado de inglés
		Sesgo negativo al nivel comunitario de la existencia de vivienda atestada

El cuadro 4 registra la composición demográfica de los bloques de los estudios de caso comunitarios y el alcance del subregistro de trabajadores agrícolas en cada uno.

CUADRO 4
PERFIL DEMOGRÁFICO DE LOS BLOQUES DE MUESTRA DE LA COMUNIDAD DEL ESTUDIO Y ALCANCE DEL SUBREGISTRO DE TRABAJADORES AGRÍCOLAS

Comunidad	*Oxnard*	*Santa María*	*Arvin*	*Parlier*	*Madera*
Porcentaje hispanos	94	95	98	100	9
Porcentaje adultos LEP	78	43	78	65	41
Escolaridad promedio (adultos 18 años o más)	8.1 años	5.3 años	8.2 años	6.6 años	
Promedio del tamaño de la vivienda	5.9	5.8	3.9	4.6	4.0
Número de viviendas de trabajadores en bloque y porcentaje del total	16 (55%)	19 (73%)	17 (61%)	(20) 49%	(23) 55%
Número y porcentaje de viviendas de trabajadores agrícolas total o parcialmente omitidas	6 (37%)	5 (26%)	5 (38%)	11 (55%)	6 (26%)
Porcentaje de viviendas problema en el bloque de las viviendas de trabajadores	6/9 (67%)	5/6 (83%)	5/5 (100%)	11/12 (92%)	6/7 (86%)
Proporción de viviendas problema de trabajadores y viviendas problema de no trabajadores	1.4:1	1.8:1	–	11.5:1	4.1:1

Fuente: Estudio Comunitario del Censo 2000 de la CRLA.

El cuadro 4 muestra que incluso dentro de las comunidades que presentan un alto riesgo de subregistro censal por el predominio de viviendas atestadas y de baja visibilidad, la inmigración reciente, su conocimiento limitado del inglés y los niveles bajos de alfabetismo, dicho subregistro censal está concentrado principalmente en la población de trabajadores agrícolas. Se debe recordar que aun en los hogares donde los hijos dependientes de estos trabajadores son ciudadanos esta-

dounidenses y hablan inglés, el hecho de que sus padres sean trabajadores agrícolas significa que estos niños presentan un mayor riesgo de subregistro que otros niños, principalmente por vivir en viviendas atestadas y de baja visibilidad.

El caso de dos campos laborales informales de migrantes indígenas en California

Los dos estudios de caso en cuestión se enfocan en los campamentos ilegales controlados por los productores de jitomate del condado de San Diego, cuya fuerza laboral está constituida principalmente por migrantes transnacionales.[21] La CRLA notificó a la Oficina del Censo local de la existencia de estos campamentos, pero nunca fueron registrados correctamente con los procedimientos diseñados para "lugares especiales-campos de migrantes". No era posible registrar estos campos utilizando los procesos estándar, ya que están escondidos y no tienen servicio postal. La falta de registro de las personas que viven en este tipo de vivienda escondida tiene serias consecuencias para los usuarios de la información censal interesados en la creciente diversidad étnica en California, ya que la población de estos asentamientos está constituida principalmente por migrantes transnacionales indígenas recién llegados. El cuadro 5 muestra un resumen del perfil etnolingüístico y la composición demográfica de los dos campamentos.

CUADRO 5
PERFIL DE LOS RESIDENTES NO REGISTRADOS DE DOS CAMPOS INFORMALES DE TRABAJO EN EL CONDADO DE SAN DIEGO

Características	*Campo 1 (N=69)* %	*Campo 2 (N=39)* %	*General (N=108)* %
Lengua primaria			
Sólo español	9	18	12
Mixteco	54	–	35
Triqui o amuzgo	7	82	34
Mixteco, triqui, amuzgo y español	29	48	19
Español limitado	72	33	58
Escolaridad			
3 años de instrucción o menos	70	28	55
4-6 de instrucción	23	67	38
6 o más	7	5	7

Fuente: Estudio Comunitario del Censo 2000 de la CRLA.

[21] Anna García, consultora de CRLA, descubrió estos campamentos durante una investigación para el Centro de Estudios México-Estados Unidos en la Universidad de California, San Diego, a mediados de los ochenta. Dos de los investigadores comunitarios de la CRLA había vivido en esos campamentos durante los ochenta cuando llegaron como migrantes a California desde Oaxaca.

Información de las formas censales extensas sobre inmigrantes mexicanos de origen indígena

La reciente publicación de las llamadas tabulaciones SF-3, con la información proveniente de las formas extensas del Censo de 2000 sobre los cinco estudios de caso comunitarios de CRLA, donde sabemos que hay grandes concentraciones de latinos de origen indígena (principalmente oaxaqueños), muestra que el "espejo" que presenta el censo decenal refleja una imagen borrosa y ambigua del verdadero retrato de estas comunidades. Este análisis muestra que el componente 4 del subregistro censal (identificación errónea) ofrece una fuente adicional –e incluso mayor– de errores en los perfiles de la población de mexicanos indígenas de las zonas rurales californianas. El cuadro 6 registra nuestra tabulación de datos importantes para el estudio de la CRLA.

CUADRO 6
INFORMACIÓN SF-3 DEL CENSO DE 2000 COMO BASE DEL PERFIL DE INMIGRANTES INDÍGENAS MEXICANOS

Comunidad del estudio de caso	*Número de hispanos (5 o más)*	*Número de personas (5 o más años) en vivienda con lengua amerindia y porcentaje de hispanos (5 o más)**	*Número posible de ancestros indígenas y porcentaje total de hispanos***	*Número de inmigrantes recientes (1995-2000)*	*Inmigrantes recientes como porcentaje de hispanos*
Arvin	10,046	281 (2.8%)	1,717 (13.3%)	1,508	13.2
Madera	25,667	471 (1.8%)	6,838 (15.8%)	3,469	11.8
Santa María	40,469	382 (0.9%)	12,391 (27%)	5,527	12.0
Oxnard	101,235	440 (0.4%)	24,365 (21.5%)	12,439	11.0
Parlier	9,725	93 (1.0%)	1,722 (15.9%)	933	8.6

* Tabulación basada en "otras" lenguas en "SF-3", es decir, no indoeuropea, no asiática de las islas del Pacífico, no inglés.

** Tabulación basada en ancestros no clasificados o no registrados.

Los problemas de información que comprometen la confiabilidad de la información censal incluidos en el cuadro 6 ofrecen un ejemplo sorprendente de los problemas inherentes a la investigación etnocéntrica dentro del contexto de las comunidades rurales en California y su diversidad étnica y lingüística.

La información sobre la lengua que se habla en casa tiene "otra" como la clasificación más cercana a las lenguas indígenas de México o Guatemala. "Otra" es definida como una lengua no europea, no asiática o de las islas del Pacífico y que no sea inglés, por lo que podemos asumir con alguna certeza que la mayoría de las personas de los hogares donde se habla "otra" lengua habla mixteco o alguna otra lengua oaxaqueña.[22] Los patrones lingüísticos de los hogares indígenas de origen oaxaqueño generalmente incluyen tanto español como una lengua indígena como mixteco alto o mixteco bajo, y por lo tanto no podemos considerar "la lengua que se habla en el hogar" como un indicador confiable, ya que muchos de estos hogares fueron catalogados como hispanohablantes.

La información del censo sobre "ascendencia" (la aproximación más cercana de la Oficina del Censo al concepto de etnicidad) ofrece un retrato igualmente incierto sobre los indígenas mexicanos de las comunidades rurales de nuestro estudio de caso, ya que no existe ninguna clasificación para los grupos étnicos de indígenas mexicanos, y también porque, como se estipula "los no clasificados y la falta de respuestas se tabulan juntos" en el caso del registro de ascendencia específica. Esta categoría, que incluye clasificaciones tan esotéricas como "ruso-cárpato", "céltico", "bermudano" y "alemán-pensilvano", omite, sin embargo, las ascendencias mexicanas y guatemaltecas, tanto a nivel lingüístico-cultural (por ejemplo, triqui o tzeltal) como a nivel lingüístico-regional (por ejemplo, oaxaqueño, maya). Por lo tanto, basándonos en la información del censo, no tenemos una idea certera sobre cuántos mixtecos, triquis u otros inmigrantes mexicanos indígenas podrían vivir en estas comunidades.

En el caso de Arvin, sabemos que (según la información del censo) los límites menores para el número de mixtecos es 281, es decir, el número de personas mayores de cinco años que hablan una lengua no asiática, no europea que no sea inglés, y que el límite mayor es 1,717.[23] Dado lo que sabemos de las proporciones de mixtecos dentro de la fuerza laboral agrícola, así como la proporción de los dependientes frente al total de trabajadores agrícolas y de la economía local de Arvin, es poco probable que hubiese menos de 1,500 mixtecos en esta comunidad.

[22] Otros posibles hablantes de lenguas amerindias son los indígenas estadounidenses o canadienses, pero la información sobre raza y lugar de nacimiento hace pensar que la mayoría de las "otras" lenguas son indígenas mexicanas.

[23] Aunque el censo sobre la lengua del Departamento de Educación de California generalmente proporciona información reciente y seria que sirve para hacer perfiles poblacionales, parece tener problemas para identificar hogares donde se habla mixteco (según el censo, sólo hay ocho niños que lo hablan en la escuela primaria de Arvin y sólo 62 en el distrito escolar de Madera).

La encuesta de mixtecos que llevó a cabo el CIRS identificó a 2,444 oaxaqueños en Madera en 1991 y la información del Censo de 2000 sugiere un límite menor de 471 y un límite mayor de 6,838; por esto consideramos que la ambigüedad que introduce la incompetencia etnográfica de la Oficina del Censo es extremadamente preocupante. Nuestro conocimiento de las redes internacionales de migración, la creciente representación de las redes oaxaqueñas dentro del mercado laboral agrícola y el papel clave de Madera como un nódulo de la migración que fluye en las redes de la costa del Pacífico nos llevan a pensar que es muy improbable que hubiera menos de 4,000 inmigrantes de origen oaxaqueño en Madera en el 2000. Las encuestas recientes que realizó Kissam en Madera sugieren que por lo menos 31 por ciento de los mexicanos de bajos ingresos son de origen oaxaqueño.[24] Esto resulta en 3,600 mexicanos de origen indígena en Madera. Sin embargo, si usamos el lugar de nacimiento como un indicador de etnicidad, podría ser que una proporción aún más alta de las casas donde se habla español sea de origen indígena.[25]

Evaluación general de la información del Censo de 2000 sobre inmigrantes mexicanos de origen indígena que viven en comunidades rurales de California

Nuestra investigación sobre las operaciones del Censo de 2000 en cinco comunidades rurales de California con una concentración más alta que el promedio de mexicanos de origen indígena, principalmente oaxaqueños, sugiere que la cadena de fracasos de la metodología de investigación (componentes 1 a 3 del subregistro y componente 4 sobre el registro censal) hace muy poco confiable la información disponible sobre los mexicanos indígenas de estas comunidades. El subregistro general en los barrios con los mayores números de individuos y familias indígenas inmigrantes va del 11 al 38 por ciento. La deficiente metodología utilizada para la identificación de inmigrantes mexicanos de origen indígena le resta aún mayor credibilidad a la información oficial. Nuestro análisis de las formas extensas del Censo de 2000 dentro de las comunidades que sabemos que

[24] Esta tabulación está basada en información sobre las lenguas indígenas que se hablan en el hogar. Entre las lenguas incluidas están mixteco, zapoteco y triqui. Esta información se recolectó como parte de la encuesta sobre uso de tabaco realizada por California Endowment/Tri-Valley para Radio Bilingüe. El análisis que presentamos aquí utiliza una submuestra de 85 personas que fueron entrevistadas en el mercado de remates de Madera en junio y julio de 2002.

[25] Entre los lugares que surgieron en la encuesta que sabemos que son pueblos indígenas oaxaqueños están San Juan Copala, Huajuapan de León, Juxtlahuaca, Nochixtlán, Magdalena Loxxicha, Miahuatlán, Ometepec, Putla de Guerrero, San Agustín Atenango, San Miguel Tlacotepec, San Sebastián del Monte, San Sebastián Ixtapa, Santa Catarina Yutandu, Santa María Tindú, Santa María Tlacotepec, Santa Rosa Caxtlahuaca, Santiago Naranjas, Tequesquitlán y Tlaxiaco.

tienen grandes concentraciones de inmigrantes indígenas sugiere que las estimaciones más conservadoras de dicha población (si confiamos en la información provista por la SF-3) se pueden situar en algún punto intermedio entre los posibles indicadores erróneos que denotan etnicidad indígena mexicana (es decir, hogares que declararon hablar una lengua no europea, no asiática, que no fuera inglés, y cuya ascendencia no fue reportada o fue inclasificable). Aunque la información del Censo de 2000 indica que las personas de origen indígena constituyen entre el 3 y el 13 por ciento de la población de Arvin y entre el 2 y el 16 por ciento de la población de Madera, es probable que los estimados más correctos sean aproximadamente 8 por ciento en el caso de Arvin y 10 por ciento en el de Madera.

Las omisiones totales y parciales de vivienda distorsionan el perfil resultante de la población indígena, que es registrada de diferentes maneras. Esto hace que los diversos modos en que fracasa la metodología censal en diferentes comunidades rurales sean un obstáculo para la creación de "estimaciones sintéticas" para corregir el sesgo en la muestra de los indígenas mexicanos. Es posible hacer afirmaciones de carácter cualitativo sobre los diferentes tipos de sesgo en la muestra que resulta de las metodologías etnocéntricas de investigación (la subrepresentación de los migrantes transnacionales más jóvenes y recién llegados, y de los niños más pequeños en los extensos hogares complejos donde viven los inmigrantes indígenas más pobres). Una revisión de la información provista por la SF-3 nos muestra que lo que debió ser un problema de definición, y por lo tanto fácil de resolver, resultó ser una amenaza muy seria a la integridad de los resultados del censo relacionados con la población de indígenas mexicanos en las zonas rurales de California.

Nuestro conocimiento del caso de Madera sugiere que la información censal es tan errónea que su mejoramiento es claramente posible y necesario. Incluso, algunas metodologías imperfectas pero accesibles pueden ser utilizadas para crear perfiles poblacionales que, a pesar de sus limitaciones técnicas, compitan favorablemente con los perfiles tan distorsionados de las poblaciones de inmigrantes de origen indígena que resultan de las sofisticadas técnicas de investigación pero teóricamente imperfectas que generaron la información del censo decenal. Esto, a su vez, sugiere que los grupos indígenas comunitarios podrían iniciar sus propios programas de investigación para generar una imagen más fiel de su comunidad, un auténtico reflejo de sus propias vidas. La siguiente sección de este trabajo describe las opciones y las prometedoras estrategias que podrían ser utilizadas para realizar esta posibilidad.

Reparar el espejo distorsionado del Censo de 2000: los siguientes pasos

¿Cuáles son las acciones que se deben tomar para mejorar el distorsionado perfil actual de las comunidades indígenas de inmigrantes mexicanos y

guatemaltecos en California? Creemos que el siguiente paso importante será que las comunidades indígenas identifiquen sus propias prioridades de investigación y definan sus propias agendas al respecto. Una preocupación clave es que una agenda de este tipo debería, por un lado, conocer la importancia de las principales agendas disponibles de investigación, pero, por otro lado, no debería ser demasiado influenciada por prioridades externamente identificadas. Esta agenda debería ser "auténtica"; es decir, debería reflejar verdaderamente las preocupaciones internas de la comunidad de inmigrantes indígenas. Una agenda de esta naturaleza debería ser atractiva para las instituciones filantrópicas y las agencias públicas más consolidadas.[26]

Los procesos para el desarrollo de una agenda de investigación auténtica

La investigación aplicada es demasiado importante para dejarla en manos de "expertos" o de los encargados de los fondos. Esto, obviamente, no significa que deberían ser ignorados, ya que controlan los recursos clave necesarios para el éxito de una agenda de este tipo y tienen un papel relevante en el resultado de una tarea como la nuestra. Sería muy importante articular e implementar un proceso estructurado y amplio de consulta entre la comunidad para definir esta agenda, junto con sus prioridades y su secuencia.

Creemos que la base necesaria para un proceso exitoso de consulta comunitaria consiste en reconocer que la gente "común y corriente" (es decir, las personas que no son expertas en la materia) es muy competente para evaluar *cualitativamente* las dinámicas sociales de su comunidad y lo que sucede en su propia vida, aun cuando le sería difícil ofrecer una estimación *cuantitativa* de los "temas" más observados, como son la frecuencia de llegada de nuevos inmigrantes en California, la existencia de viviendas inadecuadas, los niveles de subempleo en una comunidad dada o los problemas para recibir servicios médicos adecuados. Existen problemas reales que tienen que ser enfrentados cuando se estructura un proceso de consulta comunitaria, para asegurar que la dirección proporcionada por "la comunidad" no sea simplemente una ratificación genérica de prioridades bastante obvias, sino que se pueda escuchar el rango completo y diverso de los intereses y las opiniones comunitarias.

[26] Una perspectiva desde el diseño de políticas es que parte del valor de las inversiones en las organizaciones comunitarias surge, no sólo de las actividades que estos fondos hacen posible, sino también del "valor agregado" del conocimiento que tienen estas organizaciones del ambiente donde trabajan, lo mismo que de la contribución de su compromiso a la misión organizativa. Esto último es muy difícil de medir.

Un marco para la articulación de una agenda de investigación práctica basada en la comunidad

Hay muchas cuestiones prácticas para la implementación de un proceso de consulta comunitaria que pueda establecer el cimiento para que las organizaciones indígenas continúen con el perfeccionamiento y la "comercialización" de dicha agenda. Estos son problemas que no trataremos en este espacio. Sin embargo, queremos recomendar las siguientes cinco agendas de investigación, las cuales son conceptualmente diferentes.

Investigación poblacional básica sobre inmigrantes indígenas

Este tipo de investigación se necesita urgentemente para corregir la distorsionada imagen de las comunidades indígenas, tanto rurales como urbanas, en California, y para llenar los huecos importantes que existen en este perfil. Partiendo de nuestra investigación censal, recomendamos enfáticamente prioridades tales como mejorar las estimaciones sobre el número de niños en las familias de origen indígena y establecer los temas clave relacionados con las políticas sociales, como son los números de inmigrantes indocumentados, de residentes legales y de niños ciudadanos que son parte de estas familias. La decisión final sobre las prioridades de investigación debe ser tomada por las comunidades indígenas.

Hay una amplia gama de prioridades de "investigación básica" que compiten entre sí, en parte por los grandes huecos que existen en la investigación censal. Sería muy útil entender la diversidad étnica de los inmigrantes indígenas en California. Hay consenso en que la diversidad de los inmigrantes indígenas que llegan a dicho estado está en aumento, y sin embargo, hay poca información sobre qué redes de pueblos y lenguas están representadas. En el fondo, cabría preguntar si una agenda de investigación definida por la comunidad debe incluir la gama completa de información "estándar" que se recolecta en encuestas como el censo, incluso cuando esta información (por ejemplo, los abuelos que cuidan a los niños),[27] no tenga una relevancia inmediata con respecto a los temas más importantes. O si las agendas de investigación de las organizaciones comunitarias indígenas deberían trabajar con preguntas básicas que *no* están incluidas en el censo pero que *son* importantes para la vida comunitaria (por ejemplo, información sobre los diversos tipos de actividades económicas que

[27] Los criterios para incluir o eliminar preguntas del Censo de 2000 fueron articulados en términos estrechos, tales como las preguntas requeridas por ley o en función de información previa, y no con base en la utilidad de la información que resulta de una planeación sólida. Es por ello que existen preguntas sobre los abuelos que cuidan a los niños (requerida por ley) y los tipos de combustible usados en el hogar (para efectos comparativos en función de información previa).

los hogares llevan a cabo para sobrevivir en comunidades de bajos ingresos, información sobre la frecuencia y la duración de los viajes a México –ya sea para realizar cargos o participar en el tequio, o para resolver problemas familiares–). Creemos que los programas indígenas de "investigación básica" deberían eliminar ciertas preocupaciones especialmente estadounidenses (por ejemplo, fuentes específicas de asistencia pública, o el tipo de combustible utilizado para cocinas) e incluir nuevos elementos de información y análisis (por ejemplo, información sobre individuos con conocimiento limitado de español o inglés en los hogares de inmigrantes de origen indígena).

Investigación dirigida a temas o problemas que enfrentan los inmigrantes indígenas

Es en este apartado donde la investigación comunitaria será de gran importancia, ya que existen agendas legítimas en competencia. Por ejemplo, las fuentes estándar de información no logran distinguir correctamente entre los problemas que enfrentan los migrantes transnacionales, generalmente hombres jóvenes recién llegados, y los problemas de los inmigrantes ya establecidos. ¿Debe ser una prioridad entender las necesidades de los primeros?, ¿o será cierto, como argumentan los productores agrícolas, que estos hombres están dispuestos a renunciar a viviendas decentes con tal de aumentar sus ganancias y remesas?, ¿qué tan seguido migran y cuáles son los principales problemas que enfrentan durante su migración?, ¿es común que no tengan servicio médico y por qué no lo tienen?, ¿es el VIH un problema (como temen muchos investigadores) o no?, ¿sería más sensato concentrarnos en los problemas de los inmigrantes indígenas ya establecidos que están en proceso de hacerse de un lugar en California?, ¿son discriminados los niños y jóvenes de origen indígena en las escuelas, y de ser así, ¿hasta qué punto?, ¿qué tanto se ven afectados los servicios de salud para mujeres de origen indígena dentro de comunidades donde no se habla español por la barrera del idioma? y, de ser así, ¿cuáles son los problemas más apremiantes?

La respuesta es que se necesita una investigación multifacética y que el proceso de identificar, articular y establecer prioridades de manera colectiva dentro de los temas de investigación es potencialmente muy gratificante. Una de las posibilidades más prometedoras de este programa comunitario de investigación dirigida es que ofrece una alternativa a las agendas de investigación "de patrón" que generalmente están pobremente articuladas, si bien son la norma dentro de las principales instituciones (debido a que son diseñadas para ser comparables con investigaciones previas igualmente cuestionables). Además, la investigación comunitaria puede ofrecer bases prácticas para la creación de po-

líticas y programas sociales que no estén tan estrechamente confinados a los parámetros de una sola burocracia, sino que estén diseñados como una respuesta más amplia a problemas que cruzan una gran gama de "poblaciones" programáticamente definidas (por ejemplo, padres con niños en edad escolar).[28] Debe tomarse en cuenta que las líneas entre investigación "básica" e investigación "dirigida" no son claras y que esto presenta la oportunidad de, por ejemplo, insistir en procedimientos especiales que garanticen que las comunidades indígenas sean consideradas, o mejorar las definiciones de las variables básicas de la investigación (por ejemplo, etnicidad) para asegurar que las comunidades indígenas no se pierdan en la categoría de "hispanos".

Investigación comunitaria oportunista/empresarial centrada en el financiamiento

Una realidad fundamental del mundo de la investigación de políticas aplicadas es que las fuentes de financiamiento definen la agenda de investigación, en muchos casos con un nivel mínimo de consulta de los que mejor entienden la población bajo análisis, o bien de aquellos que finalmente utilizan los resultados de la investigación. No recomendamos que las organizaciones comunitarias adopten una postura "purista" y renuncien a las oportunidades de responder a las invitaciones por parte de las fuentes de financiamiento de explorar los temas que afectan a la comunidad, aun cuando esto modifique, hasta cierto punto, sus prioridades. Recomendamos que las organizaciones comunitarias establezcan un diálogo, cuando las posibilidades lo permitan, para intervenir las agendas y diseños de investigación de tal manera que les sean más productivos. Una de las oportunidades más prometedoras consiste en que la investigación centrada en una serie de intereses estrechamente definidos pueda abrirse para incluir otros temas significativos.

El creciente interés de las instancias financiadoras en la evaluación de programas presenta algunas oportunidades para la investigación comunitaria relacionada con inmigrantes indígenas de México y Guatemala en California, al menos en la medida en que las evaluaciones de programas permiten la introducción de investigación más sólida. El énfasis previo dirigido a la evaluación de procesos no dejaba mucho lugar para este tipo de investigación, pero la nueva tendencia hacia la evaluación y a los resultados de los programas hace que

[28] La investigación realizada por Kissam y sus colegas (Anna García, Anna Rodríguez y Jo Ann Intili) para Radio Bilingüe deja claro que, para los padres de los niños preescolares en los condados de Fresno y Tulare, el problema que enfrentaban estaba relacionado con la vida familiar en general, y no con el estrecho concepto de "población meta" de programas financiados por la Proposición 10, es decir, niños de cero a cinco años de edad.

esto sea posible, siempre y cuando se insista en estrategias apropiadas para asegurar que los inmigrantes indígenas sean incluidos en la población de la investigación e identificados adecuadamente.

Estamos impresionados con el actual compromiso que ha mostrado el California Endowment con la investigación comunitaria sólida como uno de los componentes de su Agricultural Worker Health Program, un programa multianual que tiene un presupuesto de varios millones de dólares. Nuestro punto de vista es que este esfuerzo multianual –diseñado para buscar resultados individuales, familiares, de barrio, de comunidad y sistémicos– presenta muchas oportunidades para mejorar la manera en que entendemos la vida de los inmigrantes indígenas y las necesidades más importantes de estas comunidades, a la vez que genera información sobre las "mejores prácticas". Las organizaciones comunitarias indígenas tendrán que defender persistentemente sus propios intereses de investigación y sus puntos de vista sobre las bases para el diseño de programas serios, para asegurarse que sus experiencias como "subpoblación" entre los trabajadores agrícolas logre la atención necesaria.

Investigación oportunista/empresarial centrada en temas

También será importante que las organizaciones comunitarias de inmigrantes indígenas y sus aliados adapten sus agendas de investigación, por lo menos en parte, para responder a las oportunidades que ofrecen las nuevas políticas públicas, así como las legislaciones y regulaciones recién establecidas. Aquí también están en competencia muchas prioridades legítimas: ¿hasta qué punto se debería diseñar la investigación para explorar temas donde se necesita urgentemente una nueva política o legislación?, ¿hasta qué punto debería la investigación generar información sobre las "mejores prácticas", es decir, sobre qué funciona mejor para aquellos grupos de beneficiarios potenciales que no están bien atendidos por los diseños de programas o instituciones existentes? Ambos usos potenciales de los resultados de investigación son legítimos y pueden resultar en mejorías prácticas para el bienestar de una comunidad. Según nuestro punto de vista, hay gran potencial en la adopción de un enfoque empresarial que busque activamente oportunidades para avanzar en ciertas áreas o cuestiones de investigación prioritaria como parte de una agenda general de largo plazo.

Un buen ejemplo de estas oportunidades es el hecho de que las principales políticas y agendas de planeación de programas muestran un creciente interés en cuestiones relacionadas con la competencia cultural y lingüística de los proveedores de servicios. Las nuevas regulaciones emitidas por el Departamento de Salud y Servicios Humanos sobre los derechos de los pacientes a recibir atención médica en su propia lengua han conducido a un creciente debate po-

lítico sobre si realmente son necesarios los diseños de programas que exigen dichas regulaciones (por ejemplo, un prominente doctor argumentaba tácitamente que era adecuado que los niños fungiesen como intérpretes de sus padres, ya que el costo de intérpretes se traduciría en aumentos en el costo de los servicios de salud). La estrategia del California Endowment para mejorar el servicio de salud en el estado se basa en una variedad de iniciativas para elevar la competencia cultural de los proveedores de servicios de salud. Esto claramente ofrece una oportunidad –y se podría decir que una obligación– para que las organizaciones comunitarias que trabajan con poblaciones indígenas evalúen las barreras lingüísticas y culturales que impiden el acceso a servicios de salud y exploren posibles soluciones. Por ejemplo, ¿qué se requerirá para reclutar y entrenar a paraprofesionales que hablen mixteco y triqui con el fin de que funcionen como mediadores culturales entre los doctores y sus pacientes?

De manera similar, el hecho de que el estado de California haya aprobado la iniciativa de ley AB 540, que permite que estudiantes inmigrantes puedan ser considerados residentes de California para el establecimiento del monto de la colegiatura e inscripción en las instituciones de educación superior del estado (UC, CSU y CCC) presenta una oportunidad y obligación para evaluar qué tan bien funcionan las medidas actuales para jóvenes de familias de origen indígena, si efectivamente terminan sus estudios de nivel medio superior, si tienen igualdad de acceso a cursos que satisfagan los requerimientos A-G necesarios para inscribirse en la Universidad de California, si estos estudiantes pueden pagar la colegiatura que le corresponde a los alumnos residentes, o si es necesario aprobar una ley federal (el Acta Dream) para la creación de un programa especial que permita realizar ciertos ajustes, de acuerdo con el estatus migratorio, para los estudiantes de estas comunidades.

Investigación colectiva para el mejoramiento de la metodología de la Oficina del Censo

Las organizaciones comunitarias que abogan por los inmigrantes indígenas no pueden dejar de lado los esfuerzos para mejorar la investigación de la Oficina del Censo. Tienen que sumarse a los esfuerzos colectivos de una gran gama de organizaciones que representan a poblaciones minoritarias afectadas negativamente por el subregistro censal. Organizaciones como CRLA, Maldef, los grupos de asiático-americanos y los grupos tribales de indígenas estadounidenses han participado activamente para mejorar las operaciones y metodología del censo. Aunque los avances han sido lentos, la voz de los inmigrantes indígenas debe ser escuchada y sus puntos de vista sobre cómo mejorar la metodología censal será vital durante la próxima década, cuando

la American Community Survey tome forma como una nueva instancia nacional y continúen los esfuerzos para mejorar las encuestas nacionales tipo censo, como la Encuesta de Población Actual (Current Population Survey). Las organizaciones de inmigrantes indígenas deben trabajar con el gobierno federal para este fin.

Comentarios finales sobre la articulación de una agenda de investigación centrada en la comunidad

Las cinco agendas de investigación que describimos anteriormente no constituyen categorías irrevocablemente separadas. Representan más bien hilos conductores que interactúan y que deben articularse en un plan estratégico continuo para desarrollar la agenda de investigación de las comunidades de inmigrantes indígenas. Ejercer presión desde las organizaciones comunitarias indígenas puede servir para darle forma a la naciente agenda de investigación "oficial", combinando lo que llamamos investigación "básica" con la investigación "dirigida", mientras que la agenda básica de investigación viene a incluir una creciente proporción de preguntas que reflejan los intereses y las prioridades de las propias comunidades indígenas. Reconocer las oportunidades que ofrece la investigación "centrada en los temas" proporciona las bases para modificar los intereses de aquellos que controlan los fondos, y de esta manera cerrar el vacío entre las agendas de investigación centradas en el financiamiento y las centradas en temas de investigación cuyo enfoque es la comunidad.

Es completamente aceptable que una organización comunitaria busque modificar las agendas de investigación oficiales para encontrar posibles aliados, una vez que comiencen a implementar iniciativas que obliguen a la investigación oficial a ser más consistente con las prioridades y necesidades de la comunidad. Creemos que un número importante de instituciones filantrópicas en California tiene clara la importancia de los inmigrantes para el estado y la diversidad de los inmigrantes latinos. También creemos que estas instituciones ofrecen alianzas potenciales que se pueden lograr si se construye una agenda de investigación bien articulada, que no sólo beneficie a las comunidades indígenas, sino que también sea producto de las comunidades mismas. El objetivo de una campaña de este tipo para redefinir la investigación deben ser las instituciones públicas –tanto del condado como al nivel local, estatal y federal. Dichas instancias, en su preocupación por las desigualdades entre los distintos grupos raciales, han ignorado de manera consistente las disparidades que existen al interior de dichos grupos (o de categorías seudorraciales tales como "hispanos"). Incluso, cualquier mejoría marginal sería positiva, ya que la situación actual no podría ser peor.

Metodologías de investigación apropiadas y accesibles

Es de vital importancia, tanto desde la perspectiva de la investigación como desde la perspectiva más pragmática del activista comunitario, entender que ninguna metodología actual y accesible es "ideal" ni ofrece una herramienta "perfecta" para la investigación aplicada de poblaciones de inmigrantes mexicanos indígenas. La búsqueda de la perfección y la confianza en la "sabiduría popular" es definitivamente el principal enemigo de una investigación sólida sobre poblaciones minoritarias. Nuestra experiencia sugiere que la mejor investigación sobre poblaciones "difíciles" es aquella que plantea preguntas relevantes y útiles, y la que del "repertorio" de técnicas de investigación de campo propone las mejores opciones para responder las preguntas centrales de investigación en cada uno de los estudios que se llevan a cabo.

Queremos concluir este trabajo señalando brevemente varias metodologías de investigación que han sido utilizadas para abordar los problemas inherentes a la conducción de investigación en comunidades rurales, donde tantos inmigrantes indígenas de California viven y trabajan. Creemos que todas estas metodologías pueden y deben ser parte del inventario de herramientas de investigación utilizadas por las organizaciones de inmigrantes indígenas para explorar sus propias agendas de investigación. Ya que el muestreo aleatorio de etapas múltiples y de alta calidad es muy caro, queremos describir las estrategias de investigación más accesibles, los que, además, tienen la ventaja de permitir que el investigador de campo comunitario utilice el capital social y el conocimiento de la comunidad. Esto conduce a que el investigador pueda obtener información más puntual que la que se logra con investigación más cara y técnicamente superior, pero que tiende a ser etnocéntrica en la manera en que se comunica con las personas que responden a las encuestas.

Muestreo de "bola de nieve" basado en redes de investigación etnográfica

Buena parte de la investigación más útil que se ha llevado a cabo entre los inmigrantes en las comunidades rurales de California se ha basado en el muestreo de "bola de nieve". Un estudio innovador de las necesidades de salud de los inmigrantes rurales –"Estudio sobre la salud en el condado de Tulare", realizado por Richard Mines y Michael Kearney hace 20 años, en 1982– está basado en esta técnica de muestreo. Un enfoque similar fue utilizado por Mines y Martin en 1986 para un estudio financiado por el EDD, donde proporcionaron el primer perfil de trabajadores agrícolas que verda-

deramente corresponde a las condiciones reales de trabajo y al perfil poblacional de este sector.[29] La "encuesta" de investigación del CIRS sobre las redes de pueblos oaxaqueños en California (Kearney y Runsten, 1991) también utilizó esta técnica. Este último trabajo es un buen ejemplo de la utilidad práctica de métodos de investigación accesibles aunque imperfectos, y de la necesidad de proporcionar las explicaciones necesarias sobre las limitaciones de la investigación.[30]

El muestreo de bola de nieve es una técnica fundamental para la investigación etnográfica. Las ventajas de este enfoque están relacionadas no sólo con la confiabilidad sino con la habilidad de los investigadores de obtener perspectivas importantes durante su investigación. Según nuestro punto de vista, el valor de una metodología como ésta lo podemos apreciar a través de las investigaciones que utilizan este enfoque. Algunos ejemplos son el trabajo que llevaron a cabo Michael Kearney y Bonnie Bade y la excelente investigación que realizó Fred Krissman. El trabajo etnográfico de Bade ha sido de mayor utilidad para subrayar los temas más importantes relacionados con el acceso de los inmigrantes indígenas a los servicios de salud que los diseños de investigación (mucho más costosos) de la Encuesta de Salud de los Trabajadores Agrícolas de California (CAWHS, por sus siglas en inglés), auspiciada por el CIRS. Esto se debe a que la investigación de Bade estaba mucho mejor diseñada para tratar temas prioritarios, en contraste con el enfoque "genérico" de la CAWHS.[31]

Kissam utiliza la estrategia de etnoencuestas en la investigación de estudio de caso comunitario sobre las dinámicas sociales y la vida cívica en dos comunidades con grandes concentraciones de mixtecos: Arvin, California, y Woodburn, Oregon. Lo que hemos descubierto en estos estudios de caso –una, Arvin, con una población de cerca de 8,000 inmigrantes y la otra, Woodburn, con aproximadamente 6,000 inmigrantes– es que en comunidades de este tamaño el muestreo de bola de nieve es factible. Esto se debe a que las redes no son tan grandes ni numerosas, y por ello los costos de la investigación se mantienen bajo control.

[29] Varios de los entrevistadores en este estudio fueron ex trabajadores agrícolas empleados por dicha instancia en California. El perfil de los trabajadores agrícolas en el informe de Mines y Martin seguramente tiene mayor parecido con el verdadero perfil de la población de trabajadores agrícolas en California en 1985 que el del censo de 1980, que fue la base para la injusta distribución de fondos nacionales para los programas de trabajadores agrícolas.

[30] Los investigadores principales, David Runsten y Michael Kearney, tenían claro que el estudio no buscaba estimar el número de mixtecos de Guerrero o de Puebla y que el objetivo original era enumerar a los mixtecos y triquis. Esto resultó en una subestimación de los zapotecos.

[31] Es interesante señalar que la CAWHS "redescubrió" varios temas de salud relacionados con los trabajadores agrícolas que habían sido subrayados hace más de dos décadas, en 1979, por la California Raza Health Alliance.

Estudios de servicios de población

En ciertas circunstancias, los estudios de servicios de población tienen sus ventajas. Por ejemplo, los investigadores de la Oficina del Censo han llevado a cabo estudios excelentes utilizando conteos escolares de niños para evaluar la extensión del fracaso del censo decenal para enumerar a niños en edad escolar. Esta metodología es convincente y el sesgo de la selección no es muy alto cuando la población se limita a niños en edad de asistir a la escuela primaria.[32] Si las organizaciones comunitarias indígenas pudiesen persuadir a los distritos escolares locales de realizar un "censo especial" de los niños inmigrantes que se desarrollara específicamente con el objetivo de determinar el grado de diversidad étnica y lingüística dentro de la población y para resolver los problemas lingüísticos del censo ya existente, entonces la investigación de este tipo podría tener un impacto positivo en la capacidad de las escuelas para responder a las necesidades de los estudiantes, así como en la experiencia educativa de los estudiantes.

Está claro que habría un sesgo en la muestra que afectaría la confiabilidad de algunos de los resultados de la investigación al utilizar los estudios de servicios de población de inmigrantes indígenas en California, pero si los estudios son modificados apropiadamente podrían ser de utilidad. Por ejemplo, sería muy fructífero considerar el uso de listas de asociaciones de los pueblos de origen de los inmigrantes para una gran variedad de investigaciones exploratorias, siempre y cuando se tenga en cuenta que, por definición, la población encuestada constituye solamente una red autoseleccionada.

Muestras domésticas en el contexto de estudios de caso comunitarios

Una metodología muy utilizada actualmente en investigación aplicada son las encuestas telefónicas aleatorias. Estamos en contra de este tipo de enfoques en la investigación de la población de inmigrantes en California, porque sabemos que un porcentaje considerable de la misma (entre el 18 y el 30 por ciento de nuestra población universal) –especialmente en las zonas rurales, que son el centro de nuestra investigación– no tiene un número de teléfono que aparezca en la guía telefónica. El grado del sesgo es tal en la muestra de personas con números telefónicos que, desde nuestra perspectiva, resulta improductivo este enfoque.

El enfoque de costo intermedio que utilizamos consiste en realizar estudios de caso comunitarios centrados en el hogar, en los que el marco del muestreo inicial,

[32] El sesgo de selección sería un problema si se requiriese un estudio escolar sobre las necesidades educativas de los adolescentes o si se necesitara una perspectiva general.

es decir, gente que vive en Arvin o Parlierse, se escoge a propósito. Creemos que éste es un enfoque especialmente responsable en el caso de las comunidades de trabajadores agrícolas, porque la diversidad *dentro* de una comunidad puede ser similar a la diversidad que existe *entre* diferentes comunidades. Preferimos presentar información confiable sobre la diversidad de los inmigrantes en Farmersville o Arvin que presentar una imagen distorsionada sobre las comunidades rurales de inmigrantes basada en una encuesta telefónica de individuos con apellidos hispanos, un universo que representaría de manera desproporcionada a los hispanos nacidos en Estados Unidos y a los inmigrantes ya establecidos, mientras que subrepresentaría a los migrantes transnacionales recién llegados, predominantemente indígenas.[33] Los estudios de este tipo no son baratos y existe la posibilidad de un sesgo en la muestra, debido a la gente que no quiere responder. Sin embargo, nuestra experiencia con este tipo de enfoque en Parlier ("Estudio de la oferta de trabajo agrícola"), en Long Beach, Redwood City y Sanger ("Encuesta de las necesidades educativas de adultos latinos con conocimiento limitado del inglés"), así como en Lindsay y Winters ("Encuesta comunitaria de evaluación de la sociedad de Central Valley"), muestra que la falta de respuesta no afectó seriamente la investigación.[34]

La investigación de la CRLA sobre el subregistro censal en comunidades rurales de trabajadores agrícolas utilizó un enfoque de estudio de caso comunitario. Lo que ayudó en dicho estudio fue que los trabajadores comunitarios de la CRLA, entre ellos varios mixtecos, pudieron hacer uso de la información que ellos mismos tenían de las comunidades estudiadas, lo que les permitió identificar bloques de estudios que generalmente estarían en riesgo de subregistro censal. También pudieron establecer una relación con la gente incluida en el bloque para obtener información detallada de su experiencia con el Censo de 2000.[35] La desventaja de esta metodología, en este contexto específico, es que no teníamos los recursos para obtener una muestra aleatoria en varias etapas de los bloques de estudio en las comunidades analizadas, y por ello no pudimos demostrar en forma conclusiva el subregistro total en la comunidad (aunque los bloques en riesgo no eran muy diferentes a los bloques adyacentes).

[33] Mencionamos Farmersville porque la investigación que hizo Fred Krissman en este pueblo para su tesis muestra que hay por lo menos dos redes importantes en la comunidad, mixtecos y zacatecanos, pero que incluso dentro de estas redes hay una amplia gama de patrones de migración y condiciones de vida. En Arvin sabemos que existe una situación similar, con grandes diferencias entre las redes migratorias guanajuatenses y las más recientes redes mixtecas.

[34] Un importante tema práctico son los procedimientos que se utilizan en el desarrollo de la encuesta para compensar las casas en las que no responden.

[35] De las cinco comunidades que estudiamos aquí, la investigación en tres de ellas se llevó a cabo por trabajadores comunitarios mixtecos: Antonio Flores (en Oxnard), Jesús Estrada (en Santa María) y Fausto Sánchez (en Arvin).

Encuestas de intercepción

La técnica de las encuestas de intercepción es muy utilizada en la investigación de mercado porque es accesible y los resultados de la investigación se obtienen rápidamente. El marco del muestreo para este tipo de encuestas es realmente un sitio o un lugar frecuentado por un sector de la población estudiada. Típicamente, los estudios de intercepción entrevistan a individuos afuera de los supermercados, en los centros comerciales y en otros lugares similares. Por supuesto, hay dos preocupaciones clave con respecto a la confiabilidad de esta estrategia. La primera es entender correctamente y describir a la población general que frecuenta el sitio para evaluar hasta qué punto esta población es representativa del estudio poblacional. La segunda es asegurarse de que las técnicas de encuesta no resulten en un sesgo tan grande en la muestra que algunos subgrupos poblacionales importantes queden fuera de la encuesta.

Anna García exploró el uso de las entrevistas de intercepción en su investigación sobre la existencia de fumadores entre migrantes transnacionales como parte de una investigación para Radio Bilingüe (Kissam y García, 1998). García escogió, inteligentemente, parques públicos como el lugar de intercepción de los migrantes transnacionales y realizó las entrevistas al término de las tardes de verano. Este tipo de muestreo funcionó bien, creemos, porque esta población tiene pocos lugares donde se puede congregar y porque, al no tener prisa, casi todos los participantes estaban dispuestos a ser entrevistados, si no se trataba de una situación demasiado incómoda o formal. En 2002 llevamos más lejos este enfoque al conducir una parte de un proyecto extenso de investigación sobre audiencia para Radio Bilingüe.[36] La Encuesta TVT/TCE realizó sus entrevistas en varios "remates" en los condados de Fresno, Madera y Tulare y utilizó entrevistadores que hablaban mixteco.[37] Nuestra evaluación muestra que esta prometedora estrategia funciona muy bien para la investigación comunitaria, porque la población de inmigrantes que frecuenta los remates es una buena selección de los inmigrantes de bajos ingresos, que constituyen la población de investigación que le interesa más a los proveedores de servicios en California, quienes buscan mejorar la vida de los migrantes en las zonas rurales.

Kissam, García, Mullenax y su equipo de investigación usaron una versión de encuestas de intercepción en combinación con investigación etnográfica como base para el estudio de las condiciones de vida y de trabajo de trabajadores agrícolas adolescentes, la mayoría de los cuales resultaron ser de origen indí-

[36] Los resultados preliminares se pueden ver en Ed Kissam, "Reflexiones comunitarias sobre el servicio de Radio Bilingüe: enfoques alternativos a la investigación de audiencias sobre el impacto de la programación", *Latino Public Radio Summit*, septiembre de 2002.

[37] Ambos entrevistadores, Rafael Flores y Jorge San Juan, están asociados con el FIOB. Hemos visto que su habilidad para establecer un diálogo con los entrevistados y conseguir información espontánea fue aún más importante que sus habilidades lingüísticas.

gena. Aunque la metodología limitó la capacidad del equipo de hacer generalizaciones a partir de la investigación, un enfoque más formal no habría permitido hacer comentarios sobre el tipo de intervenciones que tendrían un impacto positivo más inmediato sobre el bienestar de estos adolescentes.[38] Los sitios para "interceptar" y entrevistar a los adolescentes incluyeron varios lugares que funcionan como mercados de trabajo: una panadería donde los *pinqueros* se juntan para recoger trabajadores; la principal terminal de autobuses, donde los *troqueros* recogen a los trabajadores; el estacionamiento de una tienda de abarrotes frecuentada por migrantes transnacionales, *coyotes* y *raiteros,* y "el parque de los negros" en Madera. Cada lugar presentaba un reto diferente, pero, en conjunto, daban una imagen más precisa que el muestreo en varias etapas sobre las condiciones de vida de esta población.

Reflexiones finales sobre metodologías apropiadas de investigación

Si aceptamos que es mejor tomar decisiones sobre políticas y planeación de programas basándonos en información empírica, tenemos que hacer un esfuerzo por articular e implementar agendas de investigación que generen puntos de vista confiables. Aspirar a la perfección en la investigación es una búsqueda inútil, como puede mostrar una lectura aun superficial de la historia de la ciencia. El verdadero valor de la investigación empírica radica, en gran medida, en articular y explorar sistemáticamente temas de importancia. La idea de que las universidades y otras instituciones académicas son las únicas que tienen la "capacidad" de realizar investigación seria es una perspectiva común pero especialmente peligrosa cuando es aceptada por las organizaciones comunitarias. Esto resultaría en que dichas comunidades dejarían en manos de "otros" la investigación que podría ser crucial para mostrar formas más efectivas o nuevas estrategias para enfrentar sus propios problemas. Al mismo tiempo, es necesario que las organizaciones comunitarias interesadas en el bienestar de los inmigrantes indígenas en California trabajen para generar información sistemática que complemente su conocimiento personal y su evidencia anecdótica de lo que pasa en sus comunidades, de sus problemas más urgentes y de las respuestas que parecen más prometedoras.

Tanto investigadores como activistas comunitarios tienen que esforzarse para construir alianzas de investigación aplicada. Creemos que nuestra experiencia con el trabajo de la CRLA y The Aguirre Group/Aguirre International con inmigrantes y trabajadores agrícolas, así como la investigación con Radio Bilingüe que hizo Kissam sobre la audiencia, nos dio información directa de los beneficios

[38] Ed Kissam *et al*., "Ya no son niños: estudios de caso de las condiciones de vida y de trabajo de los jóvenes que cosechan la comida de Estados Unidos", *Aguirre International*, 2001.

del trabajo en conjunto con líderes y activistas de las comunidades indígenas en California. Enfrentamos problemas serios a largo plazo en materia de la agenda de investigación, ya que nuestros fondos salen de partidas restringidas. Sería ingenuo pensar que las comunidades indígenas no enfrentarán retos similares. Esta es una razón más para abogar e insistir que las comunidades indígenas tengan un papel importante dentro de la investigación en materia de ciencias sociales que se hace en su comunidad. Nos entusiasma, individual e institucionalmente, la posibilidad de trabajar juntos para entender mejor las experiencias individuales, familiares y comunitarias de los inmigrantes indígenas que viven en California.

Tenemos la esperanza de que este entendimiento logrará mejorar los programas sociales e institucionales. Esto significa enfrentar muchos retos, analizar las implicaciones de la información existente y pelear por modificar las políticas públicas y los programas sociales para, de esta manera, lograr un impacto significativo en las comunidades de latinos, comunidades que a pesar de su aparente homogeneidad tienen una enorme diversidad étnica, cultural y lingüística, además del estatus migratorio. Hay mucho trabajo por hacer, y necesitaremos paciencia y perseverancia.

Bibliografía

BADE, Bonnie, "Is There a Doctor in the Field? UnderlyingConditions Affect Access to Health Care for California Farmworkers and Their Families", presentado en el California Program on Access to Care, California Policy Research Center, Sacramento, septiembre de 1999.

FEIN, David, "The Social Sources of Census Omission Rates in Recent U.S. Censuses", tesis doctoral, Princeton University, 1989.

———— y K.K. West, "The Social Sources of Census Undercount: Findings from the 1986 Los Angeles Test Census", Survey Methodology Journal, 14, No. 2, 1988.

GENERAL ACCOUNTING OFFICE (GAO), "Formula Grants: Effects of Adjusted Population Counts on Federal Funding to States", febrero de 1999.

————, "Decennial Census: Lesons Learned for Locating and Counting Migrant and Seasonal Workers", GAO 03-605, julio de 2003.

GRIFFITH, David, Edward Kissam et al., Working Poor: Farmworkers in the United States, Filadelfia, Temple University Press, 1995.

JACOBS, Ilene y Edward Kissam, "Census 2000 Undercount of Immigrants and Farmworkers in Rural California Communities", reporte para el California Endowment, agosto de 2001.

KEARNEY, Michael y Carole Nagengast, "Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California," Sacramento, California Institute for Rural Studies, Working Paper No. 3, 1989.

KISSAM, Edward, "Community Reflections on Radio Bilingüe's Service: Alternative Approaches to Audience Research on Program Impact", Latino Public Radio Summit, septiembre de 2002.

————, Susan Gabbard y Philip Martin, "The Impact of Migrant Travel Patterns on the Undercount of Hispanic Farm Workers", en Proceedings of the Bureau of the Census Research Conference on Undercounted Ethnic Populations, Virginia, mayo de 1993.

———— y Anna García, "Strategies for Radio Bilingüe's Programming to Influence Transnational Migrants' Smoking Behavior", reporte de investigación para Radio Bilingüe y para la Tobacco Control Section, California Department of Health Services, agosto de 1998.

————, Jo Ann Intili y Anna García, "Spanish-Language Community Radio as a Resource for Health Promotion Campaigns Targeted to Farmworkers and Recent Immigrants", California Journal of Health Promotion, 1, No. 2: 183-197.

————, Philip Martin y Susan Gabbard, "The Impact of Migrant Travel Patterns on the Undercount of Hispanic Farm Workers", en Proceedings of the 1993 Research Conference on Undercounted Ethnic Populations, Washington, D.C., Bureau of the Census, 1993.

————, José R. Padilla e Ilene Jacobs, "2000 Census Advisory Committee Position Paper Submitted by Member Organization California Rural Legal Assistance on Behalf of Migrant and Seasonal Farmworkers", documento presentado en el Secretary's Advisory Committee on the Decennial Census, mayo de 1996.

KISSAM, Edward et al., "No Longer Children: Case Studies of the Living and Working Conditions of the Youth Who Harvest America's Crops", San Mateo, California, Aguirre International, 2001.

KRISSMAN, Fred, "California Agribusiness and Mexican Farm Workers (1942-1992): A Bi-national Agricultural System of Production/Reproduction", tesis doctoral, University of California, Santa Bárbara, 1996.

MINES, Richard y Michael Kearney, The Health of Tulare County Farmworkers, Sacramento, California, Farmworker Health Services Section, Tulare County Department of Health Services, 1982.

———— y Philip Martin, A Profile of California Farmworkers, California, Giannini Foundation Information Series, No. 86-2, Giannini Foundation of Agricultural Economics, University of California, 1986.

RUNSTEN, David y Michael Kearney, "A Survey of Oaxacan Village Networks in California Agriculture", Davis, California Institute for Rural Studies, 1994.

SASSEN, Saskia, The Global City: New York, London, Tokyo, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1991.

SHERMAN, Jennifer et al., "Finding Invisible Farmworkers: The Parlier Survey", Davis, California Institute for Rural Studies.

Cuarta parte

Perspectivas comparativas: diversidad étnica y geográfica

Yucatecos y chiapanecos en San Francisco: la formación de comunidades de inmigrantes indígenas y su incorporación a un mercado laboral menguante*

Garance Burke

En el año 2000, activistas comunitarios y profesionales del sector salud empezaron a observar que el perfil demográfico de la población inmigrante mexicana en San Francisco estaba cambiando. Pacientes originarios del sureste mexicano comenzaron a acudir a las clínicas con problemas de salud similares a los de otros inmigrantes latinoamericanos, pero no hablaban español como su primera lengua. Mientras que los inmigrantes de los estados mexicanos de Michoacán y Zacatecas cuentan con una tradición de muchas décadas en el trabajo temporal en el área de la bahía, en años recientes más de 6,000 inmigrantes de Yucatán y Chiapas, muchos de los cuales crecieron hablando maya o tzotzil, habían llegado a dicha área. La mayoría había pasado desapercibida para los gobiernos locales al llegar a buscar trabajo en el norte de California. Estas poblaciones, étnicamente distintas, provenían de regiones que no cuentan con una fuerte tradición migratoria. A pesar de su precaria posición en el mercado laboral local, los yucatecos y chiapanecos ya han tenido un impacto en San Francisco. Para los propósitos de este escrito, narraré las historias de estas incipientes comunidades a través de las palabras de Santos Nic, quien trabajó como maestro bilingüe en Yucatán y actualmente ocupa una posición de liderazgo dentro de la comunidad maya en San Francisco.

"Cuando llegué por primera vez a San Francisco, en 1988, no había nadie de Yucatán aquí", afirma Santos Nic, mientras se toma una taza de café endulzado a pocos pasos de lo que llama la "esquina maya" de San Francisco. "Cuando mucho, había 20 de nosotros que hablábamos maya, pero hace algunos años todos los muchachos comenzaron a salirse del pueblo para venirse para acá."

En México, Nic, de 51 años, era profesor de primaria. Sin embargo, desde su llegada a Estados Unidos, hace 10 años, ha adoptado un nuevo papel como líder extraoficial de la comunidad maya del distrito de Mission en San Francisco.

*Traducción de Odette León Martínez.

Un peatón podría no darse cuenta de la media docena de hombres jóvenes hablando en maya en la esquina de las calles Mission y 16, en una tarde como cualquier otra. Casi todos provienen de un pueblo cercano a las pirámides de Uxmal llamado Oxkutzcab, al noroeste de Yucatán. La mayoría no terminó la secundaria y sólo habla español como segunda lengua, e inglés como una distante tercera lengua.

Aunque el habitante promedio de San Francisco no se dé cuenta de la existencia de la comunidad maya, el creciente número de indígenas inmigrantes de la península de Yucatán está teniendo un impacto en los tribunales de justicia, en las clínicas comunitarias de salud y en el mercado de trabajo informal de la ciudad. El consulado mexicano en San Francisco estima que actualmente hay una población maya de 5,000 habitantes en el área de la bahía y que alrededor de 30,000 nuevos indígenas mexicanos llegan cada año a California.

Étnica, lingüística y culturalmente distintos de otros migrantes mexicanos, los yucatecos han convertido la esquina de la calle Mission en su punto de encuentro. Mientras que circulan por lugares de refugio temporal y comparten departamentos, este pedazo de concreto se ha convertido en el lugar que les permite mantenerse en contacto con su comunidad a pesar de su constante desplazamiento. "Todos mis amigos de Oxkutzcab están aquí ahora", dice Enrique, que, como muchos otros inmigrantes mayas recién llegados, habla un español con acento y se niega a dar su nombre completo. Vienen por las mismas razones que motivan la mayoría de los desplazamientos de inmigrantes: en busca de las oportunidades que les brinden una vida mejor. Un joven maya lo explicaba diciendo que ya no podía seguir viendo cómo las cosechas de limas agrias, originarias de Yucatán, se pudrían en los huertos porque no existía un mercado para su comercialización. "En su tierra trabajaban en el campo", expresa Enrique, "pero ahorita están aquí, tratando de ganar dinero para enviárselo a su familia".

Los mayas de Yucatán no son los únicos indígenas recién llegados al área de la bahía. En los últimos años se les han unido por lo menos 1,000 migrantes del estado de Chiapas, donde la guerra de baja intensidad y el aislamiento económico han desplazado a las comunidades indígenas. Los chiapanecos en San Francisco, muchos de los cuales hablan tzotzil y tzeltal (lenguas que también pertenecen a la familia lingüística maya, pero que están lejanamente relacionadas con el maya yucateco), enfrentan retos diferentes a los de sus contrapartes yucatecos, si bien ambos comparten historias similares de sociedades agrícolas comunales.

Aunque la división del trabajo entre los migrantes podría separarlos en especialidades diferentes en el área de la bahía –los mayas se han insertado en la industria restaurantera, mientras que la mayoría de los chiapanecos trabajan como

jornaleros–, los factores políticos y económicos que provocaron el desplazamiento de ambos grupos a California son muy similares. Tanto Chiapas como Yucatán sufrirán cambios debido al Plan Puebla-Panamá (PPP), del Presidente de México, Vicente Fox; un ambicioso proyecto de desarrollo de 2,000 millones de dólares, que tiene como propósito la integración de Mesoamérica al mercado global. La mayoría son migrantes de primera vez que salieron de sus hogares al verse desplazados económicamente por la entrada de México a la economía global y que no cuentan con las ventajas del conocimiento de generaciones precedentes sobre cómo vivir una vida temporal tras cruzar la frontera.

Si los mayas recién llegados siguen el patrón de los 80,000 mixtecos oaxaqueños que viven actualmente en California, podrían llegar a formar sus propias "asociaciones de pueblos" o agrupaciones políticas de base, como el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB). Tradicionalmente, dichas asociaciones de pueblos han proporcionado una infraestructura que ayuda a canalizar el dinero que ganan sus miembros a México y permiten que se genere una mayor cohesión entre las comunidades de inmigrantes en Estados Unidos. Estas agrupaciones han ganado cierta influencia política durante el gobierno del presidente Vicente Fox, quien parece tener un mayor interés en el tema de las comunidades de inmigrantes en Estados Unidos en comparación con presidentes anteriores.

En Oxkutzcab, dice Nic, "la gente pide dinero prestado para llegar [a San Francisco]. Así es que si las cosas no salen bien, tienen que quedarse aquí por un tiempo". Sonríe como para decir que aún trata de entender cómo terminó trabajando de lavaplatos después de estar empleado por 20 años como asesor para la Secretaría de Educación Pública en México. En los 14 años que lleva en Estados Unidos, Nic ha trabajado pizcando lechuga en Soledad, como ayudante de cocinero en la calle Valencia y como conferencista sobre la cultura maya. Casi siempre se viste de guayabera, y la gente recién llegada lo conoce como "el profesor".

"Este señor sabe más que cualquiera de nosotros", dice un hombre que está en la esquina vestido con shorts color naranja y gorra de beisbol. Jorge, de 32 años, es de otro pueblito cercano a Tecax, donde ganaba tres dólares al día en una maquiladora por coser pantalones de mezclilla para la industria de exportación. Salió de Tecax después de terminar la secundaria para irse a trabajar a Cancún. Cuenta que su deseo es tomar clases de inglés, pero que ha tenido problemas para encontrar un trabajo seguro. "Llegamos en busca del oro a California," dice Jorge. "Pero sin el profe no nos hubiéramos podido mantener juntos. Nos cuenta historias sobre nuestra tierra. Hay muchos yucatecos aquí en San Francisco y en San Rafael, o en Oregon, pizcando cebolla. Otros más están en Florida. Hablamos maya entre nosotros, y si alguien necesita un intérprete,

entonces lo ayudamos. Los que no saben leer o hablar español andan con alguien que sí sabe, para poder encontrar trabajo."

Como sucede en la mayoría de las redes de inmigrantes, los indígenas recién llegados buscan ayuda financiera y lingüística entre los miembros ya establecidos de sus comunidades. Muchos chiapanecos entrevistados en el verano de 2002 afirmaron que se estaban quedando con algunos familiares y conocidos en San Francisco, algunos de los cuales habían llegado de regiones tan remotas como Marqués de Comillas, que colinda con Guatemala. Sin embargo, en el caso de la población chiapaneca aquí presentada, la comunidad es aún demasiado pequeña como para obtener conclusiones amplias sobre la forma en que los recién llegados utilizan sus vínculos étnicos y lingüísticos para apoyarse entre sí. No obstante, por ser uno de los grupos de inmigrantes que presentan un mayor crecimiento en la ciudad, ciertamente merecen mayor investigación.

Nic considera que su deber es mantener viva la identidad maya en Estados Unidos y se esfuerza por recordarle a los jóvenes inmigrantes yucatecos las prácticas culturales de sus ancestros. "Aun cuando el pueblo maya fue perseguido, se escondían para adorar a sus dioses. Sabían cómo pedirle protección a sus deidades, y los chamanes siempre los ayudaron", afirma. Nic utiliza el mismo principio de cuando era profesor en Yucatán en los años setenta, y algunas veces tenía que viajar durante días para llegar a las escuelas que se encontraban en lugares remotos. En una época en la que el gobierno mexicano promovía la asimilación de los grupos indígenas, adoptó la enseñanza bilingüe para enseñarles a leer en español a sus alumnos y cómo entender las leyendas y tradiciones de sus ancestros mayas. "Como profesor bilingüe, mi papel era mantener viva nuestra cultura para que los mayas no se avergonzaran de decir de dónde venían, o de decir sus apellidos, que sonaban bastante indígenas", dice. "Necesitamos conservar nuestras tradiciones, ya que la cultura maya es lo más hermoso que tenemos."

Su carrera como profesor en la Secretaría de Educación Pública en México fue tan fructífera que se convirtió en asesor nacional de educación bilingüe. Sin embargo, cuando un accidente automovilístico acabó con sus ahorros, se dio cuenta de que no podía vivir con su salario de profesor de 30 dólares al mes. Pensó que no tenía otra opción más que emigrar al norte para recuperar sus ahorros. Actualmente paga 200 dólares al mes de renta por un departamento victoriano que comparte con sus dos hijos y otros siete hombres más.

El entorno ha cambiado, pero Nic continúa desempeñando el papel de profesor: como árbitro cultural, intérprete y hasta padre sustituto. Nic platica historias sobre el ciclo de siembra y sobre Chaac, el dios de la lluvia, como una forma de mantener vinculados a sus paisanos –algunos de ellos fueron sus alumnos alguna vez–, con sus tradiciones. Su inglés no es perfecto pero su español es elocuente, salpicado con la suave "sh" de la lengua maya. "Muchos me

han dicho que debería de formar algún tipo de asociación de paisanos o un grupo de apoyo", dice, "ya que las personas no saben cómo lidiar con la burocracia de aquí. Los jefes se aprovechan de ellos y necesitan a alguien que les proporcione orientación moral". Oficialmente o no, Nic ha contribuido en ese sentido. "He ayudado a muchas personas para que se presenten ante el Ayuntamiento o el Consulado mexicano. Cuando muere algún familiar de alguien aquí, reunimos dinero para enviar el cuerpo a México. Cuesta entre 5,000 y 6,000 dólares, pero sentimos que es importante que nuestra gente sea sepultada en su tierra, para que el alma pueda descansar."

Entre los años 300 y 900 después de Cristo, la civilización maya floreció a lo largo de la península de Yucatán y en Guatemala, El Salvador, Belice y Honduras, logrando avances sin precedentes en la astronomía, las matemáticas, la arquitectura y las artes. En toda la región se siguen realizando descubrimientos arqueológicos, que revelan la esfera de influencia del imperio. Aun cuando los folletos turísticos generalmente se enfocan en el pasado glorioso de la civilización maya, hoy en día dicha cultura domina toda la región sur de la península de Yucatán, donde la mayoría de las familias vive en la pobreza extrema.

El área de la bahía de San Francisco siempre ha sido un polo de atracción para los inmigrantes de habla hispana del norte y el centro de México. Sin embargo, sólo se convirtió en un destino común para los yucatecos cuando la industria de la construcción dentro de la economía turística comenzó a declinar a finales de los noventa. Después de un auge inicial en la creación de empleos, el desarrollo de Cancún dejó de traer prosperidad para la península de Yucatán. El turismo se redujo considerablemente después del 11 de septiembre, tras los ataques terroristas en Estados Unidos, cuando los índices de ocupación hotelera llegaron a sus niveles más bajos de todos los tiempos y los propietarios en dicho ramo hicieron un recorte de 10,000 empleos.

"Notamos un incremento importante en el número de personas que provenían de la península de Yucatán. Los habitantes de esos estados no acostumbraban salir de sus comunidades", expresó Georgina Lagos Dondé, cónsul general de México en San Francisco. "También está llegando aquí gente de Chiapas, algunas de la zona del conflicto y otras más de las zonas agrícolas." De todos los mexicanos que atiende el consulado a su cargo, Lagos afirma que los mayas son el grupo que presenta un mayor crecimiento: después siguen los chiapanecos y los inmigrantes del estado de Guerrero. En el caso de Chiapas, por lo menos 12,000 personas han dejado sus hogares desde el inicio del levantamiento zapatista en 1994, según afirma el comisionado especial para personas desplazadas internamente de la Secretaría General de la ONU, Francis Deng, quien visitó el estado en agosto de 2002. La mayoría de los desplazamientos, tanto internos como externos, son el resultado del conflicto y la violencia paramilitar que persiste,

aunque el gran auge de la migración se dio en Chiapas en 1998, cuando un sinnúmero de fuertes tormentas e inundaciones sepultaron pueblos enteros y destruyeron la economía agrícola.

Un estudio reciente realizado por el Consejo Nacional de Población (Conapo) indica que un 13 por ciento de los aproximadamente 500,000 residentes de los siete estados del sur de México que huyeron al norte en los últimos cinco años son chiapanecos. Estudios iniciales y diversos reportes de comunidades demuestran que los chiapanecos también han empezado a establecer sus comunidades en el área metropolitana de Los Ángeles, al igual que en Oregon y Florida, áreas que, una vez más, se beneficiarían de más investigaciones al respecto. "Las redes de comunicación entre las personas que se encuentran aquí y sus familiares en México son realmente impresionantes", afirma Lagos. "La gente no sólo viene a Estados Unidos en busca de trabajo. Vienen a donde conocen a alguien, y ese alguien les ha dicho que hay trabajo. Cuando hay trabajo, la gente comienza a llegar inmediatamente."

Dichos patrones laborales y temporales juegan desde hace tiempo un papel que no ha sido reconocido dentro de la economía de California. Sin embargo, el debate en torno a la inmigración ha asumido un tono más serio en los últimos dos años. En septiembre de 2001, los presidentes Bush y Fox estaban a punto de crear un plan para legalizar a los tres millones de mexicanos indocumentados que se calcula viven en Estados Unidos, propuesta que fue apoyada por Tom Daschle, líder de la mayoría en el Senado. Incluso cuando los acontecimientos del 11 de septiembre relegaron a un segundo plano la política de inmigración, no detuvieron el "efecto de atracción" que seduce a las nuevas generaciones de migrantes a lo largo y ancho de los más de 3,000 kilómetros de frontera entre Estados Unidos y México.

El número de yucatecos que solicitan su matrícula consular –actualmente válida en 800 ciudades como identificación oficial para los inmigrantes mexicanos indocumentados– ha ido aumentando considerablemente en los últimos años, según el consulado mexicano. El cónsul René Santillán reportó que en 2001 el 15 por ciento de las identificaciones que tramitó pertenecían a yucatecos, quienes se habían establecido en San Francisco, Redwood City, San Rafael y Fruitvale.

Los hombres mayas se han convertido en clientes regulares de la sucursal de Western Union del distrito de Mission, y muchos comercios anuncian en sus escaparates, a través de letreros escritos a mano, al pueblo de Oxkutzcab como destino principal de los cheques que se transfieren a Yucatán. En la Mission Neighborhood Health Clinic, Dolores Ramírez, directora de servicios para los pacientes, se dio cuenta del crecimiento que está dándose en la comunidad inmigrante indígena. Su organización es una de las más importantes en la provi-

sión de servicios de salud para inmigrantes hispanos. En la actualidad, aproximadamente un 10 por ciento de esta población es maya. "El número ha ido en aumento", señala, "y la mayoría de estas personas tienen mucho miedo de pedir ayuda, así que se curan a sí mismos con hierbas, y hasta que el problema de salud se torna más grave van al doctor".

Los funcionarios de todo el condado están conscientes de que la composición de la población inmigrante está cambiando. Sin embargo, a pesar de la necesidad de más intérpretes de diferentes lenguas indígenas latinoamericanas, el sistema está demasiado atado como para afrontar la situación. Para poder aprender inglés, los inmigrantes recién llegados primero tienen que mejorar su español, situación que puede provocar discriminación por parte de los inmigrantes mestizos. El San Francisco Day Labor Program reporta que el 40 por ciento de los jornaleros inmigrantes con los que trabaja son indígenas que provienen de comunidades que sufren de extrema pobreza y de conflictos políticos.

Para la subdirectora de programas comunitarios en el Departamento de Salud Pública de San Francisco, María X. Martínez, se trata de un asunto de ceguera institucional hacia la realidad demográfica. "Hablando en general, la cultura institucional afirma: «todos parecen latinos, así es que todos van a tener los mismos problemas epidemiológicos». Sin embargo, los mexicanos indígenas constituyen un porcentaje mucho mayor de los trabajadores migrantes y pueden tener necesidades diferentes de salud", comenta.

El año pasado, el condado de Ventura contrató intérpretes trilingües para ayudar a los miles de mixtecos que viven en la zona con el fin de que tuvieran acceso a los servicios sociales. Actualmente, en el área de la bahía no hay servicios que vayan dirigidos específicamente a las poblaciones indígenas hispanas. Martínez afirma que la cultura institucional probablemente responderá con un mayor financiamiento para servicios si esta generación de migrantes mantiene intacta su identidad y si su población aumenta de manera considerable. "Tenemos seis o siete categorías dentro de los idiomas asiáticos: mandarín, cantonés, vietnamés, tagalog, etcétera, y sólo un término para designar la lengua de todas las personas que llegan aquí procedentes de América Latina: español", expresó Martínez. "La base de los usuarios no encaja en esa categoría, pero los servicios no irán más allá del término genérico «latino» hasta que las comunidades se organicen y digan: «Esto es un prejuicio, nuestra población va en aumento y no están atendiendo las necesidades de los usuarios»."

René Saucedo, director del programa Day Labor, expresó que uno de los componentes más populares del programa es la clínica de salud mental, donde con frecuencia se atiende a pacientes que sufren de depresión y soledad, o en el caso de muchos inmigrantes de Chiapas, del legado de violencia que les

dejó el conflicto. Saucedo lo describe como un proceso de "triple traducción y de aculturación". "Dependiendo de su lugar de origen, muchos de los indígenas que provienen de comunidades mayas del sur de México traen consigo sus normas y valores culturales", afirma Saucedo. "Estamos hablando de personas que llegan a un lugar donde la cultura es mucho más individualista y hostil. Para los recién llegados, esto puede ser desesperante, pero lo que es asombroso es que la mayoría mantiene la esperanza de que todo esto mejorará la vida de sus familiares."

Saucedo añadió que la situación económica es terrible en particular para los inmigrantes campesinos de Chiapas, que han sido duramente golpeados por la caída de los precios del café y por la liberalización del sector agrícola mexicano. Tal es el caso de Pablo, un inmigrante de 27 años de edad, oriundo del pueblo de Limonares en las afueras de Ocosingo, que dijo hablar tzeltal, tzotzil y un poco de español. Llegó a San Francisco en la primavera de 2002, y desde entonces ha estado ganando siete dólares por hora de trabajo como constructor de techos, pintor y otros trabajos eventuales. "Todavía seguíamos cultivando nuestro maíz y frijol, pero sólo obteníamos unos cuantos pesos por cada kilo que vendíamos. Una bolsa de jabón cuesta 12 pesos y unos pantalones, 100 pesos", comentó, mientras estaba parado en la esquina de la Calle 26 con otros recién llegados de Guerrero y Oaxaca. "¿Cómo íbamos a sobrevivir así? Por eso nos venimos para acá. Al menos aquí, si trabajas durante un día, entonces ganas algo de dinero que puedes ahorrar."

Pablo vive actualmente con sus primos en el distrito de Mission, en San Francisco, y comenta que las tensiones actuales entre los grupos rebeldes y el ejército mexicano lo orillaron a salir de su pueblo, que en su mayoría simpatiza con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). "Siguen y siguen mandando más soldados del gobierno al área. Después de la masacre de Acteal, comenzamos a juntar maíz y frijol para las comunidades que fueron afectadas. El ejército estaba introduciendo armas en las comunidades para que la gente se matara entre ellos", afirma.

Como muchos migrantes del sur de México, Pablo cruzó la frontera pagándole a un coyote. Sin embargo, el legado de la Operación Guardián ha alentado cada vez más a los migrantes provenientes de áreas que carecen de patrones de migración bien establecidos, a cruzar por zonas peligrosas y remotas en el desierto. En agosto de 2002, cuatro jóvenes chiapanecos fueron encontrados flotando en el All-American Canal, a sólo 35 metros de suelo estadounidense, cerca de la ciudad de El Centro en California.

Algunos políticos de California se han empezado a dar cuenta de la situación. Elmy Bermejo se interesa personalmente en las comunidades de inmigrantes indígenas, como representante del senador John Burton en el distrito

de San Francisco. Oriunda de Oxkutzcab, Bermejo llegó a San Francisco cuando era niña. Ahora representa una fuerza importante dentro del Partido Demócrata. Es la primera latina y la primera mujer que fue nombrada para dos comisiones estatales por el entonces gobernador Gray Davis (incluyendo la Comisión para el Estatus de la Mujer, la cual preside).

El padre de Bermejo, Tomás, llegó a California como trabajador del Programa Bracero y trajo a toda su familia a finales de los sesenta. Después de pasar sus primeros años de formación en Oxkutzcab, a Bermejo le costó trabajo adaptarse. "Sigo pensando que mi primera identidad es yucateca. Yucatán es un lugar muy especial, y cuando naces ahí, tu corazón se queda en Yucatán", expresó. "Tenía 10 años cuando llegué aquí y no hablábamos inglés. Así que tuvimos que ir a la escuela con los demás niños, quienes no entendían por qué no podíamos hablar con ellos, y a partir de esa experiencia me di cuenta de que te conviertes en víctima si no hablas inglés o español. Otros latinos se aprovechan de ti y dependes de otros para poder hacer tus cosas."

En parte, como resultado de sus propias experiencias (y por la influencia de la rigurosa ética de trabajo de su familia), Bermejo se convirtió en una incansable promotora de la participación política latina. Como miembro del Comité para el Conteo Completo de California para el Censo de 2000, ayudó a canalizar 24 millones de dólares del presupuesto estatal para asegurar que la población inmigrante fuese adecuadamente contada como parte de la población de ese estado.

Bermejo ve, la comunidad de inmigrantes como "una clase marginada, como una sociedad oculta que no confía en el gobierno". Agrega: "En verdad me asombra cuántos yucatecos hay en San Francisco. La gente viene aquí para conseguir trabajo, ahorrar dinero y luego regresarse. No conozco a nadie que quiera quedarse aquí para siempre; muchos no tienen documentos… las personas dicen que no pueden acostumbrarse al estilo de vida de aquí, además de que no tienen a toda la familia acá."

Para muchos de los inmigrantes mayas recién llegados, Tomás, el padre de Bermejo, es su familia. En 1965 abrió un restaurante, *Tommy's*, en la avenida Geary, donde sus hijos crecieron sirviendo platillos envueltos en hoja de plátano, típicos en la península. Cuando se supo del éxito de Tomás en Oxkutzcab, familiares y amigos comenzaron a trasladarse hacia el norte. Además de su esposa y de sus cuatro hijos, un hermano, seis primos, 20 sobrinas y sobrinos, e incontables conocidos lo han seguido a San Francisco. En los últimos años ha dado empleo temporal y ha organizado una red informal de apoyo para las docenas de amigos que vinieron al norte de California para empezar una nueva vida. Tomás creció hablando maya y piensa algún día regresar a la casa que se construyó en Yucatán. Como empresario que se formó solo, señala, en tono de

broma, que con la adopción de valores y prácticas empresariales al estilo estadounidense, los yucatecos "ya no necesitan hablar maya; ahora son más civilizados".

Juanita Quintero, una de las primas distantes de la familia Bermejo, comparte su compromiso de apoyar a la comunidad yucateca, pero de forma diferente. Una de las primeras mujeres de la región en llegar a San Francisco, a principios de los sesenta, afirma que se dio cuenta de lo aislada que se sentía de las tradiciones de su familia cuando comenzó a criar a su hijo en el distrito de Mission. En años recientes, Quintero ha comenzado a explorar sus raíces a través del Grupo Maya, una pequeña agrupación comunitaria que se reúne en los hogares de sus integrantes en Oakland. Los refugiados políticos mayas de la guerra civil guatemalteca fundaron el Grupo Maya a finales de los ochenta, pero desde entonces la organización trata de incluir en sus filas a mayas de diferentes países. Ya que Quintero luchó por encontrar un lugar dentro de una sociedad ajena a la suya, espera que los inmigrantes recién llegados a San Francisco encuentren la fortaleza en sus propias raíces. "Muchos no dicen que son mayas cuando llegan aquí; sólo dicen que son mexicanos. Todavía hay discriminación contra la cultura, aun en Yucatán", dice. "Se cree que los mayas fueron muy inteligentes y que construyeron todos esos templos maravillosos, pero que esa civilización ya se acabó, que ya no somos nada. Por eso comencé a asistir al Grupo Maya. Empecé a pensar en los ritos que mi abuelo practicaba, los festejos en honor al maíz y a la lluvia. Necesitamos entender que nosotros también formamos parte de todo eso."

Cada nueve meses, el Grupo Maya copatrocina una ceremonia al amanecer para celebrar el día en que, según el calendario maya, los dioses crearon la vida humana. Quintero afirma que participar con el Grupo Maya le ha permitido tener contacto con otros mayas de Guatemala y El Salvador, cuyas lenguas difieren del maya de Yucatán pero que sus costumbres culturales se mantienen idénticas. Su conocimiento de la lengua maya es muy útil en su trabajo, atendiendo pacientes en el Hospital General, o bien cuando la solicitan para trabajar como intérprete trilingüe en la corte para inmigrantes que se encuentran entrampados en el sistema de justicia de la ciudad.

Estudios iniciales muestran que la inmigración y la asimilación ya han tenido un impacto en la cultura yucateca. Según William Hanks, profesor de antropología de la Universidad de California en Berkeley, quien realizó estudios de la lengua maya yucateca en Oxkutzcab en 1997 y ha escrito varios libros sobre el tema, la transformación cultural se ha dado tanto a nivel material –sigue en aumento el número de casas de cemento de dos pisos construidas con las remesas enviadas por los migrantes– como a nivel lingüístico –muchas palabras en inglés forman parte del habla regional del sur de Yucatán. "Los yucatecos

han estado en contacto con extranjeros desde hace mucho tiempo, y son muy creativos para absorber otras cosas y hacerlas parte de su cultura maya", afirma. "Aun cuando los yucatecos en general no reproducen la tradición de rechazar lo que está afuera de su cultura, pienso que el cambio más obvio es el número de autos con placas de California que se ve allá. Se siente bastante la presencia de California en Oxkutzcab."

A Nic le preocupa que la odisea migratoria de Oxkutzcab signifique que las generaciones más jóvenes probablemente hablen más sobre estéreos Sony que sobre las legendarias batallas de sus ancestros contra la dominación cultural. Esta resistencia maya contra el gobierno mexicano explica que la península no fuese totalmente dominada sino hasta principios del siglo XX, cuando los rebeldes mayas cedieron el control. Nic señala que olvidar la historia de su pueblo sería como negar sus propias raíces, ya que su padre nació atado al trabajo forzoso a través de un contrato en 1898, cuando la mayoría de los mayas aún trabajaba bajo condiciones similares a las de la esclavitud en las plantaciones coloniales que definían las bases del poder en Yucatán.

Cuando él nació, la reforma agraria había reconfigurado parte de las grandes desigualdades en la región, pero en la mayoría de los casos los mayas se han beneficiado muy poco del desarrollo nacional. Estadísticas de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) indican que 15 por ciento de la población del sur de Yucatán es analfabeta, y el programa de educación bilingüe que alguna vez dirigió Nic ha sido relegado bajo la administración de Fox.

Aunque muchos yucatecos tienen esperanzas de que se mejoren las condiciones socioeconómicas durante el gobierno de Fox, Nic teme que el modelo de desarrollo actual obstaculice la autodeterminación de los pueblos indígenas. El sistema de maquiladoras que tuvo auge a lo largo de la frontera norte de México en 1994 después de que se suavizaran las restricciones comerciales conforme al Tratado de Libre Comercio, actualmente atrae a trabajadores pobres de zonas rurales para que se empleen en fábricas de capital extranjero en Yucatán, donde los salarios se han mantenido bajos comparados con los de la frontera.

Muchos cambios más van a ocurrir en el corto plazo: el sureste de México está preparándose para la llegada de cientos de plantas de ensamble, al igual que miles de millones de dólares en proyectos de inversión, como parte del Plan Puebla-Panamá. Actualmente, este proyecto de 25 años es la prioridad más importante en la región para el Banco Interamericano de Desarrollo. El grueso de los fondos ha sido asignado hasta ahora para proyectos de transportación, muchos de los cuales atravesarán tierras indígenas, un asunto que es particularmente contencioso en Chiapas. Del presupuesto de 697.4 millones de dólares del gobierno mexicano para el 2002, 82 por ciento está reservado para proyectos de transportación, mientras que el "desarrollo social" y los proyectos

de salud sólo recibirán 2.9 por ciento. Si consideramos en especial la gran destrucción causada por el huracán *Isidore* en septiembre de 2002, pocos críticos argumentarían que los proyectos de transportación son innecesarios en Yucatán. Sin embargo, a medida que se dificulte cada vez más para los campesinos en el sur de México sostener sus economías agrícolas locales, los patrones de inmigración hacia el norte seguirán aumentando. Para los líderes comunitarios como Santos Nic, mantener fuertes vínculos con Oxkutzcab será la clave para poder sobrellevar lo que está por venir. "Mucha gente nos confunde con otros migrantes, pero cada pueblo, cada estado tiene su propia manera de ser, de pensar y de vivir", dice. "Si vas a Chichén Itzá, cada primavera puedes observar el nacimiento de una nueva vida. Tres días después del equinoccio, las serpientes cambian de piel y los campos se llenan de flores. El sol se pone y la sombra de la serpiente se arrastra por el costado de la pirámide. Los rusos, los franceses y hasta los estadounidenses trataron de recrear esa simetría. Pero sólo los mayas pudieron alcanzar esa perfección."

La migración p'urépecha en la región rural del centro-oeste de Estados Unidos: historia y tendencias actuales*

Warren D. Anderson

Introducción

El siguiente ensayo se basa en un estudio de caso etnográfico que examina los patrones de migración transnacional de un grupo de indígenas mexicanos. Siguiendo el tradicional interés de la antropología cultural por la riqueza empírica implícita en la praxis de las comunidades locales, este estudio se basa decididamente en los sucesos y tendencias de dos sitios específicos, espacios identificables en un circuito migratorio que se extiende aproximadamente 3,200 kilómetros entre el estado mexicano de Michoacán y el estado de Illinois en Estados Unidos. Este circuito representa mucho más que la ruta entre dos espacios desligados y restringidos, con fronteras bien definidas: más bien, el circuito migratorio aquí descrito podría compararse a los sistemas nervioso y circulatorio de un solo cuerpo, a través de los cuales fluye la vida misma de un ser vivo y unificado. Los efectos de la globalización requieren de una "reorganización de la imagen bipolar del espacio y tiempo" (Kearney, 1995), y en ningún lugar esto es más evidente que en las complejidades de las interconexiones entre el Estado-nación y la comunidad local generadas por la migración del trabajo transnacional.

Knauft (1996) sostiene que la práctica de la antropología moderna corre el riesgo de abandonar el enfoque tradicional del trabajo de campo en lugares localizables en favor de otros modos de investigación. Las complejidades de la globalización hacen que dicho abandono se convierta en una tentación, al modernizar el proceso de investigación y proveer propuestas más generales sobre la naturaleza de los fenómenos transnacionales. Sin embargo, comparto su opinión de que una de las fortalezas clave de la antropología cultural es su firme compromiso con los estudios empíricos de campo. Siguiendo a Knauft, estos estudios contribuyen para el logro de lo que él considera uno de los dos propósitos centrales de la antropología cultural moderna: "documentar y valorizar la riqueza y diversidad de las formas humanas de vida" (Knauft, 1996: 48). En suma, los estudios etnográficos de caso son fundamentales para el logro de una

* Traducción de Odette León Martínez.

antropología cultural equilibrada, ya que plantean interrogantes relacionadas con la práctica cultural y la metodología de la disciplina que merecen la debida atención teórica.

En este ensayo mis objetivos son tres: 1. presentar un panorama razonablemente general de dos pueblos (uno en México y el otro en Estados Unidos) profundamente afectados por la migración transnacional de trabajadores; 2. examinar la teoría relevante de la migración y su campo de aplicación en patrones observados en la conducta migratoria; 3. destacar las características específicas de este circuito migratorio en particular, el cual merece mayor atención teórica y empírica.

El "laboratorio" de Cherán-Cobden

La siguiente discusión se centra en los residentes p'urépechas[1] del pueblo de Cherán, Michoacán, y sus viajes al pequeño pueblo de Cobden, en el sur de Illinois. Posteriormente se explorarán con detalle las características relevantes de cada lugar, pero por el momento es importante observar que, en términos de números absolutos de participantes, este circuito de migración es muy pequeño. Sin embargo, no se puede decir que sea inusual. Dado que la gran mayoría de los trabajadores migrantes mexicanos han encontrado empleo tradicionalmente en el sector agrícola de Estados Unidos, no sería sorprendente descubrir que Cobden, más que ser único o atípico, es en realidad bastante representativo de una proporción importante de la migración laboral asalariada mexicana en Estados Unidos. Las dificultades inherentes al llevar a cabo observaciones detalladas de sitios múltiples como Cobden en Estados Unidos y Cherán en México podrían eclipsar el valor que tienen semejantes estudios tan específicos para propósitos comparativos más amplios en la búsqueda por entender el comportamiento migratorio humano.

La conexión Cherán-Cobden insta a la investigación por varias razones, algunas de las cuales nos ofrecen lo que podríamos llamar características similares a las de un laboratorio. Es claro que dicha conexión no provee un conjunto de "variables controladas", pero sí ofrece una ventana bien definida hacia la vitalidad de la migración, que las complejidades de escenarios industrializados, urbanos, a gran escala y de largo plazo harían difícil de entender. "Entre los temas de interés para la ciencia social contemporánea, pocos son tan dinámicos como la migración internacional, especialmente como se ha manifestado en los

[1] Los p'urépechas son conocidos habitualmente como tarascos. El origen del uso de la palabra tiene varias interpretaciones, pero la mayoría está de acuerdo en que es una derivación hispanizada de una palabra p'urépecha, que se convirtió en el nombre que los españoles utilizaban para nombrar a las personas de la región en el siglo XVI.

últimos años. Por lo tanto, se corre el gran riesgo de que el aparato teóricos utilizado para comprender la migración se vaya quedando atrás de su evolución real" (Portes y Böröcz, 1989: 606).

En suma, la "evolución real" de la migración de Cherán y Cobden está expuesta a la valoración teórica principalmente por sus características controladas. Entre esas características encontramos que *a*) es reciente y corta; *b*) es rural y, por lo tanto, son limitados los tipos de empleos disponibles para los migrantes y empleados por igual; *c*) los dos pueblos involucrados son pequeños, lo que hace que sus rasgos relevantes y específicos sean relativamente simples y fáciles de destacar; *d*) el número de personas que participan es reducido, lo que facilita la comprensión del conocimiento tanto para el informante como para el investigador; y *e*) se trata de dos pueblos con similitudes coincidentes, y a la vez interesantes. Este conjunto de rasgos controlados repercute de dos maneras, no obstante, puesto que la escala numérica y temporal limitada de la migración de Cherán al sur de Illinois suscita interrogantes sobre su valor representativo para discutir en términos más amplios sobre la migración transnacional de trabajadores entre México y Estados Unidos. Sin embargo, una breve revisión de algunas características de este circuito migratorio de trabajadores en particular hará explícitas sus limitaciones y cualidades.

Límites temporales

El contacto entre los p'urépechas de Michoacán y Cobden empezó a partir de 1959. La limitada escala de tiempo de 40 años, sin historia previa de contacto entre los dos pueblos, hace que las investigaciones longitudinales sean claras y comprensivas. Hacia 1962, cuando casi llegaba a su fin el Programa Bracero, los huertos a la redonda de Cobden albergaban probablemente a no más de ocho jóvenes trabajadores migrantes mexicanos, todos hombres y todos provenientes de Cherán. De ese grupo original de cheranecos, seis aún están en el área de Cobden; en la actualidad todos son abuelos, y algunos todavía trabajan activamente 40 horas o más a la semana, en condiciones diferentes de salud. Estos hombres han presenciado, de primera mano, los innumerables cambios en la migración durante su ejercicio de más de cuatro décadas. Como se aclarará en la argumentación que sigue, sus experiencias y memorias no son únicas ni tienen un valor más allá de ser testimonios de inmigrantes de edad avanzada, de otros tiempos y lugares. Sin embargo, el hecho de que compartan los mismos antecedentes culturales y geográficos, que hayan llegado, se hayan quedado y criado a sus familias en un pueblo pequeño, y que hayan presenciado el panorama de la migración entre dos pueblos, enriquece su narrativa y les da un "derecho de propiedad" sobre dichos sucesos, que podrían no existir en circunstancias más complejas y pasajeras.

Ruralidad

El tráfico entre Cherán y Cobden es principalmente rural, de un lugar rural a otro. Cherán es una comunidad agraria, con fuertes lazos con la tierra y grandes recursos territoriales en las montañas boscosas de la parte norte central de Michoacán. Es una comunidad de agricultores que participa de la misma base económica y con los mismos métodos que tradicionalmente han mantenido a la Meseta P'urépecha (Beals, 1946; Carrasco, 1952; Castile, 1974; Aguirre Beltrán, 1952; entrevistas de campo con agricultores locales). Las comunidades a la redonda son conocidas por su artesanía (trabajos con madera, cerámica, peletería, por ejemplo). Sin embargo, Cherán se ha caracterizado de modo consistente por su dependencia primordial de la agricultura. Tradicionalmente, una mezcla de agricultura y otras ocupaciones constituye la base de su economía doméstica y pocas familias dependen totalmente de la producción de las cosechas, aunque algunas combinan la cría de animales domésticos (el segundo recurso de ingresos más común en la región), la explotación forestal y la agricultura (Beals, 1946; Maturana Medina y Sánchez Cortés, 1970). La práctica actual del uso de la tierra en Cherán puede remontarse a las normas nativas sobre la herencia de la tierra entre los p'urépechas antes de que tuvieran algún contacto con el exterior, normas que, por diversas razones, nunca fueron suprimidas por el dominio colonial (Foster, 1948; Aguirre Beltrán, 1952; Friedrich, 1970).

Cobden comparte muchas similitudes rurales y geográficas con Cherán. Abrigada en lo profundo de una región agrícola boscosa en el extremo sur de Illinois, se localiza aproximadamente a 145 kilómetros al sur de San Luis, Missouri, y a 280 kilómetros al norte de Memphis, Tennessee. La población del condado en la región es escasa y la agricultura es la regla. Tanto la horticultura (principalmente, producción de manzanas, duraznos, fresas y moras) como la cría de animales domésticos (ganado vacuno y ovejas) y los trabajos de labranza en surcos en pequeña escala se desarrollan en los bosques montañosos del Shawnee National Forest, que se extiende por el sur de Illinois desde el Mississippi hasta el río Ohio.

En la comunidad agraria de Cherán, los residentes viven en el pueblo pero tienen fuertes lazos con la agricultura, por lo que todos los días caminan para llegar a sus campos, a los lotes forestales o a los campos de pastura para su ganado. Su vida en Cobden refleja los mismos patrones. Hasta hace poco, se empleaban casi exclusivamente en la agricultura local, principalmente en los huertos de manzana y durazno que rodean a Cobden y en las operaciones comerciales de fresa y mora. Las cosechas de vegetales se han planeado en fases que se alternan con las operaciones de las huertas para ofrecer empleos más estables entre abril y octu-

bre, y de esta manera equilibrar la fuerza laboral disponible para los productores locales.

Pueblos pequeños

Cherán, aunque sea de tamaño considerable comparado con otros pueblos indígenas, no es un gran centro urbano. Su población de 12,000 a 15,000 habitantes está densamente concentrada en un cuadro que se puede atravesar caminando en no más de 45 minutos. El flujo de los dólares de los migrantes y el crecimiento agitado de su población en los últimos 15 años han disminuido pero no eliminado el sabor de pueblo del lugar. Una iglesia católica romana y dos curas atienden a toda la población. Hasta hace poco no había ningún banco ni hotel. Hay dos gasolineras. Apenas en el año 2000, el pueblo contó con su propia clínica comunitaria. Las calles sucias y empedradas en áreas retiradas de la ciudad están siendo pavimentadas lentamente. Más de una tercera parte de su población es bilingüe, habla p'urépecha y español, y el primero se escucha comúnmente en las calles, en los mercados semanales, en las faenas de trabajo y en otros eventos de la comunidad.

Cobden es mucho más pequeño. La población oficial del pueblo es de 1,090 habitantes. Su distrito escolar consolidado (que brinda servicio a una extensa área rural) comprende una población de preescolar hasta preparatoria menor de 700 estudiantes. Dos gasolineras, un banco y una variedad de pequeños comercios sirven a sus residentes. El propietario de la única verdulería cerró sus puertas en 1999, y la única tienda de alimentos es "La Mexicana", propiedad de un residente hispano que provee comida mexicana. Muchos residentes de Cobden se ganan la vida en otros pueblos, especialmente en Anna, que se localiza a 14.5 kilómetros al sur, y en Carbondale, a 32 kilómetros al norte.

Límites numéricos

El pequeño campo de acción en el que se han desplazado los migrantes entre Cherán y Cobden permite no sólo el empleo de métodos de investigación manejables, sino también el conocimiento local bien definido de grupos enteros de migrantes. Muchas personas en ambas comunidades conocen a la mayoría de los migrantes de su área, ya sean anglos que entran en contacto regular con cheranecos en Cobden o bien oriundos de Cherán que están bien informados sobre su grupo migratorio.

Ni Cobden ni Cherán pueden seguirse describiendo como comunidades cerradas y uniformes en el sentido tradicional del término. Sin embargo, debido al tamaño limitado de su población, la base económica agrícola para muchos

de sus residentes y el holgado desarrollo económico en las regiones que los rodean, ambos pueblos ofrecen cierta homogeneidad demográfica que no se presenta en economías más aceleradas y en centros urbanos con poblaciones más transitorias.

Similitudes

Finalmente, de manera interesante, los dos pueblos comparten un vínculo en términos de sus respectivas historias de migración.[2] La larga experiencia de Cherán en el envío de sus trabajadores al extranjero para el trabajo agrícola de temporada se complementa con la historia de Cobden de recibir personas de otros lugares para el trabajo temporal en las huertas y campos de moras. El trabajo estacional migrante ha formado parte de la historia del pueblo por lo menos desde la guerra civil de Estados Unidos (Cole, 1919: 374-375; Bogart y Mathews, 1920: 76-77; Dexter, 1994). Antes de la llegada de los cheranecos al área de Cobden, la cosecha de fruta y moras era realizada por los residentes locales y por trabajadores migrantes blancos y negros de temporada que provenían de Tennessee, Arkansas, Louisiana y Mississippi. Un reporte de 1956, realizado por el Consejo de la Comunidad de Cobden, hace mención de "unos 1,500 trabajadores migratorios que llegaron para las cosechas de vegetales y moras y otros 1,100 para la pizca de fruta" (Holter, 1971: 10). De manera significativa, en una región marcada por la violencia, la segregación y la discriminación racial (por ejemplo, los disturbios en Cairo, Illinois, de los años setenta), y por la ambivalencia sobre la cuestión de la esclavitud a mediados del siglo XIX (Adams, 1994; Evers, 1964; Dexter, 1994), la historia de Cobden sobre su inmigración parece haber creado en este pequeño pueblito una tácita tradición de tolerancia ante la presencia de extranjeros y negros (Perrin, 1883).

El limitado ámbito en casi todos los aspectos de la relación migratoria entre Cherán y Cobden ofrece al investigador la oportunidad de "ver" la migración desde su infancia, el paso por sus años más fuertes y, como se verá después, lo que podríamos considerar su ocaso. Esto le proporciona al investigador una posición envidiable en el centro de un conjunto muy accesible de relaciones so-

[2] Aunque no es conveniente para propósitos de investigación, es interesante observar que Cobden y Cherán han atraído erróneamente la atención de los organismos gubernamentales y medios de comunicación al exagerar su tamaño e importancia relativa en el escenario de la migración de México a Estados Unidos. Una crónica de 1997 sobre la migración laboral mexicana en el programa de Radio Pública Nacional, *All Things Considered,* menciona a Cherán, y señala a Cobden como un destino importante para sus migrantes. La página en Internet del Instituto Nacional Indigenista (INI) también hace mención de Cobden (escrito "Cobde" en el sitio). El *New York Times Book Review,* del 10 de marzo de 2002, menciona al pueblo en una reseña del libro *Crossing Over,* de Rubén Martínez. Cobden, a pesar de su diminuto tamaño, no se ha perdido en el pensamiento de los migrantes de Cherán cuando se les pregunta sobre algunos destinos importantes en Estados Unidos.

ciales. Son pocos los residentes de Cherán que no han estado en contacto con la migración, y los nombres de los agricultores de los alrededores de Cobden son conocidos para muchos de ellos, incluso para aquellos que nunca han salido de Michoacán, como también lo son para los residentes anglos del mismo Cobden. Se trata de un círculo muy elaborado, lo que hace que la corroboración de datos sea una tarea directa para el trabajador de campo tanto en Cobden como en Cherán.

El tamaño pequeño también presenta un dilema. Como lo mencioné con anterioridad, la generalización de los descubrimientos en la investigación es cuestionable. Los migrantes de Cherán se desplazan a muchos lugares, pero sólo algunos son tan pequeños como Cobden.[3] Y a pesar de su tamaño, esta comunidad anfitriona ofrece a los hispanos que llegan una serie de atributos que se discutirán más adelante y que, según nuestra investigación, producen efectos importantes en la conducta migratoria. Cualquiera que sea su nivel de generalización con respecto a otras pequeñas comunidades receptoras, las características de Cobden claramente lo colocan en muchos sentidos cerca del polo opuesto en comparación con los fenómenos migratorios ejemplificados por áreas como Los Ángeles, Chicago o Houston, centros urbanos con un extenso desarrollo de infraestructura, con una gran historia, con combinaciones de personas y de orígenes, y con la dinámica de identidades en competencia. Así, resulta claro hasta qué punto la migración de los p'urépechas al pueblo rural de Cobden puede ser indicativa de los fenómenos migratorios hacia grandes centros urbanos de Estados Unidos.

Teoría de migración: en busca de las causas intermedias

La enorme literatura producida por la investigación sobre la causalidad en la migración transnacional se ha vuelto cada vez más intrincada en sus formulaciones teóricas y rigurosa en la forma en que somete dichas teorías a comprobación. No existe aquí la intención de estudiar o criticar dicha investigación, sino la de ejemplificar sólo algunos de los fragmentos más prometedores para entender mejor los fenómenos migratorios específicos descritos en este ensayo. Es cierto que una saludable tendencia en las últimas dos décadas, dentro de diversas posturas, ha consistido en el intento de explorar posiciones teóricas menos polarizadas y menos exclusivas en la búsque-

[3] Durante los años ochenta y noventa, los trabajadores migrantes de Cherán reportaron una y otra vez cinco lugares de Estados Unidos (además de Cobden) en los que ellos y sus seguidores buscaron trabajo: reforestación de pinos en la parte norte central de Arkansas, producción de champiñones en las afueras de Reading, Pensylvania, fincas de árboles de Navidad cerca de Raleigh, Carolina del Norte, y servicios e industria en las áreas de Chicago y Los Ángeles.

da de explicaciones acerca de la migración. El trabajo empírico con migración transnacional se muestra vinculado tanto a las formas de la vida cotidiana de individuos pensantes y calculadores, como a las grandes fuerzas socioeconómicas y políticas que están más allá de su conocimiento o control. Esta doble vinculación es tan fuerte que adoptar una u otra postura teórica que excluya a los demás es descubrir de inmediato que las realidades observables de la migración transnacional escapan con facilidad a la contención conceptual de acercamientos unidimensionales.

El trabajo de campo antropológico tradicional se ha centrado en "los fenómenos de micronivel de una sola cultura dentro de un tiempo circunscrito relativamente" (Dewalt y Pelto, 1985: 6). Los fenómenos de macronivel, a menudo descritos en los sistemas mundiales históricos y estructurales, e incluso en los estudios urbanos (en oposición a los de un pueblo), muestran suprasistemas y vínculos más globales en materia de economía, de transformación y de relaciones sociales. Giddens, al rechazar amablemente esta dicotomía, observa que:

> La distinción entre análisis micro y macro no es muy útil en la ciencia social, por lo menos en algunas de las formas en las que se entiende ordinariamente. En especial, es engañoso si se le percibe como un dualismo, donde "las microsituaciones" son aquellas para las cuales la noción de iniciativa individual es apropiada, mientras que "las macrosituaciones" son aquellas sobre las cuales los individuos no tienen control (Giddens, 1993: 7).

Se ha desarrollado una variedad de las llamadas "escuelas integracionalistas" en respuesta a esta dificultad. Estos investigadores comparten la preocupación de que los fenómenos de micronivel o de macronivel no se pierdan en los análisis de migración laboral. Massey (1990) formula un modelo que sitúa la formación de redes migrantes como un objeto intermediario central en alguna parte entre el individuo y la sociedad. Stark (1991); y también Stark y Levhari (1982) plantean que el enlace más viable (para propósitos analíticos) entre los fenómenos micro y macro es el hogar. El énfasis en hogares extensos, descentrados y multirregionales, junto con el renovado interés en la estructura interna del hogar es, en la actualidad, un lugar común en las discusiones sobre migración (Ilcan, 1994; Stonich, 1991; Shields, 1995; Agesa y Kim, 1999; Little, 2000; Young y Fort, 1994; Lawson, 1998; Cohen, 2001). El "enfoque de sistemas" de Fawcett (1989) ve la interconectividad de los sistemas (los sistemas socioeconómicos más grandes, al igual que los sistemas individuales de familia y de redes sociales) como fundamental para el entendimiento de la migración laboral.

Más allá de una integración generalizada de los polos micro y macro, ha surgido otra vertiente, la cual hace uso de una extensa investigación estadística y de campo con el fin de comprobar la validez y aplicabilidad de las principales teorías de migración en el ámbito de la migración México-Estados Unidos (véanse Durand y Massey, 1992; Espenshade, 1990; Massey, Goldring y Durand, 1994; Massey *et al*., 1994). Por ejemplo, en una extensa evaluación de la teoría de la migración orientada específicamente a México y Estados Unidos, Massey y Espinosa (1997) utilizaron estudios empíricos para probar la capacidad predictiva de varias teorías (la economía neoclásica, la teoría del capital social, la nueva economía de la migración, la teoría del mercado laboral segmentado, la teoría de los sistemas mundiales) frente a eventos reales de migración de 25 comunidades mexicanas. El propósito final de su estudio es proveer "un entendimiento teórico [que permita] una evaluación más clara de las opciones en materia de políticas para Estados Unidos" (Massey y Espinosa, 1997: 990).

El desarrollo de perspectivas integradas, con su énfasis resultante en fenómenos intermediarios entre los niveles macro y micro, asociados con las abundantes críticas empíricas previstas por los estudios de campo, proporciona un marco para entender las tendencias actuales en la migración Cherán-Cobden. Un subproducto útil del estudio de Massey y Espinosa (1997) es el desarrollo de una serie de características generales de los pueblos, economías, estructuras familiares y factores demográficos que conducen a probabilidades diferenciadas de la migración hacia Estados Unidos. Los patrones de migración en la región p'urépecha, trazados sobre la base de los perfiles generalizados resultantes, hacen evidente que la migración transnacional que se origina en Cherán es motivada por eventos y condiciones comunes a la mayor parte de México. Es muy probable que los migrantes indocumentados de primera vez provengan de comunidades agrarias, en particular cuando existe algún grado de transformación económica en la comunidad y en la tierra que las rodea. Es probable que también sean jóvenes y solteros. La probabilidad de migrar se incrementa significativamente con la posesión de capital social (contactos y apoyo) en el lugar de destino. La migración reiterada se basa en la experiencia, en el incremento de capital humano y social y en la llegada de niños después del matrimonio (con los gastos que ocasiona el hogar). Los miembros de una familia en Estados Unidos con documentos aumentan la probabilidad de migración en todas sus categorías. Ninguna de estas comparaciones es particularmente sorprendente, y sitúan las fases iniciales de la migración p'urépecha entre Cherán y Cobden, por lo menos, dentro de un esquema típico para la mayoría de las regiones que envían migrantes de México.

El contexto de migración de Cobden y Cherán

Cobden

Cobden se localiza en la parte norte central del condado de Union en el extremo sudoeste de Illinois. El condado es rural, con vistas impresionantes de colinas y valles boscosos, el lugar de encuentro de los sistemas montañosos de Ozarks y Oachitas, al sur y al oeste. Tiene una población total de tan sólo 17,000 habitantes; solamente un pueblo cuenta con más de 4,000 y tres pueblos tienen aproximadamente 1,000 habitantes cada uno. El terreno de colinas boscosas ha impedido con éxito el desarrollo urbano e industrial de cualquier fuente importante de empleo. Todo el trabajo que se genera en la localidad proviene virtualmente de la agricultura o de cualquiera de los servicios que puedan mantener los pequeños centros urbanos. El condado de Union limita al sur y al este con condados aún menos desarrollados, al oeste con el río Mississippi y al norte con el condado de Jackson, que es relativamente más próspero y poblado. En dicho condado, la ciudad de Carbondale (con una población de 25,000 habitantes) y la Universidad del Sur de Illinois proveen rutas de empleo importantes para los residentes de los condados vecinos. Carbondale también ha sido un imán para los hispanos a través de los años.

Cobden, fundada en 1852 como South Pass (desde ahí la oficina del Ferrocarril Central de Illinois vigilaba su ruta de norte a sur a través de las colinas), se localiza en medio de una región que ha presenciado grandes producciones de fresa, manzana y durazno desde mediados del siglo XIX. A principios del siglo XX, huertas de manzana y durazno rodeaban a Cobden por el norte y el sur. Desde la Segunda Guerra Mundial el número de granjas ha disminuido enormemente, y la mayoría de las que quedan se encuentran al norte de Cobden, cerca del pueblo de Alto Pass (con una población de 340 habitantes). Estas son las huertas que han constituido el catalizador de las experiencias de Cobden con los migrantes de Cherán.

Cobden es en muchos sentidos un típico ejemplo de cualquier pueblo cuya posición geográfica y tamaño pequeño han mantenido su crecimiento económico y demográfico (al igual que su deseo manifiesto por dicho crecimiento) al mínimo. Los pocos negocios que tiene no pueden dar empleo a sus habitantes, lo que la convierte de hecho en una comunidad "dormitorio". Los centros comerciales y otras comodidades urbanas se encuentran a 20 minutos en coche desde el pueblo. Sin embargo, el pueblo está muy lejos de estar muriendo. El cierre de la cosecha de durazno trae consigo el Festival Anual del Durazno, celebrado desde 1929. Desfiles, carnavales, concursos de reinas, etcétera, crean una atmósfera de bienvenida al final del verano que atrae a visitantes de toda la región.

Otros festivales durante el resto del año consolidan la identidad de la comunidad. Un referéndum reciente lanzó un ambicioso proyecto para construir una nueva escuela preparatoria. El orgullo persistente por haber participado en 1964 en el torneo de basquetbol en la escuela preparatoria del estado, aunado a la autoimagen existente de ser un lugar rico y seguro en donde vivir, ayuda a mantener la delicia palpable del pueblo y sus alrededores.

Recuentos concretos y verificables de trabajadores migrantes son, por supuesto, difíciles de obtener, aunque aquellos que trabajan con esta población en particular estiman que la cifra de aproximadamente 1,500 a 2,000 habitantes se ha mantenido estable desde el comienzo de los años ochenta.[4] Dichas cifras revelan la importante proporción del total de la población del condado que es de origen mexicano migrante, la cual se localiza en una parte del país que, antes de 1960, no había tenido ninguna experiencia con una población "extranjera".

Cherán

Cherán se localiza en la parte norte central del estado de Michoacán conocida como la sierra p'urépecha, una de las cuatro zonas claramente p'urépechas. El estado alberga cuatro grupos indígenas, de los cuales el p'urépecha es el más organizado y numeroso, constituyendo el 82.5 por ciento de todos los hablantes de lengua indígena del estado. Los p'urépechas tienen niveles más altos de alfabetismo, educación primaria y servicios en su hogar (drenaje en el interior de su casa, electricidad, pisos terminados, etcétera) en comparación con otros grupos indígenas, aunque sus niveles de vida están todavía muy por debajo de los niveles de la población no indígena (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, INEGI, 2002).

A pesar de que no son muy claras las distinciones entre lo moderno y lo tradicional (Kearney, 1996), la sierra tiene una larga y notable reputación por su conservadurismo cultural y lingüístico, y Cherán ejemplifica esos atributos. Tanto los residentes del pueblo como los observadores externos han encontrado su carácter conservador fuera de lo común. Casi todos los autores familiarizados con el pueblo han hecho notar reiteradamente su aislamiento, su conservadurismo, su resistencia a cambiar desde dentro y a las influencias del exterior y la solidez de su reputación en los alrededores. Sea cierto o no, Cherán ha sido represen-

[4]Esta y otras cifras utilizadas en esta argumentación representan estimaciones informales que han realizado aquellos que trabajan con la población, un grupo que incluye investigadores, abogados, trabajadores del sector salud, agricultores, el clero local, educadores y otros trabajadores sociales. El consenso general entre ellos es que las estimaciones del censo oficial sobre dicha población están por debajo de las cifras reales.

tada en términos generales como una comunidad conservadora, homogénea y aislada. Sin embargo, mucho de esto está cambiando con las oleadas de la migración que la han ido devorando. No obstante, Cherán mantiene una homogeneidad histórica con respecto a patrones de asentamiento y al desplazamiento de la población. Aguirre Beltrán (1952) afirma que en 1742, de los habitantes que no eran p'urépechas (criollos, mestizos, mulatos) sólo se tenían registrados 11 en Paracho, dos en Aranza y cinco en Nahuatzen, pueblos todos cercanos a Cherán. No había ningún habitante que no fuera p'urépecha en Cherán. En 1940, cuando Cherán tenía una población de 5,000 habitantes, Beals registró que sólo ocho personas se habían mudado al pueblo "en años recientes" y reportó que aun cuando "no existe ningún impedimento que prohíba comprar tierras… a los que vienen de afuera si la tierra está a la venta, se espera que los propietarios se la ofrezcan primero a los residentes locales" (1946: 98). El presidente de Cherán me comentaba en 1994 que, hasta donde él sabía, no había dueños de tierra en Cherán que no hubieran nacido en el pueblo. "Es una población muy homogénea. La propiedad se vende en la comunidad" (comunicación personal, 8 de febrero de 1994). Dichos reportes de autonomía demográfica no son universales entre todos los residentes; algunos dicen que en los últimos 20 años "todo tipo" de personas diferentes ha venido a establecerse en la comunidad.

Los p'urépechas de hoy en día son jóvenes, con una edad promedio de 23.5 años, y más de un 43 por ciento de su población es menor de 15 años (Consejo Nacional de Población, *Población de los municipios de México, 1950-1990,* 1999). Sin embargo, la evidencia anecdótica indica que, a pesar de su juventud, la población en general aún valora y hasta cierto grado propaga una gama de prácticas tradicionales, incluyendo la endogamia comunitaria, el rapto de la novia, la brujería, los remedios curativos tradicionales, la comida, el vestido (particularmente para las mujeres) y las danzas. La *pirekua*, el estilo de música tradicional de la sierra, se escucha no sólo en las calles sino también en la estación de radio local. Otra característica tradicional cuyo vigor aparentemente no se ha visto reducido es el sistema de compadrazgo. "Entre los p'urépechas, esta institución (el padrinazgo y el compadrazgo) de origen hispánico se ha adaptado hasta el punto de transformarla en algo sofisticado, por el número de padrinos y parientes afines que un individuo puede tener a lo largo de su ciclo de vida, además de la conducta ritual en extremo elaborada que se manifiesta en la ocasión" (INEGI, 1997).

A la par de su conservadurismo y homogeneidad está el carácter indígena de Cherán. Beals observa que "aunque la mezcla con gente blanca existe con certeza en la población del pueblo, prácticamente no hay conocimiento de que existan mestizos" (1946: 12). Los estudios de Brand (1952) y Foster (1948) sobre los pueblos aledaños de Quiroga y Tzintzuntzan, respectivamente, ambos

pueblos mestizos según Stanislawski (1944), clasifican a Cherán como "indio". Aún es, según un investigador que labora en el área y de acuerdo con una estimación subjetiva, el único municipio indígena en la región (Roth Seneff, El Colegio de Michoacán, comunicación personal, 3 de febrero de 1994). Abundan las observaciones informales con respecto a la perseverancia de la etnicidad de Cherán a pesar de las presiones de la cultura mestiza mexicana en general, al igual que las influencias llevadas a casa por las multitudes de migrantes que año con año trabajan en Estados Unidos y regresan con dólares, vehículos, ropa e ideas del norte.

Historia de la migración

En noviembre de 1993, después de algunos meses de esperar e investigar, tuve mi primer encuentro con Pedro Herrera, el involuntario instigador de un flujo migratorio de cuatro décadas, el primer hombre ("el mero primerito", como me lo describieron) que arribó a Cobden, Illinois, desde Cherán, Michoacán. Se dirige hacia la puerta de su casa en Cherán después de un llamado por parte de su esposa al escuchar las palabras "Cobden" e "Illinois". Aunque nunca ha salido de la región donde nació, ella reconoce los dos nombres inmediatamente y decide que no tendría nada de malo si me permitiera hablar con su esposo. Ahí, a la entrada de su casa, le hablo de mi misión, y cuando menciono Cobden y el condado de Union, tan lejos de él en el tiempo y en el espacio, su cara adopta un gesto de nostalgia al recordar sus viajes y aventuras que le cambiaron la vida, y me ruega que me siente y me invita a visitar su pasado. Narra su historia, juntando los pedazos mientras recuerda el pasaje en su mente una vez más, tanto para él como para mí. Me doy cuenta de que disfruta al escuchar la historia otra vez.

> No recuerdo, pero pienso que fue alrededor de 1959 o 1960 cuando me fui de Cherán por primera vez. Casi todo fue a pie –un poco en camión y otro poco en camioneta. Me fui a la frontera porque no había nada de trabajo en el pueblo y estaba joven [se ríe] y tenía curiosidad y ganas de aventura. Estaba solo y crucé nadando el Río Bravo en la noche y nadie me vio, y anduve vagando por las calles y callejones de Laredo, en Texas; ahora estaba del "otro lado". Recuerdo que hacía mucho calor al otro día y tenía sed y hambre y miedo, pero pensé que tratar de regresar a casa sería peor que quedarme en Texas y trabajar. Así que me quedé. No tenía nada de dinero. No sabía nada de inglés. Encontré un patio con ferrocarriles, había un vagón abierto y me subí. Ahora tenía frío y mucha hambre. De hecho, pensé que me iba a morir y que mi viaje al norte había sido una idea estúpida. No recuerdo cómo es que viví en ese vagón de tren, sin comida y sólo con

poca agua. Realmente no me acuerdo. Pero empecé a moverme y me quedé en el vagón durante tres o cuatro días.[5]

Tampoco recuerda cuándo el tren dejó la frontera rumbo al norte y qué ruta tomó para llegar a su destino en Chester, Illinois, al lado del río Mississippi. Cuatro días después de dejar Laredo, Texas, brincó fuera del vagón en uno de los ramales de la vía, seguro de que estaba aún en Texas, en algún lugar cerca de Laredo. Se encontraba completamente solo, perdido y sin recursos en una parte de Estados Unidos que, en aquel entonces, no tenía experiencia con mexicanos. Fue gracias a la atención, a los gestos y a la curiosidad de un granjero desconocido en Missouri que pudo obtener su primera comida en muchos días, además de poderse bañar y enterarse de la distancia que había recorrido. Ese mismo granjero lo llevó a uno de los huertos al norte de Cobden, Illinois, donde empezó a trabajar, y terminó quedándose aprendiendo lentamente el oficio de la horticultura y, lo más importante, ganando lo suficiente para alimentarse. Después de casi dos años, regresó a Cherán con el propósito específico de realizar los deseos de su jefe de traer más personas "que pudieran trabajar como tú lo haces". Y fue así como regresó con el primer grupo de hombres jóvenes de Michoacán, quienes ingresaron a la fuerza de trabajo agrícola del sur de Illinois.

Desde mediados de los años sesenta, después de que el grupo de Herrera se había establecido al norte de Cobden con un solo agricultor, la fama de los trabajadores mexicanos simplemente se fue extendiendo por sí sola de un agricultor a otro en el área. En aquel entonces, la cosecha de fruta de estación era realizada por trabajadores migrantes blancos y negros, la mayoría originarios de Tennessee y de otros estados sureños. Los recuerdos de aquellos primeros años, cuando la fuerza laboral migrante doméstica trabajaba codo a codo con mexicanos, dejan a muchos hombres de los huertos casi sin palabras al tratar de describir la magnitud de la diferencia entre los dos grupos en lo que respecta a la producción, responsabilidad y cooperación. Se había descubierto una "nueva máquina", la cual hablaba español, casi nunca se quejaba y podía terminar una cosecha limpiamente en una fracción del tiempo y con una fracción de los problemas de la antigua máquina de trabajo migrante doméstica. Había mucho que aprender sobre este nuevo artefacto agrícola, que para entonces había sido probado y comprobado en otras partes de Estados Unidos, pero que era relativamente desconocido en el sur de Illinois. Hacia mediados de los años se-

[5] Este segmento de historia oral proviene de transcripciones de entrevistas y conversaciones informales en la casa de Pedro Herrera en Cherán, Michoacán, en el otoño de 1993. Las notas de campo se encuentran en manos del autor. La transcripción que aquí se ofrece no es textual sino una amalgama de los pedazos y partes importantes de la narración, muchos de ellos en respuesta a preguntas específicas (por ejemplo, "¿cuántos días estuviste en el vagón de tren?").

tenta, la conversión por fuerza de trabajo mexicana en el campo se había completado en todos los huertos de Cobden.

La década de los ochenta presenció la estabilización de la fuerza de trabajo migrante en Cobden, en buena medida a través de los canales normales de socialización (como enviar a los niños a la escuela), y el logro de una relativa seguridad económica y social derivada de la acumulación de capital social y humano. Los esfuerzos del Concilio Migratorio de Illinois, con una oficina localizada en Carbondale, a 32 kilómetros al norte de Cobden, por frenar el ciclo migratorio comenzó a dar frutos al poder desplazar a individuos y familias fuera del flujo migratorio mediante el suministro de mejores viviendas, de escuelas para los niños y de fuentes seguras de trabajo no agrícola.

Un alza en la adquisición de casas comenzó a mediados de los ochenta y se prolongó hasta principios de los noventa, lo que condujo a que los hispanos se convirtiesen en dueños del 20 por ciento de las casas en Cobden y en el caserío aledaño de Alto Pass (con una población de 340 habitantes). Entre los principales compradores de casas se encontraban los inmigrantes de Cherán. En aquel entonces, el único banco de Cobden tramitó muchos de los préstamos, y la principal preocupación del responsable bancario encargado de dichas gestiones era que los compradores no adquirieran casas o propiedades cercanas unas de otras, creando un gueto racial (comunicación personal, 19 de enero de 1990).

La comunidad p'urépecha en Cobden

Actualmente, la población hispana es un elemento demográfico permanente y sólido en Cobden. Está formada por p'urépechas de Cherán y mestizos de Guanajuato (principalmente de la comunidad de Salvatierra), Jalisco, América Central y otros lugares de México, incluyendo Guerrero, Chiapas y recientemente Veracruz. Es probable que los migrantes de Cherán aún constituyan la única mayoría numérica de cualquier origen específico y que sean también el grupo hispano más cohesivo. Aun cuando sus viviendas están dispersas en y cerca de Cobden (en campos de trabajo de migrantes cercanos, en viviendas baratas y en casas rodantes en los campos aledaños), obtendríamos una clara respuesta si preguntásemos por la casa de prácticamente cualquier residente. Sus familias nucleares y extensas están asentadas en el pueblo, y las sólidas redes de parentesco biológico se ven fortalecidas con la incorporación de las intrincadas y extensas relaciones de parentesco ficticio, como lo son el padrinazgo y el compadrazgo. Las redes de información (tanto de hechos como de chismes) sobre la comunidad y entre Cobden y Cherán son de fácil acceso, actualizadas y por lo general precisas.

La presencia mexicana en Cobden es visible, sin que sea abrumadora. Peatones en las calles, clientes en las gasolineras y en el banco, padres de familia que participan en las funciones de las escuelas y visitantes en los eventos de la comunidad constituyen el grueso de su presencia. La mayoría de las viviendas de los migrantes se localizan en los huertos y en los campos fuera del pueblo, y las que se localizan dentro de sus límites no sobresalen por su apariencia o ubicación. Sin embargo, el parque central de Cobden es otra historia. Es un lugar de reunión importante los sábados y domingos para muchos de los que provienen de Cherán, y es claro que dicha plaza sustituye a la de su pueblo. Los juegos del parque, junto con las bancas y mesas para los días de campo, ofrecen un lugar de recreo para visitar y ver el partido de basquetbol de rigor, que se realiza en la cancha del parque todas las tardes de cada fin de semana, si el clima lo permite. Sacan las hieleras con refrescos de las camionetas y las instalan para su venta, mientras que las cocineras venden tamales, pan y algunas otras creaciones culinarias, y el comerciante ocasional ofrece sus casetes. La música resuena en las bocinas de los carros estacionados ahí cerca. Solamente en los márgenes de esta reunión se encontrarán hispanos que no son de Cherán, y son muy pocos. Esta tradición del parque tiene 20 años de historia, y se llegan a congregar hasta 150 o 200 oriundos de Cherán en cualquier tarde de domingo, ante el asombro de algunos residentes anglos.

Organización social y política formal

En Michoacán, los residentes de Cherán participan en una gama de organizaciones formales civiles y políticas. La nación p'urépecha, que apareció públicamente por primera vez en 1991, representa la organización social y política formal más grande y se orienta a los asuntos de este grupo étnico en particular.[6] Las organizaciones, coaliciones y alianzas van desde grupos de comunidades que se basan en la afinidad de barrio hasta vínculos entre comunidades y organizaciones regionales con agendas muy específicas (por ejemplo, la Organización Ribereña contra la Contaminación del Lago de Pátzcuaro). Cherán mismo es la sede de la Sociedad de Solidaridad Social de la Meseta P'urépecha, un grupo dedicado a asuntos de la producción ganadera y la conservación de los campos para la pastura.

A pesar de la variedad de organizaciones políticas y sociales a las que los cheranecos pudieran pertenecer, no hay evidencia alguna de que exista una organización formal dentro de la comunidad p'urépecha en Cobden. Tampoco es

[6] El Frente Estatal Indígena de Michoacán, creado recientemente, afirma representar los intereses de los cuatro grupos indígenas en el estado, p'urépechas, nahuas, otomíes y mazahuas.

evidente que el liderazgo de los emigrados tenga algún interés en formar dichas organizaciones. Al inicio de los noventa se dieron varios intentos por extraños (es decir, no eran cheranecos ni cobdenitas) para "organizar a la gente" –algo vagamente similar a la línea de los Campesinos Unidos de Estados Unidos (United Farm Workers of America)–, pero la falta de interés de la comunidad mexicana condujo a la extinción de estos intentos, frente a la apatía y oposición de los anglos, y desde entonces la mayoría de los organizadores potenciales han abandonado la comunidad. Ciertamente, no existe nada parecido al Frente Indígena Oaxaqueño Binacional en California (véase Kearney, 2001). Los cargos ocasionales de la iglesia y algún evento de la escuela pueden reunir a muchos hispanos interesados de todos los orígenes; sin embargo, la organización de dichas actividades proviene del exterior de la comunidad de Cherán. Esta falta de organización formal contrasta con las estructuras organizadas de la comunidad que orientan la vida social de los p'urépechas en Cherán. Algunas de estas estructuras se abrieron paso paralelamente a las rutas de la migración y continúan formando parte de las vidas de los oriundos de Cherán en Cobden, pero con menos peso y rigidez. He documentado en otro escrito el gran alcance de las relaciones de barrio (Anderson, 1999) más allá de los límites de Cherán. A menudo, los eventos importantes de la vida, tales como la jubilación, las bodas, las enfermedades graves y la muerte hacen que los migrantes dependan el uno del otro a través de las relaciones estructuradas por las organizaciones cívicas de su pueblo natal. No es raro que se vendan boletos de rifas en Cobden para las reparaciones del edificio de la iglesia en Cherán, y los cheranecos confían entre sí que el dinero se entregará realmente y que se les hará saber a los ganadores afortunados.

No obstante, más allá de dichos eventos incidentales, la participación de los migrantes p'urépechas en la vida cívica de Cobden o de Cherán es tan insignificante que no se percibe. La idea de que un migrante en Cobden, aun cuando esté fuera de la comunidad por sólo unos cuantos meses al año, llegase a ocupar cualquier tipo de cargo municipal o religioso en Cherán es recibida con asombro y perplejidad. ¿Cómo puede un migrante saber lo suficiente sobre los eventos de Cherán para que se le confíe un puesto de autoridad? La gente no los elegiría para un puesto sabiendo que probablemente se tuviesen que marchar. Estas posturas son apoyadas por la aparente abundancia de personas que no son migrantes en Cherán que están dispuestas y pueden servir en puestos políticos y cívicos. A pesar de que el ayuntamiento estima que aproximadamente un 25 por ciento de la población de Cherán sale anualmente, la migración nunca ha sido un obstáculo para cubrir algún puesto cívico o político, según la experiencia de un ex presidente de Cherán (comunicación personal, 4 de febrero de 1994). Cada cuadra de la ciudad requiere de un jefe de

manzana, y cada uno de los cuatro barrios del pueblo requiere de un jefe de barrio y de 14 comisionados. Este último grupo es seleccionado cada seis meses para organizar los dos festivales religiosos más grandes del pueblo.

En Cobden prevalece una falta de interés uniforme hacia dichas actividades, tal como lo muestran los siguientes dos casos. Los juegos de basquetbol en el parque de Cobden representan la única muestra de organización formal en curso que se ha desarrollado entre la comunidad p'urépecha. Durante casi toda la temporada, consisten en partidos improvisados para cualquiera que tenga la energía para jugar. Sin embargo, en 1993, tres personas oriundas de Cherán organizaron el Comité Hispano de Deportes. Este comité organizó torneos de basquetbol en periodos regulares durante la temporada migratoria, y promovió la formación y competencia de equipos de huertos diferentes. Estos torneos, que contaban con árbitros, marcadores, cuotas de inscripción, premios en efectivo y trofeos, atrajeron a alrededor de 12 equipos, algunos provenientes de estados vecinos como Kentucky y Tennessee. La difusión del mismo se realizó de boca en boca y en algunas ocasiones con volantes fotocopiados. Nunca llegué a saber de un solo participante que no fuera de Cherán durante los años de la existencia del Comité Hispano de Deportes.

En 1993, un conjunto ecléctico de grupos interesados formó una representación local de la organización estatal Iacoma (Illinois Interagency Committee on Migrant Affairs). Asistieron a la primera reunión ocho hispanos (uno de Cherán) y cinco anglos. Uno de los resultados de los esfuerzos de este grupo fue la organización de la celebración del Día de la Independencia mexicana en el parque de Cobden. Este primer festival de su tipo en Cobden, y festivales subsecuentes repetidos por su éxito inicial, reveló las fisuras inconfundibles en la comunidad hispana, que habían permanecido disimuladas hasta entonces. Los oriundos de Cherán se encontraban en el centro de las diferencias y el conflicto. Su principal antagonismo era con un grupo de casi el mismo tamaño (pero menos cohesivo debido a sus orígenes más dispersos en México) de Guanajuato. Los detalles del conflicto van más allá del propósito de este escrito, y son bastante típicos de las tensiones entre grupos en una pequeña comunidad. Uno de los resultados de las diferencias fue la declaración de los michoacanos, en comentarios y acciones tanto en público como en privado, acerca de qué significaba ser p'urépecha. Historia, territorio común, idioma, sangre, cabeza, los derechos primordiales que les correspondían por ser los "pioneros" en Cobden, y una serie de otros atributos fueron implícita y explícitamente invocados para justificar la posición de los cheranecos en la disputa. En un giro que refleja la reapropiación lingüística descrita por Kearney (2001), el término "indio" adoptó un significado menos peyorativo en conversaciones informales en el pueblo, posiblemente con el fin de distinguir a los p'urépechas de sus rivales mestizos. Distracciones públicas y críticas privadas contribuyeron a amino-

rar la influencia del Comité Hispano de Deportes (léase Cherán) y a incrementar la marginación del grupo local Iacoma. Unos cuantos "miembros" interesados del grupo continuaron reuniéndose, pero para cualquier fin práctico la organización se había extinguido, y nadie le puso atención. Estos dos casos que aquí se presentan demuestran la falta de interés por participar en organizaciones públicas de cualquier tipo. Ningún grupo de migrantes en Cobden está lo suficientemente integrado en la vida de la comunidad de los anglos para poder proponer un candidato para el gobierno del pueblo o de la escuela.

Prácticas religiosas

Actualmente, la orientación general de Cherán es, sin duda, fervientemente católica romana. Los pequeños esfuerzos de otras religiones (bautistas, testigos de Jehová, etcétera) en el pueblo tienen una historia que data desde 1930 (Aguirre Beltrán, 1952: 325; Castile, 1974: 95; Friedrich, 1970: iii), pero la doctrina protestante ha tenido poco o nulo impacto en Cherán, como lo reconoce un misionero con 50 años de trabajo en el lugar (comunicación personal, 6 de diciembe de 1933. Mientras que las cifras totales de católicos devotos en el pueblo y el sistema religioso festivo aún constituyen una parte vital de la vida de la comunidad y hacen de Cherán un bastión de la práctica y las creencias católicas, el pueblo se llena de migrantes que regresan de Estados Unidos con ideas sobre la tolerancia religiosa, con percepciones informadas acerca de las creencias protestantes (al igual que con una perspectiva diferente a la mexicana sobre la práctica católica romana) y con ideas eclecticas y de cooperación religiosa. Los principales elementos de las creencias p'urépechas tienen su origen en la religión católica romana (Carrasco, 1976), y los festivales y ceremonias religiosas atraen a los migrantes de vuelta a sus hogares con regularidad. De hecho, es tan fuerte esta atracción que, durante la cosecha de manzana –probablemente, la época más "lucrativa" para los trabajadores migrantes–, los agricultores del sur de Illinois se ven afectados por el retorno masivo de los trabajadores de Cherán rumbo a sus hogares para la fiesta del santo patrón del pueblo, que no regresan hasta abril o marzo. El catolicismo romano de Cherán se ha trasladado fácilmente a Illinois, el cura de la iglesia católica de Cobden es mexicano, oriundo de Toluca. Esta circunstancia recrea una conexión cultural y lingüística entre los trabajadores migrantes, que refuerzan así el sincero apego a la Iglesia católica que ya llevan con ellos.

Cambio de trabajo

A principios de los noventa, un suceso único provocó un desplazamiento del trabajo de los huertos en los alrededores de Cobden a sitios industriales que no

son agrícolas, algunos como a dos horas en coche de Cobden y ninguno a menos de media hora. La oficina local del Concilio Migratorio de Illinois (IMC, por sus siglas en inglés) logró (después de años de intentos) asegurar convenios contractuales para trabajadores mexicanos en dos plantas industriales, una aproximadamente a 80 kilómetros al norte de Cobden y otra a 136 kilómetros al sur, en Kentucky. Como había sido el caso en sus inicios con la migración local, los oriundos de Cherán fueron el primer grupo de mexicanos en beneficiarse de las nuevas opciones. Si bien los resultados iniciales de estas dos alternativas de empleo se tradujeron en poco más de algunas decenas de trabajadores que dejaron las granjas, a largo plazo los resultados fueron más contundentes. A medida que más personas se enteraban de las ventajas del trabajo de tiempo completo, no temporal, con vacaciones y seguro médico incluidos, la comparación natural con el trabajo temporal agotador y el salario mínimo que se obtenía del mismo en los huertos originó más interés en el trabajo fuera de las granjas e incrementó los esfuerzos del IMC y de otros organismos para asegurar el empleo estable y de otra índole que no fuese agrícola. El resultado ha sido muy benéfico para los trabajadores en general y difícil para algunos productores de Cobden.

Con la apertura de nuevas opciones para el trabajo asalariado, el dominio de 30 años de la horticultura como la única opción de empleo se desvaneció en cuestión de 18 meses. Dos años después de haber salido el primer grupo de los huertos de Cobden a trabajar en la industria, era común encontrar camionetas con jornaleros rumbo a una planta de cereales (80 kilómetros), a una empacadora de pasta (48 kilómetros), a una fábrica de pañales (48 kilómetros), a una empresa de cerámica y ladrillo (64 kilómetros), a una planta procesadora de pollo (136 kilómetros) y a una fábrica de botes de aluminio (80 kilómetros). El número de sitios sigue creciendo. La dispersión de los trabajadores es significativa, no por el lugar a donde fueron, sino por el lugar que escogieron para quedarse. Aparte del trabajo en los huertos, Cobden no tiene realmente otros empleos que ofrecer a sus migrantes huéspedes. Sin embargo, solamente un puñado de familias decidieron reubicarse.

Teoría de la migración y el desplazamiento de la población

Las teorías habituales de la migración (la economía neoclásica, la teoría del capital social, la nueva economía de la migración y la teoría de los sistemas mundiales), si bien se han enfocado en diferentes dimensiones del fenómeno, coinciden en que el motor básico de la migración transnacional es movido por intereses económicos (Massey *et al*., 1994). A pesar de que la teoría de la migración considera cada vez más a la familia y a las redes sociales, que fungen como intermediarias

entre los niveles macro y micro, como factores cruciales para una mejor comprensión de las dinámicas de la migración, el empleo lucrativo está en el origen de prácticamente cualquier desplazamiento transnacional fuera de Cherán. En 20 años de trabajo de campo con esta población, nunca encontré o entrevisté a un migrante masculino que me diera alguna otra razón que no fuera el empleo para explicar su desplazamiento hacia el norte (las mujeres, los niños y los ancianos con frecuencia proporcionan razones familiares cuando se les pregunta sobre su migración). Las versiones son muy similares y concuerdan con precisión con los perfiles que describen Massey y Espinosa (1997).

Es característico de los procesos de migración en el mundo el que "la migración fluya, y una vez establecida, tiende a continuar con relativa autonomía". El caso de México y Estados Unidos ejemplifica esto en particular (Portes y Böröcz, 1989). El establecimiento de las redes migratorias a través de vínculos de parentesco y de otras instituciones sociales se mencionó al inicio como uno de los rasgos clave del proceso histórico de la migración mexicana hacia Estados Unidos (Ranney y Kossoudji, 1983; Bean y Tienda, 1987; Portes, 1989). Esta edificación microestructural de redes de seguridad financiera podría originar tendencias migratorias que parecen estar en oposición con patrones económicos más extensos (Portes y Böröcz, 1989). Tal pareciera ser el caso de los p'urépechas en Cobden. A pesar del cambio en los patrones de empleo, relatos informales de los oriundos de Cherán en Cobden y sus alrededores muestran que las cifras aparentemente no han cambiado. La propiedad y ocupación de casas no ha aumentado de manera importante desde finales de los ochenta, aunque tampoco ha decaído, como se podría esperar con la pérdida local de oportunidades de empleo.

Como todo lo que se refiere a la dinámica migratoria de Cherán y Cobden, la evidencia se obtiene en una escala lamentablemente pequeña. En el año 2000, una tienda de comida mexicana (llamada, por supuesto, "La Mexicana", pero conocida afectuosamente por muchos mexicanos de la localidad como "La Kroger"), propiedad de una familia de Cherán, abrió sus puertas en un viejo edificio histórico frente al parque en el centro de la ciudad. Bien surtida y llena de clientes, este exitoso negocio atiende a una clientela casi exclusivamente hispana. Al dueño no le preocupa que muchos trabajadores se ganen la vida en otros lugares. En un área más urbana y densamente poblada, la presencia de una sola tienda pasaría desapercibida. En Cobden, no obstante, la importancia del éxito de la tienda se aprecia en el hecho de que "La Mexicana" es la *única* tienda de su tipo en el pueblo. El tiempo dirá del éxito o fracaso de la tienda, pero, como es común para muchos inmigrantes, múltiples rutas de empleo se cubren juntas en una semana de trabajo de 60 a 80 horas (Raijman, 2001), y el dueño de "La Mexicana" no es la excepción. A pesar de su aparente falta de

preocupación, su inversión en la tienda es voluminosa y arriesgada. El caso de esta tiendita es importante por dos razones: su presencia constituye quizá el único desarrollo de infraestructura por parte de la propia comunidad p'urépecha en Cobden, y la actitud del dueño es representativa de la de muchos que continúan viviendo en el pueblo.

Si las razones económicas se hallan en la base de los desplazamientos migratorios, ¿cómo podríamos explicar la tenacidad con la que los cheranecos han permanecido en Cobden, a pesar de su inhospitalario clima económico actual?, ¿y qué podría enseñarnos dicha explicación sobre otras localidades similares en Estados Unidos y la inmigración transnacional que experimentan? Las respuestas a estas interrogantes conducen a una inspección detallada de lo que Cobden ofrece específicamente a los migrantes p'urépechas de Cherán y cómo estos ofrecimientos corresponden a las necesidades y expectativas de las personas de dicho origen. Se podrá apreciar que más allá del perfil general de los migrantes y de la dinámica del hogar y las redes sociales, los vínculos específicos podrían jugar un papel importante al determinar el poder de control de un destino específico. La conexión de Cherán y Cobden indica que debe examinarse otra dimensión de la migración: las condiciones idiosincrásicas y similitudes que están más allá de las redes sociales y que unen terminales y regiones migratorias. Un breve análisis de las condiciones en Cobden permite iniciar dicho examen.

Factores hedonistas

Además de las similitudes ya descritas entre los dos pueblos, la presencia histórica de familias intactas de Cherán le ha dado estabilidad a la comunidad. También las redes sociales han dirigido tradicionalmente la contratación en las áreas, manteniendo el sistema de contratistas a raya. Las condiciones de aislamiento del pueblo contribuyen al sentido de seguridad de sus habitantes, tanto anglos como hispanos. Finalmente, un índice comparativamente alto de pobreza y los bajos niveles educativos en el condado disminuyen de alguna manera los contrastes socioeconómicos que podrían, bajo otras circunstancias, ser fácilmente interpretados como divisiones raciales o nacionales. La teoría de la migración hedonista (Shields, 1995) sostiene que dichas condiciones juegan un papel importante en las decisiones de la migración y que las "comodidades de una región [pueden ser] consideradas como bienes que sólo pueden ser consumidos por familias que residan en esa región" (*Shields, 1995*: 117). Estructurada en torno a las preguntas sobre empleo y equilibrio económico regional como se conciben dentro de la población trabajadora de Estados Unidos, la teoría de la migración hedonista, no obstante, presenta también sugerentes líneas de inves-

tigación para la migración transnacional. En efecto, Cobden ofrece algunas ventajas especiales, en particular para los hogares con niños, que lo hacen, a falta de un mejor término, "especial". Estos conceptos son casi imposibles de medir y, por lo tanto, están más allá del ámbito del escrutinio empírico riguroso.

A través de los años, la pregunta sobre por qué los migrantes p'urépechas terminan en un lugar como Cobden y se quedan allá se ha convertido en el centro de mis interacciones con los oriundos de Cherán. Además de las influencias predecibles del capital social, las respuestas van desde lo extravagante ("nos gusta el agua" o "nos gusta la cancha de basquetbol") hasta respuestas más pensadas sobre la seguridad, el paisaje (muy similar al de Cherán), el ritmo de vida y las cualidades agradables de los agricultores del área. Mi intención no ha sido "medir" estos aspectos intangibles, pero estoy convencido de que juegan un papel importante en las decisiones de muchos migrantes de venir y quedarse, incluso a pesar de las condiciones indeseables del empleo.

Los migrantes p'urépechas en Cobden, que fueron los primeros en llegar y traer a sus familias, han establecido una presencia de múltiples generaciones. La mayoría de los cheranecos más viejos, que aún no se pueden comunicar en inglés (y algunos solamente lo hacen en un español muy pobre), se empeñan por ejercer su influencia paternal sobre los nietos en muchos hogares. Los fuertes vínculos entre abuelos y nietos, tan comunes en Cherán, son también parte fundamental de la vida de muchos que viven en Cobden. Sus casas sirven como anclas geográficas para su descendencia, la cual continúa migrando, si bien tan sólo regionalmente, de un trabajo industrial a otro, y de un lado a otro de la frontera entre México y Estados Unidos. Durante las vacaciones y fines de semana, las generaciones intermedias regresan a Cobden para visitar a otros de su misma edad y presentar a su nueva descendencia, asegurarse de que los ancianos estén bien y seguir engrosando regularmente el patrimonio migratorio que han establecido en este pueblo.

Estos rasgos de la vida p'urépecha en Cobden conforman un grupo de comodidades que, con cierto esfuerzo, podría recrearse en otros lugares, pero no sin el tiempo y una vida sedentaria que va en contra de los ciclos migratorios. A pesar de la breve relación entre Cherán y Cobden, hay muchas cosas que sugieren que la teoría de la migración hedonista merece mayor atención dado su énfasis en los patrones de migración rural a pequeña escala.

Educación y servicios bilingües

Hay también otras dos ventajas menos etéreas en Cobden: servicios en español y un programa bilingüe en la escuela local. El campamento de trabajadores del campo de Union-Jackson, construido en 1966 a 3.5 kilómetros de Cobden,

alberga oficinas e instalaciones para un programa de guardería infantil para los migrantes (uno de tan sólo siete en el estado), una clínica de salud, un lugar de recreo y canchas de basquetbol y de voleibol, y asesoría legal. Prácticamente, todos los servicios se ofrecen en español. A través de décadas de existencia, el campamento se convirtió en algo más que un simple grupo de viviendas; ha funcionado como centro de la comunidad y también como un lugar de congregación social. El flujo de visitantes y usuarios de sus instalaciones es constante durante los meses que está abierto. Por otra parte, y ya que sus ocupantes están concentrados espacialmente, a diferencia de los residentes hispanos de Cobden, las visitas realizadas cada tarde a los pórticos, los estacionamientos y las cocinas lubrican las redes de información y de chismes a tal grado que muchos que ni siquiera son residentes pasan la tarde en el campo para realizar visitas y mantenerse informados acerca de la comunidad.

El Distrito Escolar Consolidado de Cobden (desde kínder hasta preparatoria), a través de los esfuerzos de un grupo de superintendentes y de maestros bilingües del distrito, ha creado un programa de educación bilingüe basado en becas y un programa de inglés como segunda lengua (ESL) que opera los 12 meses del año. El programa se ha ido desarrollando durante dos décadas con el fin de abarcar todos los grados y se ha expandido hasta alcanzar los niveles de preescolar. También ofrece cursos de verano de inglés, así como para la obtención del certificado de preparatoria (GED) para aquellos estudiantes de mayor edad de la requerida en el bachillerato. Uno de los puntos fuertes del programa de Cobden es la participación que se demanda de los padres. La naturaleza polémica de dichos programas y la confusión lingüística y política que generalmente los rodea se olvida, para todo propósito práctico, en beneficio de los participantes de los programas. Lo que importa es la presencia del programa en las vidas y educación de los niños migrantes.

Sugeriría que la importancia del programa bilingüe de Cobden tiene dos dimensiones para los migrantes p'urépechas. La primera es su valor inmediato y obvio de educar (tareas, maestros y asistentes bilingües, difusión de programas, etcétera) en un idioma que toda la familia entiende. La segunda, no obstante, se remonta directamente a las raíces bilingües de la sierra p'urépecha de Michoacán: los habitantes p'urépechas son testigos de primera mano en ambos lados del debate sobre la educación bilingüe en México. Como en todas las regiones de México con una población indígena importante, la educación pública en Michoacán está compuesta de dos sistemas: el sistema federal y el sistema bilingüe o indígena. El sistema de educación federal es mucho más extenso, provisto de fondos y buen personal. El sistema indígena emplea maestros que han sido certificados por el estado como poseedores de suficientes conocimientos de p'urépecha para poder dirigir una clase en la que participen niños

que no hablan español como primera lengua. En contraste con el sistema federal, relativamente bien provisto de fondos, las escuelas indígenas suelen estar ubicadas en colonias que se localizan en las afueras de centros de población más grandes, o en comunidades aisladas más pequeñas de carácter totalmente p'urépecha. Las diferencias en el financiamiento, en la administración y en las instalaciones entre los dos sistemas son marcadas. Las escuelas indígenas, que están formadas por clases de niveles múltiples, se ubican en chozas de palos de un solo salón afuera del pueblo (donde el contacto con las familias es más fácil), mientras que, a unos cuantos kilómetros sobre la carretera, los estudiantes de escuelas federales cuentan con diversos salones, canchas, gimnasios, ventanas, uniformes y un conjunto de maestros de diferentes áreas y asignaturas. Ya que Cherán se localiza en el centro de una región donde se habla p'urépecha, en toda la zona existen varias escuelas cuyo plan de estudios y cuerpo docente son bilingües, por lo menos en teoría. Este sistema educativo dual y las filosofías detrás del mismo, comparten muchas de las divisiones en cuestión que caracterizan al debate sobre la educación bilingüe en Estados Unidos. Muchos padres p'urépechas en Cobden, más allá de ser ingenuos receptores de un programa sobre un idioma que no entienden o aprecian, en realidad están plenamente conscientes de los costos y los beneficios que dicho programa acarrea, pues ya lo han vivido en ambos lados.

Participación religiosa

Una limitada cantidad de investigaciones sugiere que la participación en una congregación religiosa que plantea demandas tanto sociales como espirituales en los individuos y familias tiene un efecto represivo sobre el desplazamiento migratorio (Myers, 2000). Esta investigación también tiene sus orígenes en preguntas relacionadas con la movilidad de la población de Estados Unidos y la acumulación de capital social (Bibby, 1997; Sandomirsky y Wilson, 1990; Stump, 1984). Al igual que la teoría hedonista de la migración, la teoría sobre la participación religiosa y el desplazamiento geográfico contiene el potencial necesario para ser aplicada también en la migración transnacional, en particular dadas las características específicas de la comunidad de Cobden. "En general, se presume que la migración es menos sensible a variables como la religión, es decir, a variables que se refieren más a la ideología y menos a los estándares materiales de vida. Sin embargo, la religión ocupa un papel central en las vidas de la mayoría de los estadounidenses…" (Myers, 2000: 756).

El único cura católico de Cobden, asignado en los ochenta, es de México (Toluca), y ha logrado mantener sus esfuerzos congregacionales bien balanceados entre los feligreses hispanos y anglos. Ha tenido contactos personales con

una sucesión de curas en Cherán a través de los años, cultivando el respeto y aprecio de sus fieles p'urépechas. Su contacto con ellos era de esperarse, puesto que, para dichos fieles, esa es la tarea de un cura. Sin embargo, en la década de los ochenta surgió entre los cheranecos una nueva religión con el desarrollo de una congregación protestante extensa (metodistas unidos) en el norte de Cobden. Desde sus modestos inicios en la parte exterior de una tienda del pueblo, la iglesia, a través de una sucesión de pastores mexicanos y de estudiantes seminaristas, que trabajaban como misioneros evangelistas egresados de instituciones en Monterey, California, y con el respaldo de la jerarquía de la Iglesia Metodista Unida de Estados Unidos, adquirió nueve hectáreas y construyó un conjunto de estructuras para albergar a una congregación creciente (de hecho es una de las congregaciones más grandes de la religión metodista unida en el sur de Illinois). Ningún otro grupo religioso que no sea católico ha dirigido los recursos necesarios para mantener una presencia como la de los metodistas unidos. De esta manera, los migrantes hispanos, sean católicos romanos o protestantes, tienen acceso a comunidades basadas en la fe que reflejan prácticas lingüísticas y culturales que les son familiares.

Los oriundos de Cherán adoptaron la congregación protestante con lentitud. De hecho, fue el último grupo de migrantes mexicanos que se decidió a hacerlo (varias comunicaciones personales con el pastor). Dicha tardanza no es sorprendente, dado el clima religioso en Cherán mismo, descrito en secciones anteriores. No obstante, la participación congregacional de los creyentes de Cherán ha aumentado a través de los años a tal punto que muchos ocupan posiciones de liderazgo dentro de la Iglesia. El cuidado de los niños, ayuda financiera, contactos sobre empleo, alojamiento temporal y un conjunto de servicios (carpintería, cocina, mecánica de automóviles, etcétera) suministrados por miembros de la Iglesia a sus feligreses vienen incluidos como parte del compromiso espiritual.

Myers sostiene que "el capital religioso asentado en un lugar específico es una forma muy distintiva del capital social, y contiene aspectos únicos que no están presentes en el capital social" (2000: 760). El capital religioso, por ejemplo, genera "resultados que no son religiosos" que, sin embargo, "se sitúan aún en un contexto sociorreligioso". En efecto, el capital religioso desde esta perspectiva produce más que una simple ideología. La migración separa a los individuos no sólo de la comodidad del resto de los creyentes, sino también de bienes materiales concretos que, dado el contexto en el cual fueron generados, requerirían una inversión importante para restablecerlos. Las iglesias hispanas con una sólida vida comunitaria y espiritual son más la excepción que la regla en la región de diversos estados que rodean a Cobden. Se les ha llegado a pedir al pastor y a los líderes individuales de la congregación que viajen distancias tan lejanas como

480 kilómetros para ayudar a fundar comunidades similares. Para aquellos que están comprometidos con esta congregación, la migración, lejos de sus beneficios tanto espirituales como materiales, representa riesgos potencialmente intolerables.

Conclusión

La lógica sugeriría que las características referidas son todas benéficas para la estabilidad de una población migrante. Sin embargo, éstas no deben interpretarse necesariamente como indicio del carácter particularmente progresista de Cobden con respecto a cuestiones culturales o raciales. Se trata de un pueblo aislado, históricamente americano-europeo, que ha encontrado diversas formas, si bien algunas veces de mala gana, para hacer frente a la oleada de personas diferentes. Aunque los agricultores de las granjas de los alrededores ocupan posiciones de influencia y poder en la comunidad, el pueblo mismo no ha animado ni rechazado la presencia de los migrantes p'urépechas o hispanos en general. La ha tolerado y sobrellevado. También Cherán avanza en este camino paso a paso. Existe muy poca evidencia de algún plan o premeditación, para bien o para mal, de que la comunidad se haya propuesto enfrentar el éxodo de muchos de sus miembros. Al igual que Cobden, no ha promovido ni rechazado los efectos de la migración. Alguna vez el cura de Cherán afirmó que la gente de la sierra "es muy aguantadora". Los p'urépechas de Cherán toleran y salen adelante. Los residentes de ambos lugares no son ni adversarios (aunque algunos lo vean de esa manera) ni "hermanos". Sin embargo, ambos saben cómo sobrellevar las cosas.

Esta argumentación, ciertamente de naturaleza a menudo "densa" y anecdótica, subraya un aspecto crucial de la migración transnacional que con frecuencia se pierde en los estudios cuyo objetivo es más teórico o cuyo enfoque se centra en los patrones de poblaciones más grandes. En efecto, la misma etiqueta de "migración transnacional" ha servido para oscurecer el hecho importante de que se trata de seres humanos, los cuales salen de su entorno familiar y descubren algunas maneras de recrear un nuevo medio que de alguna forma se parezca al que dejaron atrás. Esos nuevos entornos hacia los que se desplazan los migrantes están, por supuesto, constituidos por estructuras socioeconómicas claramente analizables. Son espacios en los que otros grupos han invertido y los han convertido en algo familiar, y que forman parte de un "espacio global multidimensional con subespacios irrestrictos, a menudo discontinuos, que se penetran entre sí" (Kearney, 1995: 549). Uno de los objetivos de este ensayo ha sido observar con detenimiento la densa interacción entre los espacios familiares, ya que están entrelazados por las acciones de los migrantes p'urépechas y de los habitantes de Illinois que los recibieron. El tejido

de la vida p'urépecha en Michoacán y el de la vida del pueblo del sur de Illinois se combinan intrincadamente, si bien de manera sistemática, para formar una tela que, aunque sea difícil de entender en su totalidad, no obstante, insta al análisis y a la admiración. Una parte de esta tela tiene que ver con la iniciativa individual que los migrantes ejercen al confrontar las opciones y obstáculos que las circunstancias anteponen en su camino. Otra parte está determinada no por su iniciativa sino por los hogares, las asociaciones comunitarias y otras estructuras sociales intermedias de las que forman parte. Finalmente, por supuesto, mucho de su comportamiento está condicionado por las fuerzas de los macroniveles de las relaciones sociopolíticas, históricas y económicas globales entre las diversas entidades políticas que ocupan los espacios por los cuales viajan.

No es probable que las facilidades que Cobden ofrece a los migrantes –la disponibilidad de los servicios sociales, la existencia de cleros tanto católico romano como protestante en español "mexicano", el programa totalmente bilingüe en la escuela, el aislamiento y seguridad relativos y las condiciones de empleo– sean particularmente únicas de este pueblo. En realidad, cualquier comunidad de tamaño razonable puede crear dichos recursos. Sin embargo, la escala diminuta en que dichas facilidades funcionan para los migrantes podría hacer que este caso en particular pareciera algo fuera de lo común. Su singularidad o no podrá determinarse a través de más estudios comparativos y del análisis de otros pueblos pequeños. No está claro si las pequeñas fibras que conforman este singular tapiz podrían tener casi el mismo efecto de estabilidad en poblaciones urbanas más grandes y en constante cambio. No obstante, la forma en que el particular orden de los atributos de Cobden se entrelaza con las características sociales y culturales que los migrantes p'urépechas traen consigo –familias intactas, extensas redes de parentesco biológico y ficticio, una apreciación implícita por la escuela bilingüe, un fuerte sentimiento de solidaridad étnica, una estructura organizativa cívica informal (deportes) que llama mínimamente la atención de intrusos potenciales– debería estimular el análisis de la conducta migratoria con un énfasis especial en los diversos recursos culturales que los migrantes pueden utilizar y la fortuna con la que dichos recursos pueden ser vinculados a lo largo de un solo espacio migratorio.

Bibliografía

ADAMS, Jane, "1870s Agrarian Activism in Southern Illinois: Mediator between Two Eras", *Social Science History,* 16(3), 1994, pp. 365-400.

AGESA, Richard y Sunwoong Kim, "The Determinants of Household Migration Patterns in Kenya", *Atlantic Economic Journal,* 27, 1999, p. 239.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, "Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec", *Memorias del Instituto Nacional Indigenista,* México, D.F., Instituto Nacional Indigenista, vol. III, 1952.

ANDERSON, Warren D., "Familias tarascas en el sur de Illinois: la reafirmación de la identidad étnica", en Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1999.

BEALS, Ralph, *Cherán: A Sierra Tarascan Village*, Washington, D.C., Smithsonian Institution, Institute for Social Anthropology, 1946.

BEAN, Frank y Marta Tienda, *The Hispanic Population of the United States,* Nueva York, Russell Sage Foundation, 1987.

BIBBY, Reginald, "Going, Going, Gone: The Impact of Geographical Mobility on Religious Involvement", *Review of Religious Research,* 38, 1997, pp. 289-307.

BOGART, Ernest L. y John M. Mathews, "The Modern Commonwealth 1893-1918", *Centennial History of Illinois,* vol. 5, Springfield, Ill., Illinois Centennial Commission, 1920.

BRAND, Donald, *Bosquejo histórico de la geografía y la antropología de la región tarasca*, Morelia, Anales del Museo de Michoacán, núm. 5, 1952.

CARRASCO, Pedro, *Tarascan Folk Religion,* Nueva Orleáns, Tulane University Press, 1952.

————, *El catolicismo popular de los tarascos,* México, D.F., Secretaría de Educación Pública, 1976.

CASTILE, George Pierre, *Cherán: la adaptación de una comunidad tradicional de Michoacán,* México, D.F., Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública, 1974.

COHEN, Jeffrey H., "Transnational Migration in Rural Oaxaca, Mexico: Dependency, Development, and the Household", *American Anthropologist,* 103, 2001, pp. 954-967.

COLE, Arthur C., "The Era of the Civil War, 1848-1870", *Centennial History of Illinois,* vol. 3, Springfield, Ill., Illinois Centennial Commission, 1919.

DEWALT, Billie R. y Pertti J. Pelto (eds.), *Micro and Macro Levels of Analysis in Anthropology,* Londres, Westview Press, 1985.

DEXTER, Darrel, *A House Divided: Union County, Illinois 1818-1865,* Anna, Ill., Reppert Publications, 1994.

DURAND, Jorge y Douglas S. Massey, "Mexican Migration to the United States: A Critical Review", *Latin American Research Review*, 27, 1992, pp. 3-42.

ESPENSHADE, Thomas, "Undocumented Migration to the United States: Evidence from a Repeated Trials Model", en Frank D. Bean, Barry Edmonston y Jeffrey S. Passel (eds.), *Undocumented Migration to the United States: IRCA and the Experience of the 1980s*, Washington, D.C., Urban Institute Press, 1990, pp. 159-182.

EVERS, Joseph Calvin, *The History of the Southern Illinois Conference of the Methodist Church,* Nashville, TN, The Parthenon Press, 1964.

FAWCETT, J., "Networks, Linkages, and Migration Systems", *International Migration Review,* 23(3), 1989, pp. 671-680.

FOSTER, George M., *Empire's Children: The People of Tzintzuntzan,* Washington, D.C., Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, 1948.

FRIEDRICH, Paul, *Agrarian Revolt in a Mexican Village*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, Inc., 1970.

GIDDENS, Anthony, *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1993.

HOLTER, Sandra, "Cobden: Fruit Center Becomes a Bedroom Community", *Southern Illinoisian,* 31 de enero de 1971, p. 10.

ILCAN, Suzan M., "Peasant Struggles and Social Change: Migration, Households and Gender in a Rural Turkish Society", *International Migration Review,* 28, 1994, pp. 554-579.

INEGI, *Michoacán. Hablantes de lengua indígena. Perfil sociodemográfico,* Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), México D.F., 1997. Publicado en http://207248.180.194/bibdf/ini/perfiles/ purepecha/04%20Identidad.htm. 25 de agosto de 2002.

KEARNEY, Michael, "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism", *Annual Review of Anthropology,* 24, 1995, pp. 547-565.

————, "La migración y la formación de regiones autónomas pluriétnicas en Oaxaca", en *Coloquio sobre Derechos Indígenas: Migración Indígena*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 1996, pp. 634-656.

————, "Struggle and Difference: The Jujitsu of Transnational Indigenous Resistance and Domination", en D. Holland y J. Lave (eds.), *History in Person: Enduring Struggles and Identities in Practice*, Santa Fe, NM, School of American Research Press, 2001, pp. 247-280.

KNAUFT, Bruce M., *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology,* Nueva York, Routledge, 1996.

LAWSON, Victoria A., "Hierarchical Households and Gendered Migration in Latin America: Feminist Extensions to Migration Research", *Progress in Human Geography*, 22, 1998, pp. 39-53.

LITTLE, Stephen E., "Networks and Neighborhoods: Household, Community and Sovereignty in the Global Economy", *Urban Studies,* 37, 2000, pp. 1813-1825.

MASSEY, Douglas S., "The Social and Economic Origins of Immigration", *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences,* 510, 1990, pp. 60-73.

MASSEY, Douglas S. y Kristin E. Espinosa, "What's Driving Mexico-U.S. Migration? A Theoretical, Empirical, and Policy Analysis", *American Journal of Sociology*, 102, 1997, pp. 939-999.

MASSEY, Douglas S., Joaquín Arango, Graeme Hugo, Ali Kouaouci, Adela Pellegrino y J. Edward Taylor, "An Evaluation of International Migration Theory: The North American Case", *Population and Development Review,* 20, 1994, pp. 699-751.

MASSEY, Douglas S., Luin P. Goldring y Jorge Durand, "Continuities in Transnational Migration: An Analysis of Nineteen Mexican Communities", *American Journal of Sociology*, 99, 1994, pp. 1492-1533.

MATURANA MEDINA, Sergio y José Sánchez Cortés, *Las comunidades de la meseta tarasca,* México, D.F., Centro de Investigaciones Agrarias, 1970.

MYERS, Scott M., "The Impact of Religious Involvement on Migration", *Social Forces,* 79, 2000, pp. 755-783.

PERRIN, William Henry (ed.), *History of Alexander, Union and Pulaski Counties, Illinois,* Chicago, O.L. Baskin & Co., 1883.

PORTES, Alejandro, "Del sur de la frontera: Las minorías hispánicas en los Estados Unidos", *Revista Mexicana de Sociología,* 51, 1989, pp. 263-290.

————- y Jozsef Böröcz, "Contemporary Immigration: Theoretical Perspectives on Its Determinants and Modes of Incorporation", *International Migration Review,* 23, 1989, pp. 606-631.

RAIJMAN, Rebecca, "Mexican Immigrants and Informal Self-employment in Chicago", *Human Organization,* 60, 2001, pp. 47-55.

RANNEY, S. y S. Kossoudji, "Profiles of Temporary Mexican Labor Migrants in the United States", *Population and Development Review,* 9, 1983, pp. 475-493.

SANDOMIRKSY, Sharon y John Wilson, "Process of Disaffiliation: Religious Mobility among Men and Women", *Social Forces,* 68, 1990, pp. 1211-1229.

SHIELDS, Michael P., "Time, Hedonic Migration, and Household Production", *Journal of Regional Science,* 35, 1995, pp. 117-134.

STARK, O., *The Migration of Labor,* Cambridge, MA, Basil Blackwell, 1991.

———— y D. Levhari, "On Migration and Risk in LDCs", *Economic Development and Cultural Change,* 31, 1982, pp. 191-196.

STONICH, S.C., "Rural Families and Income from Migration: Honduran Households in the World Economy", *Journal of Latin American Studies,* 23, 1991, pp. 131-161.

STUMP, Roger W., "Regional Migration and Religious Commitment in the United States", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23, 1984, pp. 292-303.

YOUNG, Gay y Lucia Fort, "Household Responses to Economic Change: Migration and Maquiladora Work in Ciudad Juárez, México", *Social Science Quarterly,* 75, 1994, pp. 656-670.

El florecimiento de la ciudadanía transnacional: la defensa de inmigrantes indígenas por parte de un pueblo de California*

Paul Johnston

El 6 de abril de 2001, un grupo de agentes del entonces Servicio de Inmigración y Naturalización (INS, por sus siglas en inglés) arribó al pueblo de Greenfield, una pequeña comunidad agrícola en el valle de Salinas en la costa de California. Se estacionó afuera de tres departamentos ocupados por inmigrantes indígenas triquis de Oaxaca para posteriormente irrumpir en sus hogares sin mostrar las órdenes correspondientes y arrestar a todos los hombres. Los agentes persiguieron a algunos de ellos tanto en el interior de sus hogares como en calles aledañas, donde se desplegaron y arrestaron a cualquier hombre con apariencia y rasgos distintivos de triqui.

En las semanas que siguieron al evento surgió una controversia en el valle de Salinas cuando sindicatos, grupos comunitarios y funcionarios locales criticaron al INS y al alguacil del condado, cuyo personal había solicitado la incursión. En respuesta, tanto los representantes del INS como el alguacil sugirieron que los arrestados eran "acosadores sexuales", argumentando que las acciones habían sido necesarias para proteger a los niños de Greenfield.

A pesar de la seriedad de los cargos contra este grupo en extremo marginado, la fuerza de la oposición comunitaria logró que el INS se retractara. Tres semanas después, cuando los agentes del INS arrestaron a otro grupo de triquis nuevamente, el director regional del INS ordenó que fuesen puestos en libertad. Seis meses más tarde, el empecinado alguacil anunció que no buscaría su reelección. Durante la elaboración de este capítulo, los dos contendientes en la elección del alguacil, en la búsqueda del voto de nuevos ciudadanos, prometieron nunca repetir este episodio.

El caso Greenfield es de particular interés debido al enfoque étnico de la redada del INS, a los miedos sexuales citados como la causa de esta acción y a la fuerza de la oposición local. Durante la elaboración de este texto, mientras que el Departamento de Justicia bajo el secretario Ashcroft endurecía la implementación de su política de la ley de inmigración interna, más comunidades locales

*Traducción de Odette León Martínez.

podrían estarse preparando para enfrentar incursiones semejantes. De ser así, la fuerza de la respuesta de la comunidad local sería de sumo interés para todos los involucrados.

Una forma de explicar la fuerza de la respuesta local se debería centrar en las estrategias empleadas por los participantes. Sin embargo, dichas estrategias no fueron realmente complejas y son bastante evidentes en la narrativa que a continuación se presenta. En cambio, resulta mucho más interesante el proceso histórico que produjo las circunstancias políticas que condujeron a dichas estrategias, así como los actores políticos dispuestos a emplearlas y que podían participar. Por ello, después del recuento de la incursión y la respuesta local, expongo un breve argumento histórico que busca identificar los sucesos que produjeron esas circunstancias y sus actores esenciales.

Quizás debido a que se basan en información anterior a los cruciales años finales del siglo XX, las investigaciones recientes sobre "la mexicanización de comunidades rurales" han consistido, en su mayoría, en literatura sobre "problemas sociales", subrayando las desconcertantes condiciones de las clases pobres (véase, por ejemplo, Allensworth y Rochin, 1998), atribuidas de diferente manera a los efectos de la política federal de inmigración (por ejemplo, Taylor *et al.,* 1997), a la globalización y a la estructura de la agricultura corporativa (Palerm, 1997). En contraste, y sin negar la importancia de dichos factores, algunos expertos en estudios urbanos, durante la década pasada, pusieron mayor atención en las instituciones públicas y los contextos urbanos (Elkin, 1985, 1987; Stone *et al.,* 1991), así como en la reiterada importancia del concepto de raza (Fainstein y Fainstein, 1986; DiGaetano y Klemanski, 1993). En ese contexto, este estudio examina un episodio de conflicto racializado en torno al estatus de los inmigrantes indígenas en una pequeña comunidad rural, ofrece un análisis que se centra en la importancia de los factores políticos y explora los efectos de los sindicatos y de los movimientos laborales en dichas instituciones.

Algunas investigaciones recientes sobre el surgimiento de la noción de ciudadanía entre los inmigrantes se enfocan tan sólo en el proceso de naturalización formal, limitándose a subrayar factores tales como los cambios en la política pública, niveles de migración de retorno, idioma y educación, y condiciones económicas (Liang, 1994; DeSipio, 1987; Yang, 1994). En contraste, este estudio utiliza un concepto más sociológico de ciudadanía, entendida como nuestra manera de relacionarnos con la vida pública (Johnston, 2001), confirmando lo dicho en estudios clásicos que enfatizan, una vez más, el impacto de los movimientos de trabajadores y de sindicatos (Hobsbawn, 1968; Thompson 1974; Montgomery, 1993).[1]

[1] En otros escritos he presentado evidencia de que el género y las disposiciones familiares también parecen haber sido factores importantes en el surgimiento reciente del sentido de ciudadanía entre los inmigrantes mexicanos (Johnston, 2001).

En síntesis, mi argumento es que la controversia sobre el estatus de las personas recién llegadas ha estimulado la creciente naturalización de los antiguos residentes inmigrantes legales, así como también la creciente identificación con la tradición mexicana y la experiencia de la inmigración, junto con el registro en el padrón electoral entre los ciudadanos de ascendencia mexicana. Esto ha producido un cambio significativo en la distribución del poder político. Además, en el caso de Greenfield, la participación y el apoyo políticos hacia los inmigrantes recientes se han intensificado debido a la influencia de los sindicatos y de los movimientos laborales.

Los triquis en Greenfield

Greenfield es un pequeño pueblo de aproximadamente 13,000 habitantes en el condado de Monterey, en la costa de California. Se localiza en el fértil valle de Salinas, justo al sur de la región del Silicon Valley y en la bahía de Monterey. A pesar de su aislamiento geográfico, el pueblo ha establecido fuertes vínculos a través de los mercados laborales, el gobierno regional, el tráfico de personas con empleos foráneos y los lazos familiares con la región que lo rodea, incluyendo King City al sur y la población de Salinas al norte. La economía del pueblo y sus alrededores está dominada por la agricultura corporativa.

Su población está constituida por diversos grupos de inmigrantes y sus descendientes, junto con los pocos habitantes nativos que quedan de los días anteriores a la fiebre del oro. Como es el caso en California en general, la mayoría de los individuos o sus padres nacieron fuera del estado.[2] De igual forma, como en casi todos los pueblos de California, la sociedad de Greenfield se reconstituye reiteradamente en la medida en que las oleadas de nuevos residentes los convierten en una mayoría e ingresan en la vida pública.

Según el censo de 2000, 88 por ciento de los residentes de Greenfield son "hispanos", un incremento en comparación al 67 por ciento en 1980 y al 77 por ciento en 1990.[3] La mayor parte de este crecimiento se ha dado a la par de la llegada de los inmigrantes de diversas partes rurales de México al norte para trabajar en los campos del valle de Salinas, los cuales terminan estableciéndose.[4] Muchos de los anglos[5] que quedan en Greenfield son, ellos mismos o sus

[2] El censo de 1990 reveló que el 54 por ciento de la población del estado había nacido ya sea fuera de los Estados Unidos (22 por ciento) o bien en otros estados o territorios de dicho país (32 por ciento) (Censo de Población y Vivienda, 1990).

[3] La región más grande muestra tendencias similares de 26, 34 y 47 por ciento en el condado de Monterey, y 19, 26 y 32 por ciento en el estado de California durante 1980, 1990 y 2000, respectivamente (Censo de Población y Vivienda, 2000).

[4] Según el censo de 1990, 95 por ciento de los "hispanos" en Greenfield son de origen mexicano.

[5] "Anglo" es el término que comúnmente se utiliza para referirse a los que no son latinos de origen europeo en la región. Mientras que las personas hablan de chicanos y chicanas y de mexicanos y mexicanas, el término "anglas" no se conoce.

hijos, trabajadores agrícolas migrantes que llegaron al valle provenientes de diferentes áreas rurales del oeste central de Estados Unidos durante los tiempos de escasez. Los que han llegado en los últimos años –aproximadamente, 10 por ciento de la población del pueblo– son inmigrantes indígenas que vienen principalmente de Oaxaca, en el sur de México, incluyendo a alrededor de 200 triquis.

La mayoría de los residentes triquis de Greenfield hablan mejor su propia lengua materna que el español. Muchos están relacionados a través de complejos vínculos de parentesco. Tres grandes familias habitan en tres departamentos en el lado oeste del pueblo, que sirven como lugares de reunión para la comunidad más extensa. Entrevisté en uno de estos sitios a un hombre de edad avanzada, un abuelo, quien afirmó: "Prefiero la vida en Oaxaca porque aquí todo cuesta dinero. Pero y cuando no hay trabajo, ¿de qué podemos vivir?"

El riesgo de la separación familiar debido al reforzamiento de las políticas migratorias de Estados Unidos es una amenaza ominosa para las familias triquis. Según diversos informantes, los triquis atraviesan la frontera para trabajar en el valle de Salinas en un punto de cruce donde se necesita caminar durante "un día y una noche" por el desierto. "Nuestra gran preocupación es que nos regresen a México", expresó Ignacio, un joven acompañado por su esposa y su hijo recién nacido. "No sólo porque sea tan difícil cruzar. Tenemos miedo de que nos envíen de vuelta a Oaxaca, que está muy lejos de aquí y nuestras familias se quedarían aquí solas."

Entre nuestros principales informantes se encuentra Digna, una joven que se halla entre los primeros triquis que se establecieron en Greenfield, hace sólo cinco años. Dos meses antes de que se iniciara este capítulo, regresó a México en un autobús Greyhound para cuidar a su padre, quien se estaba muriendo. Acompañada por su esposo y su hijo más pequeño, dejó a sus dos hijos mayores (uno de tres y otro de cuatro años) bajo el cuidado de sus parientes en Greenfield. Dos semanas atrás, con su hijo en la espalda y mientras trataban de regresar por el desierto, la familia se fue rezagando hasta perder al guía. Anduvieron sin rumbo durante tres días y noches. Su grado de deshidratación alcanzó niveles críticos antes de encontrar agua en una estación provista por un grupo proderechos en la frontera. Ahí mismo fueron arrestados por los agentes del INS y deportados sin un centavo a Hermosillo, 264 kilómetros al sur de la frontera. Durante la elaboración de este capítulo, habían partido una vez más para cruzar la frontera, y sus familiares y amigos esperaban noticias de su paradero.

La redada del INS

En la primavera de 2001, la oficina regional del INS de San Francisco emprendió una investigación de supuesto hostigamiento sexual contra niños de una es-

cuela por parte de algunos hombres triquis que deambulaban afuera de un salón de billar y de una tienda de 24 horas en las calles de Greenfield. Según su versión, después de observar a algunos de estos hombres que llamaban y les hacían señas a las niñas que salían de una escuela en la tarde del 30 de marzo, los agentes del INS arrestaron a seis hombres y los deportaron.[6]

Una semana después, el 6 de abril, un grupo más grande de agentes del INS llegó al pueblo. Procedieron a cerrar el salón de billar y la tienda de 24 horas, donde interrogaron a los que ahí se encontraban, para después patrullar los alrededores y aprehender a algunos inmigrantes indocumentados. Posteriormente se trasladaron a otro vecindario en la parte oeste del pueblo, donde se encuentra la mayor concentración de triquis. Sin ninguna orden de por medio, entraron con violencia a tres hogares. "Tocaron a la puerta y después la rompieron para entrar", afirma Digna. "Entraron a todas las habitaciones y nos gritaban, y los bebés lloraban y todos teníamos miedo."

Los agentes del INS ignoraron a las mujeres y a los niños, procedieron a arrestar a todos los hombres que se encontraban en los departamentos y a todos los que trataban de huir del área. Sin respetar la norma existente que establece la detención de los sospechosos por un periodo en alguno de los centros de encarcelamiento de Estados Unidos, los agentes procedieron a deportar de inmediato a un total de 39 hombres a México. Un grupo de mujeres y niños, temerosos ante el posible regreso del INS, huyó del pueblo para esconderse bajo un puente cercano.

La incursión en Greenfield fue una excepción a la regla en la actividad del INS en esta región. Como es bien sabido tanto por el director general del INS y los representantes del congreso del distrito como por los periodistas y los responsables de ejercer el cumplimiento de la ley, la economía del área depende considerablemente del trabajo de campesinos indocumentados como los triquis. Por lo tanto, no sólo los inmigrantes y sus simpatizantes, sino también la mayoría de los productores, se opusieron a las acciones del INS contra inmigrantes honrados pero indocumentados. De esta manera, y como parte de una política promovida por el representante regional ante el Congreso, el cumplimiento de la ley se limita a la deportación de personas acusadas de delitos mayores.

Sin embargo, el cargo de hostigamiento sexual pareció ser una buena razón para que los agentes del INS se olvidaran de las prácticas comunes en Green-

[6]La alarma sobre la amenaza de abuso sexual que representan algunos "hombres extranjeros" es, por supuesto, un tema familiar en las relaciones raciales de Estados Unidos. Aunque no han sido reportados otros casos, respuestas locales al reciente flujo de inmigración indígena sugieren que la experiencia del caso Greenfield no es única. Un año después del episodio en Greenfield se desarrolló un pequeño movimiento entre los habitantes en el cercano valle de Carmel, en el que se demandaba del INS mayor control sobre los jornaleros, ante la preocupación de que los hombres pudiesen ser posibles acosadores sexuales de niños.

field. Después de la publicación de un artículo favorable sobre la nueva comunidad triqui cerca de Salinas, el INS recibió varias peticiones y quejas de algunos residentes locales. En el debate público que se dio posteriormente los representantes del INS afirmaron que sus acciones fueron provocadas por una denuncia informal de un asistente del alguacil del condado. Más tarde, el jefe de la policía local expresó que su departamento sabía del "problema de la vagancia", pero que no había recibido ninguna queja sobre hostigamiento sexual. Por su parte, el alguacil admitió que su personal había sido la fuente de la queja, y que no habían canalizado este caso a la policía de Greenfield sino que lo habían remitido directamente al INS.

Durante las semanas que siguieron al evento, las reuniones de la asamblea de la ciudad de Greenfield se convirtieron en un foro donde se debatió dicho episodio. El alguacil electo del condado asistió a la segunda de estas reuniones junto con representantes del INS. Tanto el alguacil como dichos representantes hablaron extensamente sobre la posibilidad de que los triquis pudieran ser acosadores sexuales, y expresaron su preocupación por la seguridad de los niños de Greenfield. La cobertura periodística que apareció después enfatizó este cargo, lo que también fue publicado en diversos periódicos de Estados Unidos. Con las mismas intenciones, un vocero del INS narró un incidente en el cual aparentemente un triqui se había desnudado en público, y afirmó que el INS consideraba que "se había podido evitar una tragedia".

En las entrevistas que se realizaron con los triquis que quedaban, una y otra vez expresaron su extrañeza ante los cargos que les imputaban. De manera sistemática, señalaban que casi todos los hombres que fueron arrestados apenas habían regresado del trabajo en los campos, mientras que el caso de supuesto hostigamiento sexual había ocurrido a media tarde. Asimismo, la policía local de Greenfield aclaró el caso del "hombre desnudo". En la lavandería local se encontraba un hombre recién llegado de Oaxaca sin más ropa que la que tenía puesta, misma que se quitó para lavarla no sin antes cubrirse con un saco. Un testigo escandalizado por la escena llamó a la policía, y el oficial se limitó a insistirle al hombre sobre los estándares de vestimenta en su nueva comunidad.

Las respuestas de Greenfield

Dada la naturaleza de las acusaciones contra estos hombres, los funcionarios del INS tenían la esperanza de recibir apoyo por parte de las comunidades locales. Sin embargo, se sorprendieron cuando, por el contrario, cientos de integrantes de la comunidad asistieron a dos reuniones consecutivas de la asamblea de

la ciudad de Greenfield, en donde las personas que criticaban al INS superaban a las que lo apoyaban. De hecho, el apoyo de la comunidad hacia los triquis surgió de manera inmediata. En el momento en que se dio la redada, una vecina involucrada con Líderes Campesinas, una red activista de mujeres campesinas, reportó el incidente a una integrante de dicho grupo que también estaba participando en el Proyecto Ciudadanía (Citizenship Project), un grupo proderechos de los inmigrantes patrocinado por el sindicato de los *Teamsters*. Los activistas del Proyecto Ciudadanía arribaron al lugar de los hechos una hora después. Más tarde, esa misma noche, escoltaron a las mujeres y a los niños que se habían escondido bajo el puente a la casa de un representante de los *Teamsters*, donde se quedaron a pasar la noche.[7]

Tres días después, un extenso grupo de residentes locales, incluyendo a aproximadamente 20 triquis –hombres, mujeres y niños–, participó en la protesta que se celebró en la reunión de la asamblea de la ciudad. Ese mismo día, un representante del consulado mexicano en San José llegó para tomar las declaraciones de los testigos y para preparar una protesta en apoyo a los deportados. Después de la reunión, miembros de la comunidad triqui se entrevistaron con dicho funcionario y se reunieron con activistas del Proyecto Ciudadanía en las oficinas del sindicato de trabajadores agrícolas (United Farmers Workers). Durante las semanas siguientes, activistas del Proyecto Ciudadanía les proporcionaron alimentos, dinero, ropa y apoyo personal a las familias afectadas.

Tres días después, de acuerdo con la versión de los funcionarios ahí presentes, una segunda reunión de la asamblea de la ciudad produjo la mayor concentración de personas que se ha dado en la historia de la ciudad. Asistieron aproximadamente 50 triquis. Más de 30 personas hablaron, incluyendo a dos triquis. Solamente seis oradores eran anglos. Todos los mexicanos y mexicanas, chicanos y chicanas, y la mitad de los ciudadanos anglos criticaron al INS y al alguacil del condado.

El estatus ciudadano de los oradores abarcó desde personas indocumentadas recién llegadas hasta antiguos residentes. Una mujer triqui, cuyo marido y abuelo habían sido deportados, describió, en un español muy limitado, la irrupción violenta en su casa de los agentes del INS y el miedo que provocaron en todos los integrantes de su familia. Le siguió un chicano veterano de Vietnam, oriundo de Greenfield, que hablaba inglés sin el menor acento español, quien describió su propia experiencia al ser detenido por el INS debido a su apariencia latina, y sostuvo que los deportados habían sido víctimas de la misma mentalidad:

[7] Citizenship Project es el resultado de la colaboración entre el sindicato de los *Teamsters* y un proyecto de investigación-acción realizado por el autor, quien pudo observar los hechos aquí descritos en su papel como participante en dicha organización.

> Recuerdo que, no mucho tiempo después de haber regresado de Vietnam, andaba manejando en mi camioneta por San Andrés y un oficial me paró. Me dijo: "¿hablas inglés?", y le contesté: "hombre, hablo inglés tan bien como tú". Sólo me detuvo porque soy mexicano, aun cuando mi familia ha vivido en este país durante 50 años. Ahora le llaman a eso "conducir siendo negro o moreno", …me parece que ahora deberían llamarle manejar siendo negro o moreno… o triqui.

Otro tema de discusión consistió en criticar la intervención del INS en un asunto que podía haber sido manejado por las instancias de gobierno locales. Estas críticas señalaron que, sin la debida separación entre la supervisión local de las leyes y la supervisión migratoria, los inmigrantes ilegales tendrían miedo de denunciar crímenes, y con ello se convertirían en fáciles presas de los contrabandistas y de otros criminales. De igual modo, otros criticaron a los empleados del distrito escolar que se involucraron al llamar al INS, argumentando que ahora los padres indocumentados tendrían miedo de venir a la escuela, o incluso se abstendrían de enviar a sus hijos. Las críticas fueron apoyadas por una sección editorial del *Salinas Californian*, el principal periódico de la región, así como por algunos congresistas, que se comunicaron con el INS.

Durante esta reunión, un integrante del gobierno de la ciudad presentó una resolución redactada enfáticamente, fue elaborada conjuntamente por el sindicato de los *Teamsters*, el UFW y el Proyecto Ciudadanía, que criticaba al INS. Entre otros puntos, la resolución pedía al INS que se abstuviera de realizar dichas acciones dentro de los límites de la ciudad, ordenaba que las actividades de protección de la ley a nivel local se ejercieran de manera separada de la supervisión de las leyes de inmigración, condenaba la supervisión de las leyes de inmigración basada en criterios étnicos, y le ordenaba al jefe de la policía notificar a los integrantes de la asamblea si llegaba a enterarse de cualquier actividad planeada.

Las medidas fueron aprobadas tras una cerrada votación de tres a dos, que opuso al alcalde, a un oficial de policía mexico-estadounidense jubilado y a un hombre de negocios anglo y conservador contra tres mexicanos y mexicanas más jóvenes elegidos recientemente.

Durante la semana posterior a la acción de la asamblea de la ciudad, el director regional del INS se reunió con un grupo de funcionarios locales y representantes de sindicatos y de la comunidad. Expresó su disgusto por los efectos producidos por la incursión y prometió que dicho organismo se abstendría de realizar acciones similares en la región de Salinas.

Sin embargo, días más tarde, los agentes del INS realizaron otra redada, esta vez en una granja en las afueras de la ciudad. Cinco hombres fueron arrestados, todos ellos triquis que habían sido deportados anteriormente y que ya habían

regresado, de los cuales ninguno había sido acusado de hostigamiento sexual. Una hora después, el director regional del INS empezó a recibir llamadas de los representantes locales a quienes había prometido que ese tipo de incidentes no volverían a ocurrir. Los hombres involucrados fueron liberados inmediatamente por órdenes del director, que en ese momento empezó a controlar las acciones de su personal. Esa misma tarde, los cinco triquis fueron trasladados por agentes del INS desde el centro de detención en San José hasta sus hogares en Greenfield, 160 kilómetros al sur. Ahí fueron puestos en libertad, con la advertencia de que tenían que salir del país en un máximo de 30 días. Un año más tarde, uno de los involucrados recordó el episodio con cierto asombro: "Cuando me metieron en aquel coche, no me dijeron a dónde íbamos. Pensé que me llevarían de regreso a México. Pero me llevaron a mi casa. Y me dijeron: «¡ya ves, ni siquiera te cobramos la dejada!»".

En resumen, a pesar de describir a los triquis como acosadores sexuales, el INS y el alguacil del condado fracasaron en su intento por obtener el apoyo político regional y local en su incursión. El INS tuvo que dar por terminado ese tipo de acciones, e incluso tomó la inédita medida de liberar a un grupo de inmigrantes indocumentados que habían sido arrestados para su deportación. En contraste, el alguacil del condado no dio muestra alguna de arrepentimiento. Sin embargo, seis semanas después de la redada, un grupo informal de activistas políticos y laborales de chicanos(as) y mexicanos(as) se reunió para planear una campaña para la elección de un nuevo alguacil. Entre los contendientes se encontraba un inmigrante mexicano de segunda generación cuyo padre había llegado a Estados Unidos como trabajador indocumentado. Tres meses más tarde, el alguacil anunció que no buscaría su reelección. En la primera ronda electoral, en marzo del siguiente año, dos candidatos anglos calificaron para la ronda final. Ambos se comprometieron rotundamente a no apoyar ningún tipo de incursión del INS.

¿Qué hay de nuevo?

Lo nuevo en este episodio no es el surgimiento de redes económicas y sociales a través de las fronteras, parte central desde hace mucho tiempo del tejido de la vida de las ciudades en el suroeste del país, como en el caso de Greenfield. Más bien argumento que el factor nuevo e importante consiste en la afirmación de la ciudadanía o en la participación de los migrantes mexicanos de primera generación en la vida pública. Un breve esbozo histórico brindará una idea del proceso que activó este suceso.

Como centro importante de la agricultura corporativa en California, el valle de Salinas ha sido desde hace mucho tiempo un lugar clave en las luchas labo-

rales emprendidas por los trabajadores inmigrantes mexicanos (y por los migrantes provenientes de regiones empobrecidas durante los años treinta, por los trabajadores dirigidos por los IWW, e incluso por los japoneses y otros trabajadores inmigrantes en décadas anteriores). Quizás el momento más memorable en la historia local fue el estallido de la huelga del UFW (el Sindicato de Campesinos Unidos) en los setenta, que comenzó con la huelga general en la agricultura que estalló en el valle de Salinas en el verano de 1970. En aquel entonces, el movimiento de los campesinos se extendió desde los trabajadores de la industria de la uva, que eran en general ciudadanos estadounidenses, hasta la mano de obra indocumentad, que iba en aumento en el resto de la agricultura de California (Johnston, 2001; Wells, 1995).

Dicha huelga, dirigida contra la alianza existente entre los productores del valle y el sindicato de los *Teamsters*, fue principalmente una afirmación del derecho de los trabajadores *para elegir a sus propios representantes sindicales*. Con el paso del tiempo, este movimiento desplegó una serie de campañas políticas por todo el estado con las que el sindicato buscaba ganar derechos laborales para los campesinos. Esos movimientos inspiraron, en sus años de juventud, a los actuales líderes laborales mexicanos(as) y chicanos(as) del valle y de otras comunidades (y también a este autor anglosajón). Aunque el papel del UFW en Salinas decayó abruptamente en los ochenta, Greenfield continúa siendo la sede del sindicato en el sur del valle.

Asimismo, en décadas recientes, un movimiento de base por la reforma sindical dirigido por residentes mexicanos(as) y chicanos(as) de Greenfield y de la cercana ciudad de King City (muchos de ellos ex miembros del UFW y empleados de la planta de Basic Vegetable Products de King City) obtuvo el liderazgo en el poderoso sindicato de los *Teamsters* en su Local 890, lo que marcó el inicio de una era de relaciones más amistosas entre los dos sindicatos más importantes en esta zona rural de California.

En los últimos años surgió un movimiento de naturalización entre los antiguos residentes legales permanentes, generado por la promulgación de la Propuesta 187 en 1994. En Greenfield, como en otras partes, el volumen de solicitudes para obtener la ciudadanía estadounidense en 1995 y 1996 rebasó todas las expectativas, y descendió bruscamente a mediados de 1997 (Johnston, 2001). También en respuesta a la Propuesta 187, los activistas de la reformada sección local del sindicato de los *Teamsters* iniciaron la organización popular llamada Proyecto Ciudadanía, a la que se hizo referencia. Dicha organización dirigió el movimiento de naturalización en Greenfield y en otras partes en la región del valle de Salinas, y después amplió su campo de acción para organizar y ayudar a defender a los inmigrantes que tenían diferentes condiciones en materia de ciudadanía (Johnston, por publicarse).

En suma, una larga tradición de activismo entre los movimientos sociales, que está enraizada sólidamente tanto en los trabajadores indocumentados como en los residentes legales, y que se expresa a través de luchas y movimientos laborales por la democracia sindical, conformó y moldeó al UFW, al sindicato de los *Teamsters*, a su iniciativa Proyecto Ciudadanía y a sus votantes en el valle de Salinas. Con la interrupción de la controversia sobre la condición de los inmigrantes recientes, a mediados de los noventa, estos grupos y sus bases de apoyo estaban listos para responder.

No fue sorprendente, entonces, que el movimiento de naturalización de 1995 a 1997 produjese un cambio drástico en la composición étnica del electorado de Greenfield. Según las propias estimaciones del autor sobre las cifras de los registros electorales, a finales de 1994 el 57 por ciento de los votantes registrados en el pueblo tenía apellidos en español, y seis años más tarde, en el 2000, la proporción alcanzó el 76 por ciento de los votantes. Por otra parte, este incremento se le puede atribuir al creciente número de ciudadanos naturalizados que nacieron en México y que están registrados en el padrón electoral, que se incrementaron de un 10 a un 31 por ciento del electorado durante los mismos años.

El cambio visible en la balanza del poder político en Greenfield empezó en noviembre de 1998, cuando los votantes registrados que habían nacido en México alcanzaron el 20 por ciento del electorado, lo que significó un incremento del doble del porcentaje de 1994. En ese mismo año, dos jóvenes inmigrantes de segunda generación resultaron electos en el ayuntamiento del pueblo, uno de ellos hijo de un antiguo líder local del UFW. Sin embargo, la mayoría de los miembros del ayuntamiento seguían siendo todavía y conservadores.

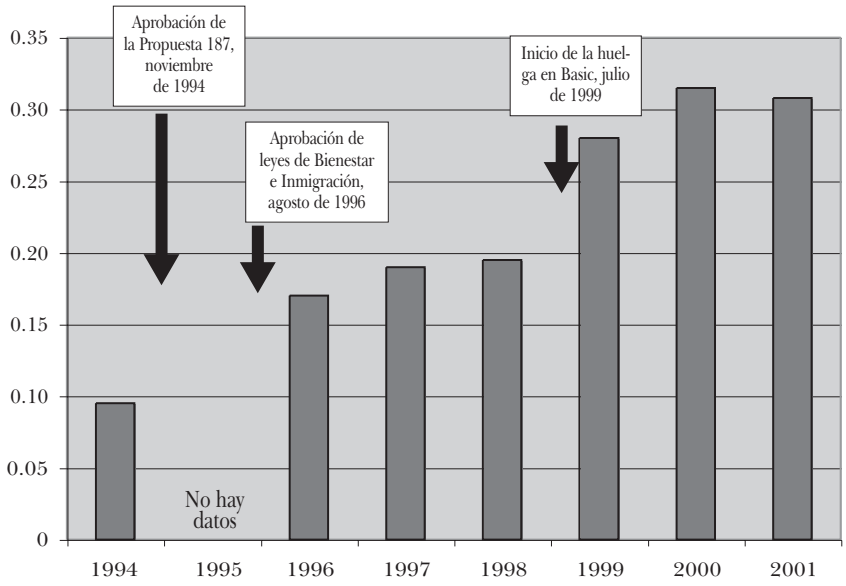
Posteriormente, en 1999, estalló una huelga bastante politizada y difícil, emprendida por 750 familias del sindicato de los *Teamsters*, en su mayoría inmigrantes mexicanos, en la compañía Basic Vegetable Products, de la cercana ciudad de King City,[8] que duró 22 meses y que continuaba aun cuando acontecían estos eventos. Los huelguistas organizaron una campaña de empadronamiento que dio como resultado el registro de cientos de nuevos votantes en los padrones de Greenfield y King City. Como lo muestra la gráfica, estos años produjeron otro marcado incremento en el padrón electoral debido al número de ciudadanos naturalizados nacidos en México. En noviembre de 2000, algunas esposas de los huelguistas de Basic, nacidas en México, fueron electas para puestos en la asamblea de Greenfield y King City. Actual-

[8]Cinco meses más tarde, para la sorpresa de muchos participantes y observadores, los trabajadores de Basic ganaron su huelga.

mente, tres jóvenes líderes latinos integran una nueva mayoría en la asamblea de la ciudad de Greenfield.[9]

Este patrón de cambios en el electorado de Greenfield, que se debió al registro de votantes nacidos en México, se puede apreciar en la gráfica, que se obtuvo a partir de los registros de votantes del condado de Monterey.

PORCENTAJE DE ELECTORES NACIDOS EN MÉXICO EN GREENFIELD, 1994-2001



Esta gráfica muestra el salto abrupto en la proporción de votantes nacidos en México registrados a finales de 1994 y finales de 1996: fueron los años en que la andanada de ataques contra los derechos de los inmigrantes provocó el movimiento de naturalización descrito anteriormente. Por consiguiente, el primer salto muestra un cambio en el registro de votantes entre los inmigrantes mexicanos que ya estaban naturalizados pero que no se habían registrado, a la par del movimiento de naturalización entre los residentes permanentes legales del mismo periodo, ambos originados por la con-

[9]También a finales de los noventa, el revigorizado sindicato de United Farm Workers lanzó una campaña (hasta la fecha sin éxito) entre los trabajadores mexicanos inmigrantes de la industria de la fresa en los valles de Salinas y Pájaro. Dicha campaña (dirigida por el nuevo liderazgo del AFL-CIO) evitó a propósito los asuntos relacionados con los derechos de los inmigrantes, y en consecuencia, fracasó en su intento por aprovechar la fuerza del movimiento en pro de la ciudadanía.

troversia sobre el estatus de los inmigrantes indocumentados asociada con la aprobación de la Propuesta 187.

Debido al retraso entre la fecha de solicitud y la fecha de aprobación en el proceso de naturalización, la mayoría de los solicitantes sólo pudo registrarse en el padrón electoral entre principios de 1997 y finales de 1998. Sin embargo, como dato interesante, la proporción de votantes nacidos en México no aumentó en la misma proporción en que los ciudadanos recién naturalizados se integraron al padrón electoral de 1997 y de 1998. En 1999 dicho crecimiento declinó. En cambio, la proporción de votantes registrados nacidos en México se mantuvo igual de 1996 a 1998, aumentó otra vez a finales de 1999 (seis meses después de que estallara la huelga de Basic) y se mantuvo relativamente estable posteriormente.[10]

Los miembros de segunda generación de las familias inmigrantes proporcionaron mucho del liderazgo público en episodios como los que se describieron anteriormente. Al entrar en contacto con migrantes más recientes que ahora cuentan con derecho a voto, su propia herencia se vuelve políticamente sobresaliente. En consecuencia, responden simultáneamente como mexicanos y "estadounidenses". Por ejemplo, la identidad más o menos "anglificada" del candidato para el cargo de alguacil del condado, de ascendencia mexicana, se modificó con el propósito de identificarse con los migrantes transfronterizos recientes a través de su propia herencia familiar.

Sin embargo, esta identificación con la experiencia de los inmigrantes recientes es evidente no sólo entre los políticos mexico-estadounidenses, sino también entre los ciudadanos comunes. Recordemos una vez más las palabras del veterano de guerra chicano que habló ante la asamblea de Greenfield. En su intervención evocó e hizo también que la audiencia recordase su propia identidad mexicana, mediante la comparación entre el trato que recibió por parte de la policía y la forma en que el INS detuvo de manera selectiva a los triquis, repudiando dichas acciones sobre la base de las normas igualitarias de la cultura cívica de Estados Unidos. Parecería que tanto en la vida cotidiana como en la práctica de la política formal las controversias referentes al trato que reciben los inmigrantes recién llegados sirven para reafirmar las identidades mexicanas entre los antiguos residentes, quienes responden en términos que enfatizan la relevancia universal de los derechos civiles fundamentales.

¿Hasta qué punto comparten los triquis este sentido de derecho político? Un año después de que se realizó la redada del INS, analizamos esta pregunta

[10] Se esperaría que los aumentos importantes en el registro de nuevos votantes se hubieran dado normalmente en 1998 y en 2000, debido al ciclo de elecciones locales, estatales y federales en años pares (sobre todo en 1998, cuando se lanzó una propuesta para abolir la educación bilingüe en California), en lugar de que se hubieran dado en los años nones, como en 1999.

con un grupo de triquis en uno de los hogares donde se dieron los hechos. Nos interesaba saber si los triquis estaban conscientes de que el gobierno electo de la ciudad los había apoyado y que había rechazado las acciones del INS. Asimismo, queríamos conocer, de manera más general, su opinión acerca de su estatus y de sus derechos.

El grupo de 12 personas fue dividido en partes iguales entre aquellos que estuvieron presentes durante la incursión del INS –muchos de los cuales habían asistido a la decisiva reunión en la asamblea de la ciudad– y los recién llegados. Encontramos que estos últimos habían escuchado que algo había pasado que condujo a la liberación de los detenidos por parte del INS, pero no conocían los detalles. En cuanto a aquellos que habían presenciado todo, nadie parecía recordar el voto de la asamblea de la ciudad. Los que estuvieron más involucrados en los hechos comentaron: "el programa de Proyecto Ciudadanía nos protegió".

Finalmente, al contestar una pregunta directa, los que estaban presentes negaron enfáticamente que tuvieran derechos, y más bien hablaron exclusivamente sobre la selectiva procuración de justicia basada en la apariencia. Sin embargo, se enfocaron en los retenes de la policía local y no en el INS. En términos bastante similares a los usados por el veterano chicano mencionado anteriormente, un hombre dijo: "me ven manejando en dirección opuesta y yo sin cometer infracción alguna, pero el policía se da la vuelta y me para y me dice: «sé que eres ilegal». Sólo me ve y me dice: «sé que no tienes papeles». Entonces se lleva mi coche, y ahora tengo antecedentes. Eso no es correcto. Otras personas tampoco tienen papeles pero no los paran. Sólo a nosotros, porque a nosotros nos ven diferente".

Para el migrante recién llegado, sin papeles, empleado en una industria donde el estatus de indocumentado no es la excepción sino la regla, el principal punto de contacto con la autoridad pública parece ser el policía de tránsito. "Conducir cuando se es triqui" involucra el miedo a que seas citado por la policía, a la confiscación de los autos y a la imposición de multas que por lo general se convierten en órdenes de aprehensión. Ante la ausencia del ejercicio de la ley de inmigración del INS, esta situación es la negación más tangible de los derechos civiles fundamentales; en este caso, la negación de la libertad de movimiento en lugares públicos, que parece acompañar al estatus de indocumentado.

Sin embargo, en este amargo comentario de que "no tenemos derechos" también podemos escuchar la afirmación del derecho a tener derechos. Aunque identificado correctamente, con base en su apariencia, como un migrante indocumentado, esta persona expresa su derecho a ser tratado sin importar su apariencia. Su demanda de ser juzgado conforme a la ley muestra que Green-

field podría convertirse en terreno fértil para el surgimiento de la ciudadanía entre sus residentes más marginados y más recientes.

Bibliografía

ALLENSWORTH, Elaine y Refugio Rochín, *The Mexicanization of Rural California*, Julian Samora Research Institute, Michigan State University, 1998.

DESIPIO, Louis, "Social Science Literature and the Naturalization Process", *International Migration Review,* 78 (21) (verano): 390-405, 1987.

DIGAETANO, A. y J.S. Klemanski, "Urban Regimes in Comparative Perspective: The Politics of Urban Development in Britain, *Urban Affairs Quarterly,* 29: 54-84, 1993.

ELKIN, S.L., "Twentieth Century Urban Regimes", *Journal of Urban Affairs,* 7(2): 11-28, 1985.

————, *City and Regimes in the American Republic*, Chicago, University of Chicago, 1987.

FAINSTEIN, N. y S. Fainstein, "The Limits of the Local State", en S. Fainstein, N. Fainstein, R. C. Hill, D. Judd y M.P. Smith (eds.), *Restructuring the City,* Nueva York, Longman, 1986.

HOBSBAWN, E.J., *Labouring Men: Studies in the History of Labour,* Londres, Wiedenfeld y Nicolson, 1968.

JOHNSTON, Paul, "The Emergence of Transnational Citizenship among Mexican Immigrants in California", en T. Aleinikoff y D. Klusmeyer (eds.), *Citizenship Today: Global Perspectives and Practices*, Sage Publications, Nueva York, 2001.

KRISSMAN, Fred, "Cycles of Poverty in Rural Californian Towns: Comparing McFarland and Farmersville in the Southern San Joaquin Valley", ponencia presentada en la conferencia "Immigration and the Changing Face of Rural California", Asilomar, 12-14 de junio de 1995.

LIANG, Zai, "Social Contact, Social Capital, and the Naturalization Process: Evidence from six immigrant groups", *Social Science Research,* 23, 407-437, 1994.

MONTGOMERY, David, *Citizen Worker: The Experience of Workers in the United States with Democracy and the Free Market during the Nineteenth Century,* Nueva York, Cambridge University Press, 1993.

Salinas Californian, editorial, "Immigration Issue is Here to Stay", 5 de mayo de 2001, p.4A.

PALERM, Vicente, "A Farm Community Update, 1995-1997", ponencia presentada en la conferencia de la Universidad de California, Davis, "Poverty Amid Prosperity: Immigration and the Changing Face of Rural California", 9 de octubre de 1997.

STONE, Clarence, Marion Orr y David Imbroscio, "The Reshaping of Urban Leadership in U.S. Cities", en M. Gottdiener y C. Pickvance (eds.), *Urban Life in Transition*, Urban Affairs Annual Reviews, vol. 39, Sage, pp. 222-239, 1991.

TAYLOR, J. Edward, Philip Martin y Michael Fix, *Poverty Amid Prosperity: Immigration and the Changing Face of Rural California*, Washington, D.C., Urban Institute Press, 1997.

THOMPSON, E.P., *The Making of the English Working Class,* Hammondsworth, Penguin Books, 1974.

WELLS, Miriam, *Strawberry Fields: Politics, Class and Work in California Agriculture*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1995.

YANG, Phillip, "Explaining Immigrant Naturalization", *International Migration Review*, 28: 429-447, 1994.

Herencias recreadas: capital social y cultural entre los hñahñú en Florida e Hidalgo

Ella Schmidt y María Crummett

Introducción

ESTE TRABAJO examina el impacto de patrones migratorios relativamente recientes entre comunidades de México y los Estados Unidos. Nuestra investigación se centra en el municipio de Ixmiquilpan del estado de Hidalgo (México),[1] y la ciudad de Clearwater, del estado de la Florida (Estados Unidos). Ubicado en el valle del Mezquital, en una zona semiárida al noroeste de la ciudad de México, Ixmiquilpan no sólo congrega a alrededor de 100,000 habitantes, sino que es también el hogar de los hñahñú (otomí), uno de los cinco grupos indígenas más grandes de México. Durante los últimos 10 años, una quinta parte de la población de Ixmiquilpan, en su mayoría hñahñú, ha migrado a Clearwater, una ciudad turística ubicada en la costa del golfo de la Florida. En este documento subrayamos el papel de la etnicidad, la dimensión empresarial y el capital cultural como elementos que proveen un marco teórico muy dinámico dentro del cual se pueden entender los procesos que los migrantes crean, recrean y transforman en un esfuerzo por construir sus comunidades a través de fronteras internacionales.

Nuestra investigación sugiere que los patrones de migración transnacional y el impacto que tienen en procesos sociales y culturales van más allá de los análisis económicos tradicionales, los cuales utilizan explicaciones que se enfocan en las causas de expulsión de las poblaciones migrantes de sus lugares de origen (ya sea la pobreza o la falta de oportunidades en México), o bien en factores de atracción de los migrantes hacia los Estados Unidos (la demanda de trabajo, por ejemplo). Utilizamos un marco teórico en el que las expectativas cívicas, sociales y económicas se ubican en un contexto social y cultural que enfatiza la naturaleza comunitaria de los proyectos que los migrantes tienen tanto en sus comunidades de origen como en las de destino. Basado en una investigación preliminar en Ixmiquilpan y Clearwater, nuestro enfoque subraya cómo

[1] El municipio de Ixmiquilpan se encuentra en la parte central poniente del estado de Hidalgo. Consta de 110 comunidades, incluyendo la cabecera municipal, la ciudad de Ixmiquilpan.

las tradiciones comunitarias y responsabilidades cívicas se entrelazan con las estrategias sociales, económicas y culturales que los migrantes utilizan en la realización de proyectos cooperativos y de desarrollo económico que trascienden las dos fronteras.[2]

De manera más importante, nuestra investigación en Clearwater e Ixmiquilpan subraya el hecho de que los migrantes son agentes de cambio en esferas económicas, sociales y cívicas tanto en las comunidades de origen como en las de destino. Estos cambios son el resultado de interpretaciones y entendimientos que los migrantes tienen de la sociedad civil en donde viven y de los papeles que desarrollan en ella. En este contexto, las oportunidades que los migrantes identifican y se apropian en las comunidades de origen y de destino son elementos clave para convertirse en ciudadanos activos en las comunidades que los hospedan, lo que realizan bajo sus propios términos culturales (Golte y Adams, 1990). En este estudio de caso, Ixmiquilpan, el municipio con raíces indígenas que los ha albergado antes de migrar, ha moldeado lo que ellos entienden por derechos, así como las obligaciones que como miembros de una comunidad se espera que se asuman.

Los ixmiquilpenses tienen una historia que data desde antes de la Colonia. En ella aparece muy claramente su participación y activismo en defensa de su identidad étnica, junto con su sentido de justicia social a nivel regional. Esta participación activa como grupo étnico ha tenido un impacto social y político en los gobiernos locales. Estos elementos han sido trasladados a Clearwater a través de esfuerzos organizativos comunitarios que de alguna manera reflejan el activismo en Ixmiquilpan. De hecho, el capital cultural y social que ha sido acumulado por los hñahñú en Ixmiquilpan antes de migrar se convierte en un elemento clave para resolver y negociar una serie de aspectos presentes tanto en Clearwater como en Ixmiquilpan, permitiendo así la creación de comunidades que promueven nuevas formas de comprender conexiones transnacionales a nivel tanto económico como social y cultural.

En un intento por analizar las transformaciones observadas en Clearwater e Ixmiquilpan, nuestra investigación se enfoca en tres puntos principales: primero, este trabajo analiza el impacto que la migración tiene en la participación cívica del migrante tanto en las comunidades de origen como de destino de una manera integral, al considerar a las dos comunidades como parte de un universo que no es divisible y que debe ser visto como un todo sistémico que

[2] Esta investigación fue iniciada en el otoño de 2001 con entrevistas a migrantes y a otros informantes clave en la ciudad de Clearwater, Florida. En el verano de 2002, las autoras visitaron varias comunidades del valle del Mezquital durante seis semanas. Dos semanas más fueron dedicadas a visitar Hidalgo en el verano de 2003. Las autoras agradecen al Centro de Investigaciones sobre Globalización de la Universidad del Sur de la Florida por su apoyo financiero.

crea desafíos, respuestas y procesos que no se pueden entender de manera aislada o fuera del contexto actual de globalización e integración económica, social y cultural. Segundo, este trabajo examina las formas en que las comunidades transnacionales surgen, florecen y transforman la vida cívica comunitaria, incluyendo economías, gobiernos y culturas locales. Y por último, analiza la manera en que los principios comunitarios de participación cívica y económica –ese capital social, económico y cultural que los migrantes traen consigo– son recreados de manera tal que nuevas "formaciones sociales transnacionales" (Goldring, 1998; Smith y Guarnizo, 1999) y redefiniciones culturales emergen tanto en Hidalgo como en Florida.

Para los propósitos de este análisis, hemos dividido este trabajo en cinco secciones. La primera examina la naturaleza y extensión de los patrones de migración entre Hidalgo y Clearwater. En la segunda sección revisamos algunas de las teorías que han sido utilizadas en el análisis de comunidades migrantes en el contexto transnacional. En un esfuerzo por entender cómo estas "formaciones sociales transnacionales" aparecen, la tercera sección propone una descripción histórica muy breve de los hñahñú. En la siguiente sección examinamos cómo se recrean y se transforman las identidades culturales y las nociones de ciudadanía a través de la construcción de comunidades sin fronteras internacionales por parte de los migrantes. Nuestras conclusiones tentativas forman parte de la quinta y última sección.

La conexión Hidalgo-Clearwater

Tomando en cuenta que la migración de indocumentados mexicanos ha sido un elemento dominante de muchas ciudades norteamericanas por generaciones, especialmente en toda la región suroeste y en otros destinos en el noroeste y medio-oeste (Cordero-Guzmán *et al*., 2001; Andrade, 2003), los patrones migratorios que articulan al estado de Hidalgo con los Estados Unidos llaman la atención con base en los siguientes elementos. Primero, la emigración masiva desde dicho estado hacia ese país comienza a mediados de los años noventa y en su mayoría se dirige a destinos no tradicionales para los mexicanos, como Florida (Clearwater), Nevada (Las Vegas), Georgia (Atlanta) y Carolina del Norte (Hickory). Para el año 2000, Hidalgo se convierte en el estado mexicano con la segunda tasa más alta de crecimiento de migración hacia los Estados Unidos (Granados Alcántar, 2001). Segundo, los hñahñú (otomí) han jugado un papel crucial en la defensa y apoyo de los derechos a los trabajadores migrantes tanto en Estados Unidos como en México. Al mismo tiempo, la cultura hñahñú, centrada en un concepto de responsabilidad familiar y comunitaria, ha sido el eje principal en la canalización de las remesas de los migrantes hacia proyectos de

beneficio social, como caminos, sistemas de agua potable, edificios municipales, escuelas rurales e iglesias en las comunidades de origen. Finalmente, la naturaleza y la extensión del proceso migratorio entre Hidalgo y Clearwater han resultado en el desarrollo de lazos institucionales que trascienden fronteras nacionales.

La migración de Hidalgo hacia la ciudad de Clearwater (en el condado de Pinellas) empezó a mediados de los años ochenta (Gómez, 2001). En la década de los noventa, la comunidad latina se triplicó: los latinos representaban el 2.92 por ciento de la población de Clearwater en 1990 y para 2000 representaban el 8.97 por ciento (U.S. Census, 1990 y 2000). De éstos, la mayoría son migrantes de Hidalgo. En el año 2003, estimaciones no oficiales calculaban que la población hidalguense representaba cerca del 15 por ciento de la población de la ciudad de Clearwater, lo que significaría alrededor de 20,000 personas.[3]

Las condiciones económicas que los migrantes hidalguenses encontraron en Clearwater les permitieron jugar un papel importante en la transformación de la ciudad. El éxodo de la población en el centro de la ciudad en los años setenta, que produjo tasas de desocupación de viviendas y de empresas de hasta el 30 por ciento; el crecimiento explosivo de la industria hotelera y de servicios relacionados con ella a mediados de los años ochenta, y la demanda de mano de obra flexible, confiable y barata crearon un ambiente que favoreció la presencia de los trabajadores mexicanos, quienes le han inyectado nueva energía a la vida cultural y económica de Clearwater. Al ser dueños de más de 50 negocios, los migrantes se están convirtiendo en una fuerza significativa en la revitalización de áreas en deterioro del centro de Clearwater (Gómez, 2001). De hecho, pequeños empresarios migrantes están abriendo negocios como tiendas de abastos, pastelerías y panaderías, tiendas de música y de envíos de dinero, que no sólo responden a las necesidades de la comunidad migrante, sino que igualmente sirven a otros grupos presentes en Clearwater. Asimismo, estos pequeños comercios sirven como fuentes de trabajo para migrantes recientes (Headrick, 2000).

A su vez, la presencia de los migrantes mexicanos no ha pasado desapercibida. La ciudad de Clearwater, al reconocer la importancia económica y demográfica de los migrantes, ha organizado una serie de programas para ayudarlos a integrarse en sus barrios a través de asociaciones de vecinos (Clearwater Neighborhoods, 2001). Los migrantes contribuyen a la economía local no solamente como trabajadores en la industria de servicios y como dueños de pequeños negocios, sino que también están creando un espacio

[3] Estas cifras para 2003 están basadas en estimaciones de la ciudad de Clearwater y de la Coordinación General de Apoyo al Hidalguense en el Estado y el Extranjero, dependiente del gobierno del estado de Hidalgo.

de diálogo con la ciudad, con el sector educativo y con las agencias de servicios sociales.

Esta acelerada integración económica de los hidalguenses en Clearwater contrasta claramente con las tasas de integración más lentas de los migrantes mexicanos en otras zonas de la Florida. Los trabajadores mexicanos del campo en el área de Dade City (condado de Pasco), por ejemplo, llegaron a esta ciudad a mediados de los sesenta como respuesta a las restricciones impuestas a la mano de obra jamaiquina. Sin embargo, es solamente a partir de los últimos cuatro años que los negocios mexicanos han empezado a aparecer en el área, donde atienden a más de 10,000 trabajadores agrícolas residentes. En un artículo en el *Tampa Tribune*, la periodista Juliet Greer (2001) comenta que existen ocho tiendas y restaurantes cuyos dueños son mexicanos y que "sirven a una cultura que ha sido largamente olvidada por los negocios regulares" en el área de Dade City.

Los niveles de educación, socioeconómicos y de participación cívica y los patrones de migración explican muchas de estas diferencias entre los migrantes de Clearwater y Dade City. Sin embargo, una explicación más completa necesita incluir las condiciones de estos migrantes en México y las circunstancias que encontraron en los Estados Unidos. En contraste con Clearwater, los migrantes en Dade City tienden a vivir en áreas marginales, que reflejan las brechas socioeconómicas, culturales y políticas que esta población sufre en relación con la sociedad norteamericana (Schmidt, 2000).

Comunidades transnacionales y migración

Algunos investigadores han señalado que los movimientos migratorios transnacionales representan un nuevo fenómeno tanto en calidad como en cantidad (Suárez-Orozco, 1998). En respuesta a estos argumentos, Sidney Mintz (1998) ha indicado que los movimientos transnacionales de población no son nuevos. A finales del siglo XIX, por ejemplo, alrededor de 100 millones de personas vivían lejos de sus lugares de origen. Cien años después, un reporte de la Organización Internacional del Trabajo indicaba que nuevamente había alrededor de 100 millones de personas viviendo fuera de sus lugares de origen, ya sea debido a guerras o por pobreza o desempleo generalizado (Kearney, 1995). El aumento en la complejidad y velocidad de los vínculos entre diferentes comunidades globales que no necesariamente habían estado antes en contacto y los acomodos y negociaciones que estos contactos requieren han sido estudiados por analistas como Saskia Sassen (1999). Sassen ha enfocado sus estudios no sólo en la participación de la gente en estos procesos, sino que también ha analizado cómo diferentes sistemas de pensamiento, comportamiento e interacciones

sociales –y las contradicciones que aparecen– son forzados a coexistir, muchas veces por primera vez.

La naturaleza única de estas interacciones requiere que nos enfoquemos en las "comunidades transnacionales". Estas comunidades pueden demostrar cómo lo específico de lo local está conectado a fuerzas globales en el proceso de crear nuevos arreglos culturales y económicos a través de fronteras internacionales. Numerosos estudios han analizado estos arreglos desde una perspectiva desde arriba, concentrándose, por ejemplo, en el papel que los estados-nación juegan al tratar de dirigir y controlar las remesas de los migrantes y los posibles apoyos políticos.[4] Otros estudios (Portes, 1999; Roberts *et al*., 1999) se han enfocado en los tipos de comunidades de origen de los migrantes, en un esfuerzo por analizar las diferencias entre comunidades rurales y urbanas y el nivel de integración que mantienen luego de haber migrado y haberse establecido en las comunidades de destino. Roberts *et al*. (1999) y Guarnizo y Smith (1998), por ejemplo, citan estudios en Guadalajara, México, que muestran que los migrantes urbanos tienden a actuar de manera más individual, ignorando patrones grupales tanto en las comunidades de origen como en las de destino, desalentando así la formación de lazos transnacionales.

Los hñahñú de Ixmiquilpan muestran, sin embargo, altos niveles de cohesión y solidaridad étnicas tanto en Hidalgo como en Clearwater. Mantienen sus tradicionales lazos sociales y de parentesco y los utilizan para ayudar a familiares y vecinos que migran a los Estados Unidos (por ejemplo, en la obtención de trabajo cuando llegan), y por lo general actúan como una red de apoyo social, cultural y económico. Estos lazos y las transacciones que emergen de estas relaciones son fundamentalmente transnacionales (Basch *et al*., 1994).

Otras comunidades de migrantes étnicos muestran patrones similares de compromiso. Los mayas de Kanjobal, por ejemplo, utilizan su herencia religiosa y sus costumbres rituales para fortalecer los lazos entre aquellos que han migrado y que actualmente viven en Estados Unidos y los que se han quedado en México (Popkin, 1999). Asimismo, los otavalo en los Estados Unidos y Europa utilizan su sentido cultural empresarial para alcanzar mejores éxitos económicos que su contraparte mestiza en Ecuador, que cuentan con mayores niveles de educación (Kyle, 1999).

No obstante, nuestra investigación sugiere que el sentido de identidad y solidaridad de los hñahñú no puede ser reducido a una "etnicidad reactiva", utilizada para protegerlos del ambiente hostil que pudieran encontrar en sus comunidades de destino, como en el caso de los mayas en Los Ángeles (Popkin, 1999)

[4]Véase Goldring, 2002; Levitt, 2001; Mahler, 1998; Guarnizo y Smith, 1999; Guarnizo, 1998; Basch *et al.,* 1994, y Kearney, 1995, como algunos ejemplos de este análisis.

o de los salvadoreños en Los Ángeles o en el área de Virginia-Maryland (Landolt *et al*., 1999). De acuerdo con los hñahñú, su sentido de identidad es producto de siglos de luchas –tanto políticas como culturales y económicas– contra fuerzas conquistadoras, primero toltecas, después aztecas, y españolas, y posteriormente el gobierno mexicano. Su percepción de sí mismos como miembros de una comunidad étnica que tiene siglos de lucha, pero que también posee una flexibilidad y oportunidad empresarial, es lo que sustenta sus interacciones en sus comunidades tanto de origen como de destino.

Los hñahñú: conquista, resistencia e integración

Constructores de la antigua ciudad de Tula bajo la dominación tolteca, los hñahñú han estado presentes en el valle del Mezquital desde el año 250 a.C. Resistiendo activamente los esfuerzos de conquista de los aztecas y de los españoles, entre otros, se retiraron a las zonas más inhóspitas del valle. Esta estrategia impuso serias limitaciones a su participación activa en la región y promovió su explotación como mano de obra sumisa y barata por los caciques locales, que se establecieron en el área con la intención de concentrar las pocas tierras de riego en grandes latifundios que sólo beneficiaban a las élites locales. Los hñahñú, al igual que otros grupos minoritarios étnicos, vivían aislados e ignorados por la gran mayoría de los mexicanos.

En un esfuerzo por incorporar a las comunidades indígenas al siglo XX e integrarlas al Estado-nación mexicano (Aguirre Beltrán, 1955), el gobierno mexicano creó el Instituto Nacional Indigenista en 1948, en el marco de una discusión indigenista que pretendía decidir si "el problema indígena" se basaba en diferencias culturales o biológicas. Pocos años después, en 1951, el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (PIVM) es creado por decreto presidencial ante la insistencia de investigadores sociales y asesores a la Presidencia (como Manuel Gamio), quienes combinaron esfuerzos para llamar la atención sobre los problemas de abandono y pobreza extrema que la población otomí del valle del Mezquital sufría de manera endémica (Gamio, 1952).

Creado como una agencia para promover el desarrollo e integración económica de la población indígena de la región, el PIVM cayó en manos de caciques locales, dueños de grandes extensiones de tierras productivas irrigadas en el valle, especialmente en Ixmiquilpan. Esta situación comenzó a cambiar con el nombramiento de Maurilio Muñoz, un antropólogo hñahñú, como director del PIVM en 1970. Este nombramiento resultó ser crítico para las comunidades indígenas de la región. En un esfuerzo por restaurar la dignidad y acción del pueblo hñahñú, Muñoz cambió la naturaleza de las interacciones entre éste y el PIVM. Las interacciones paternalistas y clientelistas que habían sido impuestas

por algunos representantes del PIVM fueron reemplazadas por relaciones más igualitarias mediante las cuales las comunidades rurales fueron reconocidas como socios activos en el proceso de desarrollo. Pero tal vez lo más importante para los fines de este trabajo, es que Muñoz no sólo continuó apoyando al programa de profesores bilingües promovido por el Instituto Nacional Indigenista a nivel nacional, sino que promovió los programas de capacitación para líderes comunitarios, reconociéndolos como los legítimos representantes de sus comunidades de origen y con derecho a negociar en condiciones de igualdad con los representantes del gobierno y con otros agentes políticos. Estos líderes comunitarios eran con frecuencia profesores rurales, formados en las escuelas indígenas bilingües fundadas por Lázaro Cárdenas durante los años treinta con la misión de trabajar en sus comunidades de origen promoviendo su cultura étnica y sus idiomas indígenas (Baumann, 1975; Kugel, 1996). El prestigio social que les daba el ser maestros y las constantes relaciones con el mundo institucional mexicano hicieron que los maestros rurales fuesen vistos como miembros de una élite indígena que podía negociar de manera efectiva entre dos mundos (Kugel, 1996).

Muchos estaban en contra de los esfuerzos de Maurilio Muñoz por apoyar a la población indígena, y por ello sufrió varios atentados contra su vida. Sin embargo, su apoyo y promoción incansables para el logro de un trato igualitario de las comunidades indígenas lo convirtieron en una figura sobresaliente, casi mítica, entre los actuales profesores rurales del valle del Mezquital, quienes invocan su nombre como una inspiración para el mejoramiento del pueblo hñahñú en la región.

La asociación entre profesores rurales y posiciones de liderazgo fue un descubrimiento durante nuestro trabajo de campo en Ixmiquilpan, al relacionarnos con los miembros del Consejo Supremo Hñahñú, uno de los 56 consejos supremos creados por el presidente Luis Echeverría en los años setenta, en un esfuerzo por darles representación a las minorías étnicas, pero asegurando el control de las mismas por el gobierno central.[5] Prácticamente, todas las posiciones oficiales en el consejo (presidente, secretario, etcétera) estaban y habían sido ocupadas por profesores rurales jubilados o que contaban con permiso al momento de nuestra visita.

[5]Durante el gobierno de Echeverría se fundaron 56 consejos supremos indígenas, en un esfuerzo por fomentar la representación de ciertos grupos étnicos. Aun cuando los lazos con el PRI son obvios, el Consejo Supremo Hñahñú de Ixmiquilpan en varias ocasiones ha tratado de distanciarse del aparato político tradicional y mantener un grado de independencia. Por ejemplo, en las elecciones presidenciales de 2000 algunos miembros del consejo fueron contactados en un intento de asegurar el apoyo del consejo para el candidato priísta (Labastida). Sin embargo, un miembro nos indicó que tanto él como otros de la directiva del consejo decidieron apoyar oficialmente al candidato que ganara sin importar la afiliación política, ya que sus intereses eran promover y avanzar sus propias demandas políticas, sociales y económicas, para las cuales necesitarían el apoyo de quien estuviera en la presidencia (Botho, 2002).

La mística que Muñoz inspira entre los profesores rurales miembros del Consejo Supremo Hñahñú en Ixmiquilpan está igualmente presente en Clearwater y continúa siendo una guía en las redefiniciones de los hñahñú, esta vez en un contexto transnacional. De hecho, muchos de los miembros más activos de la comunidad mexicana en Clearwater son profesionistas (técnicos, contadores, etcétera) o profesores que actualmente trabajan en el sector de los servicios en Clearwater, o bien son dueños de pequeños negocios. Ellos fueron los que contactaron a las autoridades de Clearwater poco después de llegar a la ciudad para solicitarles el reconocimiento de la comunidad hñahñú hidalguense. A su vez, ellos han sido la fuerza promotora y organizadora de las ligas deportivas y de las celebraciones mexicanas en Clearwater, que atraen a miles de hidalguenses que residen en la zona, así como de otras actividades cívicas y sociales.

Herencias recreadas: reapropiación de identidades culturales y nociones de ciudadanía

Ignorados por algunos investigadores y miembros de la élite mexicana por haber sido supuestamente "inventados" por el Instituto Nacional Indigenista, los hñahñú representan una instancia poderosa de reapropiación de símbolos e identidades (Denning, 1986) y de espacios sociales y culturales. La historia hñahñú, rica en luchas por el fortalecimiento cultural, social y económico que datan de la época precolonial, sirve de contexto para las negociaciones que los hñahñú realizan en un esfuerzo por promover sus derechos sociales, económicos y culturales tanto en sus comunidades de origen como en las de destino.

Los hñahñú han jugado un papel crucial en el apoyo y defensa de los derechos de los trabajadores migrantes tanto en los Estados Unidos como en México. El Consejo Supremo Hñahñú, que es una organización cívico-política financiada actualmente por los hñahñú de México y de Estados Unidos, es uno de los pocos consejos supremos que continúan activos en la actualidad. El consejo proporciona servicios como la identificación de migrantes que regresan a México y la ayuda para conseguir documentación apropiada para migrantes que buscan obtener la nacionalidad norteamericana, e inclusive contacta a las agencias gubernamentales pertinentes en caso de encarcelamiento o muerte. Según los relatos orales recabados durante nuestras visitas a la región, el liderazgo mostrado por el consejo condujo a la creación de la oficina en Hidalgo de la Coordinación General de Apoyo al Hidalguense en el Estado y el Extranjero, que responde directamente a la oficina del gobernador y es una de las primeras en su tipo en México.

Al mismo tiempo, la cultura hñahñú, centrada en la familia y en la responsabilidad colectiva, ha sido crucial en la canalización de las remesas hacia proyectos comunitarios, como caminos, redes de agua potable, edificios municipales e iglesias. De hecho, muchas organizaciones mexicanas en los Estados Unidos demuestran niveles similares de organización y cooperación entre sus lugares de origen y de destino (Bada, 2003; Goldring, 1998). Sin embargo, el código de ética hñahñú, basado en la definición del individuo como "ciudadano" de la comunidad, se sustenta en la participación comunitaria activa. Las "faenas", o responsabilidades cívicas, requieren compromisos semanales de cada ciudadano, ya sea de trabajo físico o de ayuda financiera. Aquellos migrantes que se encuentran en los Estados Unidos tienen la obligación de encontrar un reemplazo en las faenas o bien de enviar el dinero necesario para cubrir los gastos asignados a cada ciudadano o su sustituto para determinadas faenas, como reparar el palacio municipal, construir canales de irrigación o pavimentar carreteras. Se espera, por ejemplo, que los delegados electos regresen a sus comunidades para cumplir con sus cargos oficiales (lo que no involucra pago alguno). La definición hñahñú de "ciudadano" implica, entonces, un compromiso comunitario muy fuerte, caracterizado por la participación activa en proyectos comunitarios –faenas– y en el desempeño de cargos administrativos comunitarios, un rasgo común entre diversas comunidades indígenas de América Latina que tiene poco que ver con las definiciones legales de ciudadanía basada en los estados-nación (Castles, 2000; Castles y Davidson, 2000) y que constituye la base de sus interacciones con las diversas instancias gubernamentales y cívicas tanto en Hidalgo como en Clearwater.

No obstante, esta noción de "ciudadanía" no les ha impedido entender los beneficios que trae consigo el activismo. Por ejemplo, varios hñahñú de Hidalgo han obtenido cargos políticos tanto en el gobierno local como en el estatal y federal. Estas posiciones estratégicas les han permitido promover demandas sociales, culturales y económicas sobre problemas que los afectan directamente. En las elecciones legislativas federales de julio de 2003, un hñahñú fue elegido al Congreso federal representando al distrito donde está Ixmiquilpan, que es el distrito con la mayor concentración hñahñú en la región.[6] En Clearwater, esta identidad étnica y esta experiencia política de los hñahñú los orientan en sus interacciones con las autoridades de la ciudad.

El Consejo Mexicano de la Bahía de Tampa, una organización cívica fundada por la población hñahñú en el área, tiene un papel muy activo en todo lo relacionado con asuntos de participación cívica, educación, salud y derechos

[6] Un profesor rural bilingüe, Roberto Pedraza, ganó las elecciones para diputado federal por el PRI por segunda vez en su carrera política, luego de haber servido como presidente municipal de Ixmiquilpan y como secretario de Obras Públicas del estado de Hidalgo.

del migrante, lo que refleja la centralidad que han tenido los miembros del Consejo Supremo Hñahñú en Ixmiquilpan. En noviembre de 2002, el Consejo Mexicano invitó a representantes del consulado mexicano en Orlando a emitir tarjetas de identificación (matrículas consulares) a los migrantes mexicanos en Clearwater. De igual forma, el consejo organiza ligas deportivas con la colaboración del Departamento de Parques de la ciudad de Clearwater y coordina, con el Departamento de Policía, el programa de educación y extensión para la comunidad migrante, un programa que tiene reconocimiento nacional como uno de los mejores en la ayuda y apoyo a la población migrante en los Estados Unidos (Weiss y Davis, 2002).

La naturaleza y la dimensión del proceso migratorio entre Ixmiquilpan y Clearwater han ayudado al fortalecimiento de lazos que trascienden fronteras nacionales. Por ejemplo, desde el año 2000, representantes del gobierno de Hidalgo, incluidos los de la Coordinación General de Apoyo al Hidalguense en el Estado y el Extranjero, han visitado Clearwater de manera regular en un esfuerzo por discutir asuntos de políticas migratorias con representantes de la ciudad, el Departamento de Policía, organizaciones de migrantes y agencias de servicio social y religiosas. En febrero de 2003, el gobernador de Hidalgo, Manuel Ángel Núñez Soto, visitó por primera vez Clearwater, y regresó para las celebraciones del 5 de mayo organizadas por el Consejo Mexicano. Asimismo, oficiales de la ciudad de Clearwater también han viajado a México y se han reunido con sus contrapartes en Hidalgo. Muchas organizaciones tanto civiles como étnicas y religiosas de dicho estado, y que ya existían antes de la migración masiva a los Estados Unidos, se han convertido en entidades transnacionales. De hecho, es a través del Consejo Mexicano de la Bahía de Tampa que el Consejo Supremo Hñahñú mantiene su base de apoyo y los canales de comunicación entre Ixmiquilpan y Clearwater.

Tras haber sido contactada a mediados de los años noventa por un grupo de migrantes hñahñú (Gómez, 2003), y reconociendo la importancia de incluir a los migrantes en la esfera cívica dada su creciente importancia económica y demográfica, la ciudad de Clearwater ha implementado una notable variedad de programas en respuesta a las preocupaciones expresadas por la comunidad migrante. En 1999, creó el Grupo de Apoyo Hispano, el cual incluyó a representantes de las oficinas de la ciudad, así como de agencias de servicios sociales y de organizaciones mexicanas, como el Consejo Mexicano de la Bahía de Tampa. Este grupo de trabajo fomentó el desarrollo de un programa único, en colaboración con el Departamento de Policía de Clearwater, llamado Juntando Manos: Operación Apoyo Hispano, el cual incluye el nombramiento de un oficial de policía bilingüe dedicado a asuntos de la comunidad, un programa de entrenamiento de intérpretes civiles, la contratación de otros policías bilingües,

educación de la comunidad, programas de prevención criminal en español y clases de español básico para los oficiales de policía (Weiss y Davis, 2002). Asimismo, la ciudad publica un boletín trimestral bilingüe a través de sus Servicios de Vecinos, y su personal bilingüe apoya los esfuerzos de la comunidad mexicana para el desarrollo de actividades sociales y culturales.

En noviembre de 2002, la ciudad, junto con la YWCA, inauguró el Centro de Apoyo Hispano, en un esfuerzo por fomentar el contacto de los hispanos con las agencias de servicios de la ciudad. El centro, ubicado cerca del Departamento de Policía, cuenta con una guardería bilingüe, servicios de apoyo a víctimas de violencia doméstica, oficinas para intérpretes y clases de inglés para migrantes, junto con oficinas para un representante tanto de la ciudad como del consulado mexicano. Por varios años, el consulado mexicano en Orlando ha apoyado la estancia de profesores de Hidalgo, quienes vienen no sólo a enseñar español sino a familiarizar a los niños migrantes con la cultura mexicana. En el verano de 2003, 45 niños mexico-estadounidenses (de cinco a 12 años) participaron en el programa. Al final de los dos meses de actividades, varios empresarios mexicanos de Clearwater, así como las familias de estos niños, organizaron una fiesta de graduación que contó con más de 400 invitados.

Las comunidades de Ixmiquilpan, especialmente las hñahñú, están siendo igualmente transformadas de manera radical. Las remesas enviadas desde Clearwater a Ixmiquilpan –estimadas entre los dos y los cuatro millones de dólares mensuales– han sido utilizadas para la construcción de casas y la compra de bienes de consumo, aunque un porcentaje alto de las unidades domésticas (alrededor del 50 por ciento) depende únicamente de las remesas de los Estados Unidos para sobrevivir (Granados Alcántar, 2001). En algunas comunidades de Ixmiquilpan, las remesas han generado un desarrollo económico y oportunidades de empleo. Como resultado de esta inyección de ingresos, han aparecido varios programas de desarrollo rural, originados por las mismas comunidades hñahñú, los cuales incluyen proyectos de ecoturismo, artesanías indígenas (tejidos, tallados en madera, concha de abulón), producción de *shampoo*, lociones hechas de sávila y esponjas de baño hechas con fibra de maguey.

De manera significativa, muchas mujeres cuyos esposos, hijos y otros parientes se fueron para "el norte" son actores centrales en el desarrollo de estas actividades económicas. En El Alberto, por ejemplo, una de las comunidades del municipio de Ixmiquilpan, alrededor de 200 mujeres participan en una cooperativa –Mujeres Reunidas– que produce esponjas de fibra de maguey que se venden en Europa y los Estados Unidos a través de The Body Shop, Inc. Otras cooperativas de mujeres se dedican al tejido y otros productos derivados de la fibra del maguey. Las mujeres de estas cooperativas entienden la precaria naturaleza de las remesas que sus familiares les envían, ya que dicho ingreso

puede interrumpirse debido a una enfermedad, por despido, o simplemente por abandono. Sin embargo, la oportunidad de interactuar con instituciones formales a nivel local e inclusive internacional y la posibilidad de generar un ingreso económico no sólo las ayuda a consolidar su posición social y económica en relación con sus comunidades, sino que también las ayuda en la transformación de jerarquías de género que muchas veces limitan las posibilidades que las mujeres tienen de convertirse en actores completos tanto de sus hogares como de sus comunidades en Hidalgo y en Estados Unidos.

Conclusiones

Nuestra investigación se centra en los procesos que los migrantes crean mientras construyen nuevos canales de comunicación y apoyo transnacionales. En la ciudad de Clearwater, los migrantes no son percibidos necesariamente como una carga en la demanda de ampliación de servicios educativos, de salud y de supervisión policiaca (Camarota, 2001). Por el contrario, los migrantes son una pieza clave como mano de obra en los sectores de servicios y turismo, y se han convertido en sujetos económicos vitales como dueños de restaurantes, tiendas musicales, de envíos de dinero y otros negocios que atienden no solamente a la población mexicana, sino cada vez más a otros grupos de la ciudad, a la vez que sirven como fuente de empleo para los migrantes recién llegados. Finalmente, la integración de los migrantes en el tejido social y cultural de la ciudad les permite ser percibidos como miembros de la comunidad con demandas legítimas por servicios económicos y sociales.

En conclusión, los movimientos migratorios entre Clearwater e Ixmiquilpan indican que los migrantes son agentes de cambio tanto en sus comunidades de origen como en las de destino. Esta capacidad es el resultado de dos factores: primero, el entendimiento y las percepciones que los migrantes comparten sobre los papeles y obligaciones que ellos asumen y continúan asumiendo en sus comunidades de origen, y segundo, las oportunidades que los migrantes reconocen y que se apropian en un intento por convertirse en ciudadanos activos –dentro de sus propios términos culturales– en las comunidades que los acogen. Nuestra investigación enfatiza el hecho de que las experiencias cívicas de los migrantes, su sentido de pertenencia, las percepciones que tienen de sus oportunidades económicas y sociales y lo que entienden por sus obligaciones y derechos como miembros de su comunidad étnica –ese capital social, económico y cultural que los migrantes traen consigo– son influidos por las experiencias vividas tanto en sus comunidades de origen como en las de destino. Una vez involucrados en el proceso migratorio, los migrantes aportan esos capitales, y mientras reconstruyen sus vidas en lugares nuevos y diferentes, aplican esos

elementos en la creación de contextos nuevos que tienen un significado cultural para ellos (Golte y Adams, 1990). Los hñahñú basan sus interacciones en capitales culturales y sociales que son el resultado de siglos de negociaciones y resistencia a las fuerzas dominantes y a la integración impuesta. Este capital cultural y social los sustenta en la construcción de espacios que van más allá de límites geográficos, económicos, políticos y culturales. Asimismo, el concepto hñahñú de ciudadanía, definido con base en el compromiso familiar y étnico, los conduce a desarrollar y mantener vínculos transnacionales que a su vez les permiten ser parte de un espacio social y cultural que es más que la suma de lo que son Ixmiquilpan y Clearwater.

Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, "A Theory of Regional Integration: The Coordinating Centres", *América Indígena*, 15: 29-42, 1955.

ANDRADE GALINDO, Jorge, *Tonatico, Illinois: una comunidad transnacional*, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2003.

BADA, Xóchitl, "Mexican Hometown Associations", *Citizen Action in the Americas*, Americas Program, Interhemispheric Resource Center, núm. 5, marzo de 2003, www.migracionydesarrollo.org

BASCH, Linda, Nina Glick Schiller y Cristina Blanc-Szanton (eds.), *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Suiza, Gordon and Breach Science Publishers, 1994.

BAUMANN, William, *Economic Development and Culture Change in an Otomí Village: A Critical Analysis*, tesis de maestría, Goddard College, 1975.

BOTHO, Celedonio, entrevista personal, verano de 2002.

CAMAROTA, Steven, *Immigration from Mexico. Assessing the Impact on the United States*, Washington, Center for Immigration Studies, 2001.

CASTLES, Stephen, *Ethnicity and Globalization: From Migrant Worker to Transnational Citizen*, Londres, Thousand Oaks, Delhi, Sage Publications, 2000.

——— y Alistair Davidson, *Citizenship and Migration. Globalization and the Politics of Belonging*, Nueva York, Routledge, 2000.

CLEARWATER NEIGHBORHOODS, "A Newsletter for the Citizens of Clearwater", *Neighborhood Services Working For You!*, verano de 2001.

CORDERO-GUZMÁN, Héctor, Robert C. Smith y Ramón Grosfoguel, *Migration, Transnationalization, and Race in a Changing New York*, Filadelfia, Temple University Press, 2001.

DENNING, G., "Possessing Tahiti", *Archaeology in Oceania*, 21 (1): 103-118, 1986.

GAMIO, Manuel, "Consideraciones sobre el problema del valle del Mezquital", *América Indígena*, 12: 217-222, 1952.

GLICK SCHILLER, Nina, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton (eds.), *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, Nueva York, Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 645, 1992.

GOLDRING, Luin, "From Market Membership to Transnational Citizenship. The Changing Politization of Transnational Social Spaces", *L'Ordinaire Latino-Americain*, núms. 173-174: 167-172, Red Internacional de Migración y Desarrollo, julio-diciembre, www.migracionydesarrollo, 1998.

———, "The Mexican State and Transmigrant Organizations: Negotiating the Boundaries of Membership and Participation", *Latin American Research Review*, 37 (3): 55-59, 2002.

GOLTE, Jurgen y Norma Adams, *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*, Lima, Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 1990.

GÓMEZ, Robin, auditor en la ciudad de Clearwater, entrevista personal, Clearwater, otoño de 2001.

———, auditor en la ciudad de Clearwater, entrevista personal, Clearwater, primavera de 2003.

GRANADOS ALCÁNTAR, José A., "La emigración de hidalguenses hacia E.U. en los años noventa", *Primera Jornada sobre Migración*, Pachuca de Soto, Hidalgo, México, 16 y 17 de agosto de 2001.

GREER, Juliet, "At the Storefront of Change. Mexican Business Owners are Thriving as They Carve Out their Niche and Fulfill Dreams", *The Tampa Tribune-Community Focus-Pasco*, 11 de febrero de 2001.

GUARNIZO, Luis, "The Rise of Transnational Social Formations: Mexican and Dominican State Responses to Transnational Migration", *Political Power and Social Theory*, 12: 45-94, 1998.

——— y Michael P. Smith, "The Locations of Transnationalism", en M.P. Smith y L.E. Guarnizo (eds.), *Transnationalism from Below*, Nueva Jersey, Transaction Publishers, Comparative Urban and Community Research, vol. 6, 1998.

HEADRICK, Christina, "A Mexican Flavor: Businesses Catering to Clearwater's Growing Immigrant Population Continue to Grow and Adapt with their Clientele", *St. Petersburg Times*, 8 de octubre de 2000.

KEARNEY, Michael, "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism", *Annual Review of Anthropology*, 24: 547-65, 1995.

KUGEL, Verónica, *Les instituteurs. Formation d'une nouvelle elite indienne? (Valle del Mezquital)*, tesis doctoral, Université de Toulouse-le-Mirail, 1996.

KYLE, David, "Otavalo Trade Diaspora: Social Capital and Transnational Entrepreneurship", *Ethnic and Racial Studies*, 22 (2): 422-446, 1999.

LANDOLT, Patricia, Lilian Autler y Sonia Baires, "From Hermano Lejano to Hermano Mayor: the Dialectics of Salvadorean Transnationalism", *Ethnic and Racial Studies*, 22 (2): 290-315, 1999.

LEVITT, Peggy, *The Transnational Villagers*, Berkeley, University of California Press, 2001.

MAHLER, Sarah, "Theoretical and Empirical Contributions Toward a Research Agenda for Transnationalism", en M.P. Smith y L.E. Guarnizo (eds.), *Transnationalism from Below*, Nueva Jersey, Transaction Publishers, Comparative Urban and Community Research, vol. 6, 1999.

MINTZ, Sydney, "Localization of Anthropological Practice. From Area Studies to Transnationalism", *Critique of Anthropology*, 18 (2):117-133, 1998.

POPKIN, Eric, "Guatemalan Mayan Migration to Los Angeles: Constructing Transnational Linkages in the Context of the Settlement Process", *Ethnic and Racial Studies*, 22 (2): 267-289, 1999.

PORTES, Alejandro, "Conclusion: Toward a New World-The Origins and Effects of Transnational Activities", *Ethnic and Racial Studies*, 22 (2): 463-477, 1996.

ROBERTS, Bryan, Reanne Frank y Fernando Lozano-Ascencio, "Transnational Migrant Communities and Mexican Migration to the U.S.", *Ethnic and Racial Studies*, 22 (2): 238-266, 1999.

SASSEN, Saskia, "Spatialities and Temporalities of the Global: Elements for a Theorization", *Public Culture*, 12 (1): 215-232, 1999.

SCHMIDT, Ella, *Dreams from the Fields: Farmworker Lives, Cultural Reckoning, and American Realities*, University of California, Davis, tesis doctoral, 2000.

SMITH, Michael Peter y Luis E. Guarnizo (eds.), *Transnationalism from Below*, Nueva Jersey, Transaction Publishers, Comparative Urban and Community Research, vol. 6, 1999.

SUÁREZ-OROZCO, Marcelo M. (ed.), *Crossings: Mexican Immigration in Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, The David Rockefeller Center on Latin American Studies, 1998.

UNITED STATES CENSUS, datos de la ciudad de Clearwater, Florida, 1990 y 2000.

WEISS, Jim y Mickey Davis, "Clearwater's Operation Apoyo Hispano", *Law and Order*, vol. 50 (4), abril de 2002.

Inmigrantes mexicanos en Nueva York: construyendo espacios de organización y pertenencia comunitaria

Liliana Rivera-Sánchez

Introducción*

ESTE DOCUMENTO explora algunas modalidades de organización y establecimiento de los inmigrantes mexicanos en la ciudad de Nueva York. Particularmente, este capítulo aborda el papel que la Iglesia católica ha jugado en el proceso de incorporación de los nuevos inmigrantes mexicanos en dicha ciudad, por medio de la creación de una organización comunitaria, la Asociación Tepeyac, dedicada a promover el desarrollo de estos inmigrantes en el área metropolitana de Nueva York.

El capítulo ofrecerá, en la primera sección, una presentación de las principales características de la inmigración mexicana en Nueva York. En la segunda y tercera secciones se reconstruye históricamente el proceso de organización de los inmigrantes y la conformación de la Asociación Tepeyac de Nueva York, subrayando algunos aspectos relevantes para entender la naturaleza de la organización y su impacto en la comunidad mexicana. Además, el documento proveerá algunas consideraciones de cómo la Asociación Tepeyac articula dos ejes básicos como recursos organizacionales: las creencias católicas, específicamente las prácticas de la religiosidad popular mexicana, y "la condición de inmigrante". Ambos recursos contribuyen en la construcción de un proyecto de visibilidad pública para los inmigrantes mexicanos en Nueva York. Esto último también puede ser interpretado como un esfuerzo por recrear simbólicamente una imagen de la nación mexicana, y probablemente una identidad nacional aún en condición de desplazamiento o de incipiente diáspora.

El objetivo final del capítulo es analizar algunas de las coordenadas que se trazan entre organización, movilización, religiosidad y etnicidad en la vida de los inmigrantes mexicanos en los Estados Unidos, particularmente en la ciudad de Nueva York. De esta forma, sugerimos que los inmigrantes recientes están construyendo nuevas modalidades de establecimiento en la sociedad norteamericana y otras

* La fase inicial de esta investigación fue realizada en el marco del proyecto "Religion and Immigrant Incorporation", coordinado por los profesores Aristide Zolberg y José Casanova en el International Center for Migration, Ethnicity and Citizenship, New School for Social Research. La primera versión de este ensayo fue presentada en la Conferencia "Religion and Immigrant Incorporation in New York", New School, Nueva York, mayo de 2002.

formas de relación con sus comunidades de origen, las cuales no necesariamente implican asimilación, incorporación o aculturación en las sociedades de destino.

Perfil sociodemográfico de los mexicanos que emigran a Nueva York: de la sierra a la ciudad de los rascacielos

El flujo de migrantes mexicanos a Nueva York es un fenómeno relativamente reciente, causado por una variedad de condiciones en los mercados de trabajo tanto mexicano como norteamericano, pero fundamentalmente por un proceso constante de deterioro de los niveles de vida, sobre todo en las zonas rurales de México. Esta migración ocurrió posteriormente a la migración mexicana tradicional hacia los estados fronterizos de Texas y California en los Estados Unidos. En 1997, el 27 por ciento del total de habitantes que vivían en los Estados Unidos había nacido en el extranjero.[1] Debido al alto número de inmigrantes indocumentados, es difícil calcular con precisión la población mexicana en la ciudad y área metropolitana de Nueva York. El estimado en 1997 fue de 230,000 mexicanos en la ciudad y de 100,000 más en el área metropolitana. Para 2002 la estimación era de 500,000 en el área metropolitana.[2] En 1990, el estado de Nueva York tuvo el incremento más alto en el número de inmigrantes mexicanos, aproximadamente de 8 por ciento, mucho más que en estados como California y Florida, en los que están algunos de los destinos tradicionales de la migración mexicana hasta los años ochenta (cfr. Gonzáles, 1999).

En la última década, la población mexicana en Nueva York ha crecido a ritmos acelerados, debido no sólo a la llegada de nuevos inmigrantes que recién cruzan la frontera, sino también debido a, por un lado, una alta fertilidad de las familias mexicanas y, por otro, a migraciones internas (flujos originados en otras entidades de Estados Unidos, como, por ejemplo, California). Entre 1990 y 1996, hubo 29,000 nacimientos de niños mexicanos en la ciudad, lo que representó el 3 por ciento del total de niños nacidos allí en un periodo de seis años.[3] Solamente los dominicanos y los jamaicanos sobrepasaron la tasa de nacimiento de niños mexicanos.[4]

El proceso de migración mexicana a Nueva York se inició en la década de los cincuenta,[5] pero su incremento más notable tuvo lugar entre finales de la dé-

[1] Este porcentaje ha sido estimado considerando una población de 230,000 mexicanos que viven en la ciudad de Nueva York.

[2] Al respecto, véase la información en www.tepeyac.org

[3] Department of City Planning (1999), *The Newest Newyorker 1995-1996*, ciudad de Nueva York, p. 25.

[4] *Idem.*

[5] De acuerdo con Robert Smith, director de The Mexican Migration Project, de la Universidad de Columbia, el primer migrante a Nueva York de origen mixteco cruzó la frontera el 6 de julio de 1943.

cada de los setenta y, fundamentalmente, durante la primera mitad de los ochenta. Este incremento de población mexicana en la ciudad de Nueva York se refleja en los datos del Censo de Población de los Estados Unidos de 1990. La población de origen mexicano creció de 7,364 a 21,623 entre 1970 y 1980, y llegó a 61,722 en 1990.[6] Pero, sin duda, su incremento más notable lo podemos observar en el último censo (2000), donde la población mexicana fue de 187,000.[7] En otras palabras, entre 1980 y 1990 la población creció 185 por ciento, y en la siguiente década (1990-2000) creció 203 por ciento. Hoy en día, los mexicanos son el tercer grupo hispano más grande en la ciudad, después de los puertorriqueños y los dominicanos.[8] No obstante, sabemos que muchos de los mexicanos que viven en Nueva York no se registran en los censos por el temor a ser descubiertos por las autoridades migratorias.

La migración mexicana hacia Estados Unidos, cuyos puntos de destino tradicional eran las ciudades en los estados fronterizos de California y Texas, ha inaugurado nuevas rutas, y formas de migración y establecimiento en los lugares de destino. Los migrantes difícilmente llegan solos a los nuevos destinos, puesto que ya han hecho contactos y explorado posibilidades de empleo. Los inmigrantes mexicanos que van a Nueva York han utilizado redes sociales previamente establecidas por paisanos que ya son residentes en la ciudad, y que pueden ser familiares cercanos, compadres, amigos o simplemente vecinos del lugar. La mayoría de ellos cruzan la frontera en Tijuana[9] (esta es una de las rutas más convencionales), ciudad mexicana que hace frontera con California. Para ello, primero pagan a un "pollero",[10] quien posteriormente los enlaza con un "coyote",[11] para finalmente llegar a su destino en alguna ciudad de Estados Unidos. El costo varía entre 1,200 y 2,000 dólares, lo cual incluye el cruce de la frontera y el transporte hacia algún aeropuerto.[12] El punto convencional de arribo es el aeropuerto John F. Kennedy o el de Newark, donde son esperados por sus familiares, quienes los proveen de alojamiento

[6] Cfr. X. Bada-García (1998), "Mexican Population Living in New York City", documento inédito, New School for Social Research.

[7] Cfr. *The US Population Census,* 2000.

[8] *Idem*.

[9] Otros puntos de cruce han sido inaugurados debido a la militarización de la frontera en ambos lados. Algunos de ellos cruzan por Phoenix, Arizona, aunque también lo han hecho recientemente por Tamaulipas, en su frontera con Brownsville, Texas.

[10] Son las personas que en sus comunidades de origen se dedican a juntar a los migrantes y entregarlos a los "coyotes". Los polleros hacen enlaces muchas veces desde el sur y sureste del país hasta la frontera con Estados Unidos, y su contrato puede garantizar la llegada hacia ciudades en el norte de ese país o bien exclusivamente el cruce de la frontera. Esto es posible gracias a las redes de contacto en diversas ciudades norteamericanas.

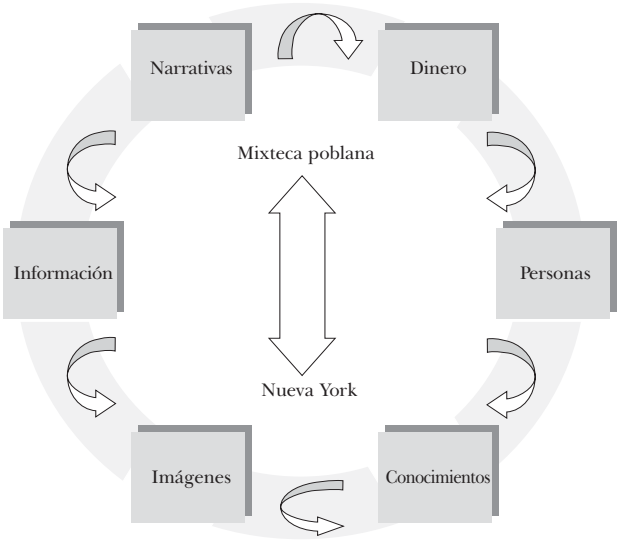
[11] Es el nombre que reciben las personas que se dedican a pasar ilegalmente a los migrantes en la frontera entre Estados Unidos y México. El transporte del paso en la frontera es terrestre, pero después puede incluir algún vuelo interno, tren o autobús.

[12] Información proporcionada por la Asociación Tepeyac de Nueva York, a partir del testimonio de inmigrantes mexicanos.

temporal. Se estima que el 30 por ciento de los que llegan ya cuenta con un empleo esperando por ellos.[13] Los empleos más comunes son en restaurantes (en sus diversas categorías, desde lavaplatos, encargados del aseo, entregando pedidos a domicilio, hasta cocineros), vendedores de flores, frutas y verduras, en tiendas de abarrotes, lavanderías y tintorerías, cuidando niños, enfermos y ancianos, limpiando casas y oficinas, en talleres de costura y fábricas de ropa, realizando trabajos en la construcción, o en establecimientos para el lavado de automóviles.

Las causas del alto flujo migratorio pueden encontrarse tanto en Nueva York como en la Mixteca Sur,[14] región de donde ha emigrado el mayor número de mexicanos que viven en Nueva York. Estos inmigrantes son originarios de zonas rurales e indígenas de municipios como Izúcar de Matamoros, Tulcingo del Valle, Acatlán de Osorio, Tecomatlán y Tehuitzingo en Puebla; de la región aledaña a Huajuapan de León en Oaxaca; de la zona de Tlapa y la montaña de Guerrero, así como también del valle de Atlixco en Puebla y de Ciudad Nezahualcóyotl en el Estado de México. La región de la Mixteca fue una de las zonas que sufrió mayormente los efectos de la crisis económica mexicana de la

EL CIRCUITO MIGRATORIO
MIXTECA POBLANA-NUEVA YORK-MIXTECA POBLANA



[13] Este dato corresponde a información anterior al 11 de septiembre de 2001.

[14] La Mixteca Sur es una región en la parte centro-sur de México que comparten tres estados del país: Puebla, Guerrero y Oaxaca. Se trata de una región eminentemente rural e indígena, dedicada a actividades agrícolas de temporal, fundamentalmente el cultivo de maíz, frijol, calabaza y sandía, así como a la cría de ganado caprino.

década de los ochenta, efectos que se intensificaron con algunas políticas de liberalización en el campo mexicano y con acuerdos comerciales que iniciaron desde 1986[15] y culminaron con el Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos, Canadá y México en 1994. Más recientemente, los efectos de la crisis financiera de 1994 repercutieron indudablemente en los altos flujos de inmigrantes que salieron de la región.[16] Hoy en día, los principales estados expulsores de inmigrantes mexicanos hacia Nueva York son Jalisco, Michoacán, Zacatecas, Oaxaca, Guerrero, Puebla, Tlaxcala, Morelos, Estado de México, el Distrito Federal y el estado de California en los Estados Unidos.

El mercado laboral en Nueva York ha mostrado una demanda creciente de fuerza de trabajo no calificada, lo que se expresa en un mayor número de puestos de trabajo que han sido ocupados fundamentalmente por inmigrantes. Entre 1980 y 1990, los trabajadores inmigrantes aumentaron su participación en el mercado de la zona metropolitana y pasaron del 22 al 33 por ciento respecto al total. De acuerdo con el grupo étnico, los trabajadores hispanos nacidos fuera de Estados Unidos se incrementaron del 6 al 11 por ciento. Así, en el contexto de mercados de trabajo que requieren de mano de obra no calificada, la población inmigrante joven ha encontrado un nicho atractivo: 60 por ciento del total de la migración mexicana desde el estado de Puebla hacia Nueva York se encuentra entre las edades de 15 a 24 años.[17] La mayoría de estos inmigrantes tiene como grado máximo de escolaridad la educación secundaria (el equivalente al noveno grado en los Estados Unidos). En 1995, 25.9 por ciento del total de la población de la región mixteca no sabía leer ni escribir, representando uno de los índices más altos de analfabetismo en el país, dado que el promedio nacional es de 9.5 por ciento.[18]

El estado de Puebla cuenta con una larga tradición migratoria. En el año 2000, el 7 por ciento de poblanos que residían en el estado había vivido fuera de sus municipalidades de origen. De estos poblanos con experiencia migratoria, el 41 por ciento habían tenido al menos un periodo de residencia en Estados Unidos y el resto en alguna otra ciudad de México. De éstos, el más alto índice fue registrado en la región sur de Puebla, donde el 57 por ciento había residido al menos un periodo en ese país. Atendiendo a diferencias de género, 38 de cada 100 migrantes poblanos son mujeres y 62 son hombres. En términos de sus puntos de destino, observamos que el 80 por ciento de las mujeres migrantes ha vivido o vive en una localidad diferente a la de su lugar de ori-

[15] Estamos refiriéndonos fundamentalmente a la entrada de México al GATT en 1986.

[16] Cfr. Leigh Binford y María Eugenia D'Aubeterre (coords.), *Conflictos migratorios transnacionales y respuestas comunitarias,* Gobierno del Estado de Puebla, México, 1999.

[17] *Censo de Población y Vivienda,* INEGI, México, 2000.

[18] *Idem.*

gen; el 20 por ciento restante ha vivido en Estados Unidos al menos un periodo de su vida. Mientras en el caso de los hombres migrantes, 64 por ciento ha vivido en alguna otra localidad mexicana y 36 por ciento lo ha hecho en Estados Unidos.[19]

Si observamos más detenidamente la migración de poblanos por región, notamos que el sur de Puebla muestra una mayor elasticidad en términos migratorios, fundamentalmente la región Mixteca, que constituye el principal punto expulsor de migrantes. A pesar de la incorporación de un alto número de mujeres migrantes, la proporción entre los géneros no ha cambiado significativamente: por cada mujer migrante hay dos migrantes hombres. De hecho, los más importantes y tradicionales circuitos migratorios han aumentado tanto en la proporción de hombres como en la de mujeres migrantes, pero esto no ha incidido de manera notable en la proporción entre ambos. Así, en las comunidades de la Mixteca poblana se sigue manteniendo la proporción de cuatro hombres por cada mujer que haya migrado, mientras dos de cada cuatro hombres lo han hecho también en algún periodo de su vida. Por lo tanto, no contamos con evidencia suficiente para sugerir que la migración femenina desde Puebla hacia Estados Unidos ha crecido en comparación con la migración masculina, si bien en términos absolutos la participación de ambos en los circuitos migratorios se ha incrementado sustantivamente.[20]

Por otro lado, la estabilidad de la economía de la ciudad de Nueva York y en general de Estados Unidos antes de septiembre de 2001 fue un incentivo para que los mexicanos se aventuraran en la búsqueda de mejores condiciones de vida, con la certeza de que los mercados de trabajo de dicho país requieren de su fuerza laboral para seguir produciendo. Adicionalmente, algunos programas de amnistía para trabajadores indocumentados han sido importantes recursos para la reunificación familiar, particularmente la iniciativa de 1986 que concedió estatus legal a los indocumentados con al menos 10 años de permanencia en Estados Unidos, y más tarde la Ley de Inmigración de 1990, que otorgó la "legalización de los dependientes" o familiares de quienes consiguieron estatus legal en 1986. De esta manera, algunos mexicanos en el área de Nueva York consiguieron legalizar su situación, pero la gran mayoría, inmigrantes llegados en la última década, permanece en la categoría de "trabajadores indocumentados" y sufre las consecuencias correspondientes en el mercado de trabajo. Además de padecer discriminación en los diferentes espacios donde se socializan, sus derechos básicos son violados por los patrones, con jornadas excesivas de

[19] Cfr. Sergio Cortés (2003), "Migration by Residents of the State of Puebla in the Decade of the 1990's", en Regina Cortina y Mónica Gendrau (eds.), *Immigrants and Schooling: Mexicans in New York,* Nueva York, The Center for Migration Studies of New York, pp. 183-202.

[20] *Idem.*

trabajo, falta de prestaciones sociales y salarios por debajo de los mínimos establecidos por la ley, siempre bajo la amenaza de ser denunciados ante las autoridades migratorias.

Orígenes de la Asociación Tepeyac de Nueva York

La Asociación Tepeyac es una red de organizaciones no gubernamentales sin fines de lucro cuya misión es promover el bienestar social y los derechos humanos, fundamentalmente, de los migrantes indocumentados en la ciudad de Nueva York. La asociación informa y educa a los inmigrantes y sus familias acerca de sus derechos y los recursos para hacerlos valer.[21] Fue fundada el 6 de septiembre de 1997 por algunos líderes de la comunidad mexicana, y desde ese momento la asociación se ha dedicado a organizar a los inmigrantes de los cinco condados que componen la ciudad de Nueva York (Manhattan, Brooklyn, Queens, Bronx y Staten Island), así como de algunas áreas del norte del estado de Nueva York. La asociación sirve anualmente a aproximadamente 10,000 personas.

La Asociación Tepeyac consiguió reunir a la comunidad mexicana de los llamados "comités guadalupanos"[22] como pequeños grupos de base, algunos de los cuales habían contado con el apoyo moral del consulado mexicano en Nueva York desde principios de los años noventa. Sus actividades consistían en orar a la Virgen de Guadalupe, además de celebrar algunas festividades religiosas importantes en sus parroquias, principalmente la del día de la Virgen, el 12 de diciembre.[23] En 1997 existían 20 comités guadalupanos en el área metropolitana de Nueva York, los cuales se constituyeron en Asociación Tepeyac. Actualmente, la asociación está conformada por 40 comités.

El incremento creciente y explosivo de la comunidad mexicana en la ciudad de Nueva York, su condición vulnerable en el mercado de trabajo y en los barrios donde habitan, la formación de algunos grupos religiosos en las parroquias del área (en donde sufrían discriminación por parte de grupos étnicos que arribaron primero a esas parroquias),[24] la diferencia de sus prácticas religiosas respecto a las de otros grupos latinos, así como la falta de sacerdotes hispanohablantes, particularmente mexicanos, habían creado un sentimiento de exclusión en este

[21] Cfr. http://www.tepeyac.org

[22] Los comités guadalupanos existían en la ciudad desde 1983. Muchos analistas han encontrado similitudes entre estos comités y las comunidades eclesiales de base que se expandieron en América Latina durante los años sesenta, las cuales jugaron un papel importante en la ampliación de las esferas públicas y los procesos de transición a la democracia en diversos países. Cfr. Mainwarin y Wilde (1989).

[23] Entrevista con el cónsul José Antonio Laguna, consulado general de México en Nueva York, Nueva York, 11 de diciembre de 2000.

[24] La discriminación se da fundamentalmente con base en la etnicidad y el estatus socioeconómico.

nuevo grupo de inmigrantes. Estas condiciones dieron la idea a algunos miembros de la Arquidiócesis de Nueva York de organizar un grupo de apoyo para la comunidad mexicana. Este grupo tendría como propósito atender las necesidades particulares de los mexicanos dentro de la Iglesia católica.

El padre Patrick Hennessy, de la iglesia de Cristo Rey; el padre John Grange, de la iglesia de St. Jerome, y el padre Francis Skelly, de la iglesia de Santa Cecilia, fueron algunos de los pioneros de este proyecto, entusiastas prestar atención de manera particular a este nuevo grupo dentro de la Iglesia católica. Ellos observaron que los mexicanos no participaban en grupos ya constituidos que no correspondiesen a sus tradiciones religiosas populares. Esto, sin duda, constitía un reto para el Ministerio Católico Hispano en Estados Unidos. Desde 1988, el padre Patrick Hennessy había ofrecido la celebración de la Virgen de Guadalupe a los fieles de la parroquia de Cristo Rey, en el Bronx (seguramente, algunos otros sacerdotes también lo hicieron en otras parroquias de la ciudad), y había observado que cada día llegaban nuevos parroquianos mexicanos a refugiarse en esta zona.

En 1994, el padre Hennessy inició una serie de conversaciones en la Arquidiócesis de Nueva York con la idea de poder atender particularmente las necesidades sacramentales, pero también de información, protección y educación, de los nuevos inmigrantes. Aun cuando algunos sacerdotes provenientes de parroquias mexicanas como la de San Gabriel en Tulcingo de Valle, de Chila de la Sal, de Progreso, o bien de Tianguismanalco, iban constantemente hacia el Bronx o a Brooklyn a oficiar misas para los fieles de sus comunidades, esto no era suficiente. Hacía falta un trabajo de base con la comunidad mexicana, y sobre todo un trabajo permanente de información y formación acerca de sus derechos básicos, los cuales estaban siendo violados por los patrones, los vecinos en los barrios, los arrendadores de departamentos y los abogados de asuntos de migración, entre otros. Los mexicanos estaban allí, pero eran invisibles.

Haciendo camino

En el verano de 1995, el padre Hennessy realizó un viaje para conocer la región de la cual eran originarios casi el 90 por ciento de los fieles de la parroquia de Cristo Rey en el Bronx, y visitó Tulcingo de Valle, Puebla, llevando referencias de los familiares de inmigrantes radicados en ese condado.[25] Después de esta visita, regresó a Nueva York convencido de que era necesario crear un consejo

[25] El padre Hennessy había realizado un censo de los fieles de la parroquia de Cristo Rey, quienes asistían semanalmente a su celebración. Los resultados que arrojó dicho sondeo fueron impresionantes, pues la gran mayoría era originaria de la misma región de la Mixteca poblana.

pastoral o un concilio para la comunidad mexicana en la ciudad,[26] y particularmente diseñar un proyecto específico para los mexicanos de esa región, a fin de atenderlos no sólo espiritualmente, sino acompañarlos en el proceso de aprendizaje en el encuentro con una cultura distinta, ayudarlos a defender sus derechos básicos, conscientes de que "la justicia es sin duda la mejor traducción de la fe católica".[27]

Pero fue el hermano Joel Magallán, S.J., quien promovió reuniones con los obispos y párrocos, y realizó un intenso recorrido para reunirse con los mexicanos en todas las parroquias en las cuales ya se había detectado su presencia en los diferentes condados de la ciudad, en las que incluso ya existían algunos grupos guadalupanos y/o mayordomías trabajando. El padre Hennessy había conseguido integrar una amplia lista consultando a muchos párrocos de la ciudad. Las visitas a estas parroquias fueron ilustrativas de la gran presencia mexicana, pero fundamentalmente mixteca y mayormente poblana, aunque también de los estados de Oaxaca, Guerrero, Morelos y México.

Hacia finales de 1996, el hermano Magallán fue comisionado para llevar a cabo una investigación acerca de los lugares de origen de los nuevos inmigrantes mexicanos en la ciudad y de los puntos de llegada y concentración a lo largo de los cinco condados de Nueva York. El viaje a la región Mixteca y al valle de Atlixco fue planeado con base en la información proporcionada por los migrantes en Nueva York y en la visita realizada en 1996. Se establecieron contactos con el arzobispo de Puebla, el obispo de Tehuacán, el de Huajuapan de León, Oaxaca, y el de Tlapa, Guerrero, para que algunos sacerdotes diocesanos viajaran a oficiar servicios pastorales para la comunidad mexicana, en especial durante la celebración de la Virgen de Guadalupe y de otros santos patronos de la religiosidad mexicana.

Los primeros pasos

Con la investigación realizada se preparó un proyecto de fortalecimiento de la comunidad mexicana, a través de la formación de líderes comunitarios en las diversas parroquias con mayor afluencia de mexicanos. El objetivo de la investigación fue detectar las formas propias de organización, trabajo, espiritualidad y práctica religiosa de los nuevos inmigrantes, a fin de respetar su idiosincrasia y trabajar de manera conjunta en un proyecto autogestivo de organización comunitaria y defensa de derechos humanos, en especial de derechos laborales. Estos recorridos también posibilitaron que algunos líderes comunitarios se pusieran

[26] Cfr. Entrevista con el padre Patrick Hennessy, ex párroco de Cristo Rey, Bronx, Nueva York, 10 de enero de 2002.

[27] *Idem*.

en contacto entre sí y contribuyeran, desde el principio, a formar su propia organización.

La Asociación Tepeyac fue fundada el 6 de septiembre de 1997 en una reunión realizada en la cafetería de la iglesia de St. Jerome, en el sur del Bronx, con la asistencia de los 20 comités guadalupanos de distintas partes de la ciudad, quienes fueron invitados por los sacerdotes y representantes del Grupo Timón, además de la invitación personal casa por casa que realizó el hermano Joel Magallán durante ese verano. Una de las reuniones más importantes tuvo lugar el 7 de noviembre de 1997, en la que fue presentado al cardenal O'Connor el proyecto integral para el desarrollo de una organización mexicana con metas específicas y actividades concretas. Ese mismo día se decidió hacer una solicitud formal para instalar una oficina. La Asociación Tepeyac contó con el soporte económico de la Arquidiócesis de Nueva York a través de Caridades Católicas. En noviembre de 1997 se establecieron las oficinas del entonces llamado Centro Guadalupano en un vetusto edificio ubicado en la calle 14. La tarea más urgente fue formar líderes comunitarios (animadores) en los grupos ya existentes, llamados desde el principio comités guadalupanos, recuperando el nombre que ellos mismos adoptaron cuando se constituyeron en sus parroquias. No todos los grupos que se sumaron se llamaban comités guadalupanos, algunos se llamaban a sí mismos Asociación Guadalupana, Grupo Guadalupano, Cofradía de Guadalupe, Mayordomía de Nuestra Señora de Guadalupe, entre otros, pero todos tenían en común la veneración a la Virgen de Guadalupe y la misión de organizar la gran celebración en sus respectivas parroquias y barrios.

El principal objetivo consistió en crear una organización social para la defensa de los derechos humanos de los inmigrantes mexicanos en la ciudad, fundamentalmente trabajadores inmigrantes recientes sin información acerca de sus derechos laborales y de los servicios sociales a los que podían acceder. Primordialmente, la asociación pretendía ser un espacio de encuentro para que los mexicanos pudieran identificarse como parte de una comunidad y reconstruir su sentido de pertenencia. Una de las prioridades iniciales del proyecto fue formar "animadores" comunitarios. Los entonces líderes de la organización sugirieron no utilizar la palabra "líder", pues pensaban que en la historia mexicana esta palabra tiene una connotación peyorativa. Por ello, prefirieron entonces utilizar la palabra "animador" para referirse a un líder comunitario o dirigente de algún comité guadalupano.

En la primera asamblea se decidió realizar una manifestación de apoyo a un trabajador mexicano llamado César Díaz, mesero en el restaurant Panarella's, que había sido golpeado por sus patrones. Esta manifestación del 8 de septiembre de 1997 constituyó la primera expresión de solidaridad y defensa de los líderes mexicanos, ahora constituidos en Asociación Tepe-

yac. Fue la primera vez que en la televisión y demás medios de comunicación del área metropolitana de Nueva York aparecieron las luchas de los mexicanos.

La asociación planeó diversas acciones con respeto a las formas tradicionales de organización en las comunidades de la Mixteca, en donde todos los temas religiosos y sociales giran alrededor de las celebraciones y sacramentos de sus propias liturgias anuales, las cuales están marcadas por las fiestas de los santos patronos locales. En Nueva York, todos los temas que ellos tratan de difundir entre la comunidad giran alrededor de la Virgen de Guadalupe como la Santa Patrona de México. Por esta razón, los comités guadalupanos parecían ser la mejor forma para establecer una buena relación y comunicación con los mexicanos en las parroquias, y precisamente esa fue la estrategia: que en cada parroquia donde hubiera mexicanos existiera también un comité guadalupano.

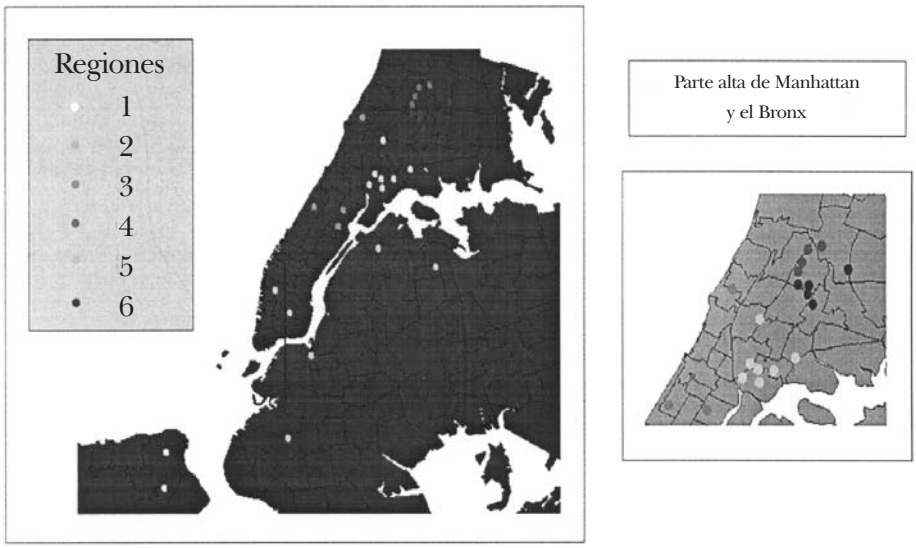
No obstante, algunos líderes comunitarios y el hermano Joel Magallán, ya nombrado director de la asociación, estaban preocupados porque algunos de estos comités estaban casi exclusivamente dedicados a la oración de la Virgen de Guadalupe y a su respectiva celebración, sin lograr involucrarse en los asuntos de carácter social y político que a ellos mismos estaban afectando como comunidad. De acuerdo con el Programa de Acción de la Asociación Tepeyac, el desarrollo y fortalecimiento de la comunidad mexicana implicaba también que los animadores incluyeran, en las reuniones participativas, una discusión sobre los problemas que la comunidad enfrentaba, con la idea de conseguir *un desarrollo integral* a través de la información y la formación de sus miembros, ayudándoles a identificar cuáles eran los problemas y cuáles las formas de solucionarlos.

Romper la tensión entre un enfoque pastoral exclusivamente sobre los sacramentos y un enfoque ligado a la justicia social constituyó un reto importante para muchos comités guadalupanos. A partir de algunas primeras acciones colectivas con resultados positivos para las comunidades en los barrios y parroquias, algunos comités guadalupanos se involucraron en la discusión de otros temas y problemas que aquejaban a los suyos. A través de un proceso de aprendizaje colectivo y también religioso, el cual implicaba la traducción de historias bíblicas a las condiciones cotidianas de los inmigrantes en la ciudad, lograron tener información sobre derechos humanos y laborales, y noticias de su país y comunidad de origen, sintiéndose entonces apoyados, identificados y representados en una organización.

En este contexto, la Asociación Tepeyac se convirtió en una organización comunitaria dedicada al desarrollo integral de la comunidad mexicana. Su nacimiento coincide también con la emisión de nuevas regulaciones laborales para

los inmigrantes, realizadas por el gobierno de la ciudad de Nueva York.[28] Es así como su labor central será la defensa de los trabajadores indocumentados y sus familias en el área metropolitana de Nueva York, pero fundamentalmente ayudar a generar el sentido de pertenencia a una comunidad étnica con tradiciones y valores inviolables, promoviendo la forma en la que ellos mismos puedan hacer valer sus derechos.

COMITÉS GUADALUPANOS EN LA CIUDAD DE NUEVA YORK



Fuente: Mapa elaborado por Juan Miguel Kamai, ICMEC, New School University.

El significado de "Tepeyac" para los inmigrantes mexicanos

La Virgen de Guadalupe es la santa patrona de México y el más importante icono religioso para los católicos mexicanos. La versión oficial de la Iglesia católica señala que en 1531 la Virgen María se le apareció tres veces a un campesino indígena azteca de nombre Juan Diego. Esto ocurrió 10 años después de que los españoles conquistaran el imperio azteca. La Virgen, que apareció con piel morena, le dijo a Juan Diego que ella amaba y protegía a los nativos mexicanos. Lo interesante de la historia de la Virgen de Guadalupe es que logra un sincre-

[28] Estamos hablando básicamente de dos documentos, la Illegal Immigration Reform and Immigrant Responsibility Act (IRICA) y la Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act (PRWORA), las cuales imponen severas multas a empleadores que contratan a trabajadores inmigrantes indocumentados.

tismo al combinar elementos del catolicismo europeo con algunos rasgos de las creencias nativas. Así, la Virgen de Guadalupe apareció con piel morena y cabello negro, muy parecida a las mujeres nativas, revelando sus peticiones a un humilde campesino y haciéndole saber que ella era precisamente la protectora de los mexicanos en un momento en el cual la nación mexicana aun no existía y el catolicismo estaba siendo implantado en América. De esta forma, la aparición de una Virgen nativa representó la consolidación de las creencias católicas en la nueva tierra conquistada y su incorporación en las festividades populares.

Posteriormente, la Virgen de Guadalupe se llega a consolidar como un símbolo de la identidad nacional mexicana, al convertirse en el emblema de la lucha por la independencia de México en 1810. La imagen de la Virgen fue el estandarte de Miguel Hidalgo cuando declaró el inicio de la guerra contra los españoles, y representa desde entonces el grito de guerra contra la opresión y la injusticia. La imagen de la Virgen se relaciona con el arribo de una nueva era: la vida independiente de México y su propia constitución como nación. Por otro lado, el nombre de "Tepeyac" simboliza el lugar sagrado para los mexicanos, el cerro donde la Virgen apareció y anunció la esperanza. Estos dos elementos del catolicismo mexicano han sido recuperados por la Asociación Tepeyac de Nueva York como símbolos de la organización.

El hermano Joel Magallán, uno de los fundadores de la Asociación Tepeyac, se refiere constantemente a la Virgen de Guadalupe en sus discursos como un símbolo de esperanza para la comunidad mexicana inmigrante:

> Ella representa un vínculo con nuestro país, nuestra casa, para la mayoría de los mexicanos… Nosotros somos más guadalupanos que mexicanos. Nosotros decimos que la Virgen de Guadalupe es nuestro símbolo, nuestra identidad. Nuestra Señora de Guadalupe es más fuerte en los Estados Unidos porque ella es la madre de los oprimidos, de las personas que están siendo discriminadas. Ella es la protectora, así que en Nueva York, cuando nosotros sentimos sufrimiento y desesperación, ella se convierte en nuestro más fuerte símbolo a seguir.[29]

Así, la Virgen de Guadalupe representa a la protectora, y el nombre de Tepeyac simboliza el punto de partida para reconstruir una nueva comunidad mexicana y su propia identidad aun fuera del Estado nacional.

En septiembre de 1997, el nombre de Asociación Tepeyac fue elegido por todos los asistentes a la asamblea constitutiva de la organización. La asociación

[29] D. Herszenhorn (1998), "Mexicans Unite to Honour their Spiritual Mother", en la página de Internet de *The New York Times*, sección nacional, 13 de diciembre de 1998.

ha seguido una estrategia basada en la Teología de la Liberación, la cual encuentra similitudes entre las historias bíblicas y la situación actual de los inmigrantes. De la misma forma, encuentra similitudes entre el significado del cerro del Tepeyac como "una tierra de esperanza" y el espacio organizacional de la Asociación Tepeyac. La Virgen de Guadalupe, como bandera de la organización, ha jugado un papel central como recurso para la movilización, justamente en la tarea de crear un sentido de pertenencia comunitaria. De hecho, la celebración anual de la Virgen de Guadalupe (el 12 de diciembre) es un momento diaspórico para los mexicanos en Nueva York, ya que se realiza al mismo tiempo en todas las partes del mundo donde viven mexicanos. Esta celebración es el evento más importante realizado por la Asociación Tepeyac, el cual permite una reconexión tanto con el país de origen como con la identidad nacional. El doble proceso de "no olvidar" y "recordar" logra hacer uso de elementos del pasado en un intento por trazar líneas de continuidad que nutren indudablemente el sentido de pertenencia socioterritorial.

Estructura organizativa: de la organización formal a la organización de los comités guadalupanos en los barrios

La Asociación Tepeyac de Nueva York está formada por una red de 40 comités guadalupanos, es decir, grupos de mexicanos organizados alrededor de parroquias y barrios. Estos comités se encuentran distribuidos a lo largo de la ciudad y otras partes del estado de Nueva York. Cada comité elige a tres representantes (presidente, tesorero y secretario), quienes integran la asamblea general de la asociación, máximo órgano en la toma de decisiones, la cual realiza dos reuniones al año para definir y diseñar planes y programas semestrales de trabajo. La asamblea general se rige por e implementa un sistema de votación universal y secreta.[30]

Los comités están agrupados en regiones; actualmente existen ocho, y diseñadas de acuerdo con el tamaño de la población y con su distribución geográfica. Los representantes de los comités eligen a los representantes regionales, los que constituyen el consejo directivo, que es el órgano intermediario ante la asamblea general. El consejo directivo se encarga de llevar propuestas desde las regiones a las cuales representa. Los representantes regionales contribuyen en gran medida al desarrollo final de proyectos y definen la posición que debe adoptar la organización ante un problema o tema político contemporáneo, por ejemplo, frente a la forma y contenido en que se discuten las propuestas de política migratoria en las cámaras de Senadores y Diputados de México.

[30] Cfr. http:www.tepeyac.org

El equipo de apoyo, los asesores religiosos y laicos y el grupo de trabajadores voluntarios son también parte de la asociación; desarrollan el trabajo profesional y de cabildeo, pero responden a los mandatos de la asamblea y del consejo directivo, por lo que solamente tienen autoridad moral. Estos miembros tienen derecho a hablar, pero no a votar en la asamblea, y por lo general no están presentes en dichas reuniones. De hecho, el director ejecutivo de la asociación, el hermano Joel Magallán, quien coordina el equipo de apoyo y los proyectos en desarrollo, está incluido en esta última categoría, entre los que tienen peso y autoridad moral pero no derecho a votar.

El Centro Guadalupano, oficina administrativa de la Asociación Tepeyac, cuenta con muy pocos trabajadores asalariados y opera gracias a la dedicación y al soporte de un grupo de trabajadores voluntarios. Algunos de los miembros afiliados brindan su trabajo voluntario a la asociación y se han integrado también al equipo a través de la profesionalización de sus tareas, ya que uno de los objetivos de la asociación en esta materia es, justamente, desencadenar un proceso de aprendizaje colectivo que les permita autoorganizarse y constituir un equipo entre los trabajadores inmigrantes de la ciudad.[31] Adicionalmente, cuentan con el apoyo de estudiantes de universidades jesuitas de México, quienes se trasladan a Nueva York durante un semestre a prestar su servicio social apoyando o desarrollando proyectos de la asociación con la comunidad mexicana. Cuentan con el apoyo fundamentalmente de dos universidades mexicanas: el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) de Guadalajara, y la Universidad Iberoamericana de Puebla. En el equipo de trabajadores voluntarios están también amas de casa, trabajadores de la construcción, algunos profesionistas (psicólogos, pedagogos, ingenieros, diseñadores, fotógrafos, entre otros) y estudiantes de posgrado que brindan varias horas de trabajo.

El proceso de institucionalización ha pasado por diversas fases. Su estructura organizativa fue establecida en la primera reunión el 6 de septiembre de 1997. El 29 de marzo de 1998, la asamblea general aprobó formalmente sus primeros estatutos y nombró a sus primeros representantes, constituyendo el cuerpo directivo. El 15 de abril de ese año la Asociación Tepeyac fue reconocida ante el gobierno de la ciudad de Nueva York como parte de las asociaciones civiles de la ciudad. El 3 de agosto se constituyó formalmente el Consejo de Asesores, el cual funciona como un órgano de consultoría. Finalmente, el 26 de enero de 1999 la Asociación Tepeyac fue aprobada como una organización no gubernamental sin fines de lucro y reconocida como una organización del tipo 501(c)3.[32]

[31] Cfr. Proyecto Calmecac-Programa de Capacitación para Promotores del Desarrollo de la Comunidad Mexicana en Nueva York, aprobado en la VI Asamblea General Ordinaria de la Asociación Tepeyac de Nueva York, 30 de enero de 2000.

[32] J. Magallán (1999), *Apostolate Report with The Mexican Community,* documento, Archivos de la Asociación Tepeyac, p. 22.

Más allá de la estructura formal y del proceso de institucionalización de la organización, existe también un proceso de consolidación organizacional entre la comunidad mexicana asentada en diferentes barrios y condados de la ciudad. En un periodo de tres años, el número de comités se duplicó de 20 a 40. La dinámica interna de los comités guadalupanos se diferencia de acuerdo con diversos factores: el número de miembros, si éstos son nuevos o viejos inmigrantes, si son documentados o indocumentados, si existe algún liderazgo caciquil, si hay capacidad de movilización y liderazgo en los representantes, el tipo de relación establecida entre los miembros de los comités y los sacerdotes de sus parroquias, el tamaño de la población mexicana en las parroquias, la presencia de sacerdotes que hablan español, la disposición en las parroquias para celebrar algunas ceremonias específicas de la religiosidad popular mexicana, así como el grado de tensión entre miembros de un comité con respecto al énfasis en el enfoque pastoral o bien en la lucha social. Los factores antes mencionados determinan en buena medida el funcionamiento y carácter de los comités en los barrios.

La consolidación de los comités guadalupanos en las parroquias ha significado un largo proceso de negociación entre los representantes de estos grupos de base y los sacerdotes, entre los miembros de los comités guadalupanos y otros grupos religiosos, y entre los mexicanos y otros grupos nacionales al interior de las parroquias. Los llamados "animadores" han representado un vínculo entre las parroquias y la comunidad, como piezas angulares en el funcionamiento de los comités guadalupanos. Sin embargo, algunos de ellos también han sido responsables de que ciertos comités estén trabajando como organizaciones cerradas, por ejemplo, con membresía casi exclusiva de personas que han venido de un mismo pueblo en México. Así, más allá de los problemas externos para conseguir reconocimiento en sus parroquias y barrios, los comités enfrentan problemas de liderazgo (por ejemplo, entre viejos y nuevos inmigrantes mexicanos), o bien competencias por la reivindicación de sus identidades locales específicas, pugnas entre familias, etcétera. En algunos momentos, estas pugnas al interior de los comités se convierten también en obstáculo para la incorporación de nuevos miembros. En suma, se trata de conflictos derivados de la lucha por el reconocimiento que confiere el prestigio de ser representante de un comité guadalupano, en el contexto del imaginario de la comunidad mexicana en Nueva York.

Los comités guadalupanos funcionan a la manera de los comités eclesiales de base de la tradición jesuita. Organizan semanalmente reuniones de encuentro donde los miembros del comité barrial comentan las noticias que traen desde las oficinas del Centro Guadalupano relativas a futuros eventos culturales, protestas, marchas y actividades colectivas que requieren de la participación de ellos. Pero también discuten los problemas que enfrentan en su comunidad

inmediata, evalúan los avances en sus propósitos y metas, plantean nuevas actividades, o bien ensayan algunos bailes regionales. Por ello, esta reunión semanal se convierte en una verbena popular para ellos y sus familias. Muchas veces comparten sus alimentos y pasan largas horas conversando en los sótanos de las parroquias.

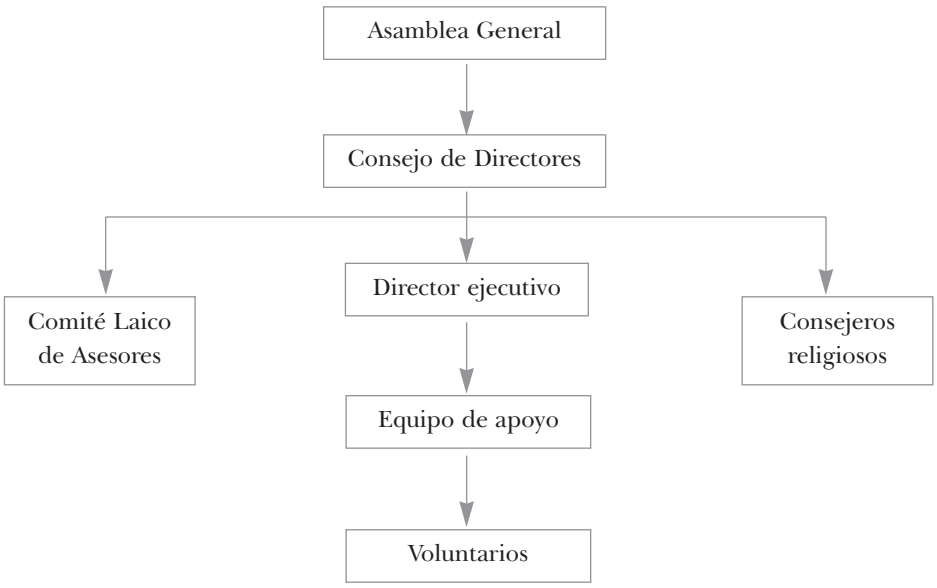
Cada comité tiene una dinámica interna diferente. Algunos se dedican mayormente a la oración en sus parroquias, para lo cual organizan rosarios y misas mensuales para celebrar, cada día 12 del mes, el encuentro con la Virgen de Guadalupe, en espera de la gran celebración del 12 de diciembre. Una de las actividades fundamentales de estos grupos ha sido llevar a cabo lo que ellos denominan la misión guadalupana", que consiste en realizar visitas a todas las casas de su barrio en las cuales habitan inmigrantes mexicanos. La idea es invitarlos a reunirse, a participar en su grupo, fundamentalmente a acercarse nuevamente a la iglesia. En estas visitas, los miembros del comité portan la imagen de la Virgen de Guadalupe, que los acompaña a través del barrio y a quien le rezan un rosario en cada visita. Es a ella a la que le hacen peticiones con respecto a su condición en la ciudad, solicitándole trabajo, salud y esperanza de encuentro con los que han dejado atrás en sus pueblos.

Los comités guadalupanos son fundamentalmente espacios de encuentro comunitario, de discusión acerca de sus problemas y las posibles soluciones. Ahí se analiza la posibilidad de seguirse preparando en cursos de inglés, computación, bailes folclóricos, etcétera; de organizar en tiempo y forma todas sus festividades cívicas y religiosas, pero sobre todo de que sus hijos se encuentren con sus raíces y puedan recrear aquel espacio dominical que ellos, los migrantes mexicanos, tuvieron en sus pueblos. Actualmente, existen varios comités que no tienen espacio de reunión en sus parroquias y que a pesar de ello siguen funcionando como comités guadalupanos en los barrios.

Otras actividades que realizan los comités son las kermeses y fiestas mexicanas, en las cuales tienen la oportunidad de bailar y comer a la mexicana, pero también encontrarse con los suyos, a la vez que obtienen fondos para seguir funcionando como grupo y realizar sus celebraciones como en sus lugares de origen. Existen, además, las llamadas "escuelas de tarde", en las que se reúnen los niños de educación básica y comparten su tarea con otros pequeños, acompañados de profesores que se trasladan desde el centro guadalupano, pero donde también participan animadores del barrio. La intención de ello es que, en el corto plazo, este animador, quien regularmente cuenta con estudios profesionales, se involucre y consiga guiar al grupo prescindiendo de la asistencia de los profesores. De esta forma, se busca ir formando educadores en los barrios, así como recuperar las raíces socioculturales mexicanas a través de la enseñan-

za de la historia de México y del español, pues muchos de estos niños han nacido en Nueva York y sólo conocen la imagen del pueblo de sus padres por los relatos que casi a diario escuchan de sus mayores.

ORGANIGRAMA
ASOCIACIÓN TEPEYAC DE NUEVA YORK, 2000



Misión, actividades y logros con la comunidad mexicana: de la oración a la acción

En un periodo de tan sólo tres años, la Asociación Tepeyac logró llegar a miles de mexicanos, registrando a más de 10,000 miembros. Actualmente, su boletín *El Popocatépetl* tiene una circulación mensual de 5,000 copias, las cuales resultan insuficientes para cubrir la demanda en las zonas donde viven miembros de la asociación. *El Popocatépetl* ha sido el principal vehículo de comunicación entre el Centro Guadalupano y la comunidad mexicana. Este boletín pretende encontrar similitudes entre las historias bíblicas y la situación actual de los inmigrantes. La mayor parte de los textos en el boletín están ilustrados con caricaturas cuyos personajes son *los paisanos*, que hablan en un lenguaje popular y se refieren a la problemática que cotidianamente enfrentan en la ciudad. Ésta ha sido una estrategia efectiva para involucrar a familias y trabajadores mexicanos en actividades más allá de las celebraciones religiosas, debido a que la asociación

ha insistido en que, precisamente "la traducción práctica de la fe católica es la acción contra la injusticia social".

El boletín aborda los problemas que la comunidad mexicana inmigrante enfrenta en Nueva York. Han sido publicadas diferentes historias escritas por observadores o víctimas, y en ellas constantemente se refuerza el valor de ser parte de una organización y de una comunidad. En sus temas podemos encontrar una gran variedad de tópicos, que van desde las últimas negociaciones para conseguir la amnistía, consejos de salud, sexualidad, finanzas domésticas, sugerencias para defender los derechos de los trabajadores independientemente de su estatus legal, procedimientos y leyes migratorias, hasta las narrativas de jóvenes adictos a las drogas o al alcohol, los problemas generados por la prostitución y las pandillas, así como las historias de inmigrantes infectados de VIH. También encontramos las crónicas más recientes de los mexicanos arrestados por el entonces Servicio de Inmigración, las deportaciones y redadas, además de los debates políticos más relevantes en México, lo mismo que informes sobre los desastres naturales ocurridos en las regiones de origen y sus saldos, anuncios sobre festividades locales, bailes barriales, kermeses, entre muchos otros eventos comunitarios. También encontramos todas las convocatorias para participar en cursos de inglés, computación, danza, futbol, para asistir a terapias psicológicas, a las escuelas de tarde, así como a los festivales que los comités realizan en las parroquias de sus barrios. *El Popocatépetl* es también el medio para convocar a movilizaciones, y en general para promover todas las actividades que la asociación desarrolla, pero fundamentalmente es un medio de información para la comunidad inmigrante.

Las principales actividades y propósitos de la Asociación Tepeyac pueden ser resumidos en los siguientes puntos:

a) Organizar a la comunidad mexicana que vive en Nueva York para preservar orgullosamente sus tradiciones y raíces culturales a través de celebraciones religiosas y populares, así como fiestas cívicas; por ejemplo, el Día de la Independencia (15 de septiembre), el Día de Muertos (2 de noviembre) y la celebración de la Virgen de Guadalupe, entre otras.
b) Ayudar a los mexicanos arrestados en redadas por el Servicio de Inmigración y asistirlos en los centros de detención.
c) Prevenir el fraude de supuestos abogados de asuntos migratorios, quienes se aprovechan de la condición vulnerable del inmigrante mexicano desinformado.
d) Denunciar a los empleadores que violan los derechos laborales. Se utilizan diversos recursos, desde negociaciones con los empleadores para recuperar salarios devengados y no pagados, demandas legales y presencia en

la Corte, hasta manifestaciones y protestas enfrente de los lugares de trabajo, sean estos restaurantes, tiendas, factorías, etcétera.
e) Canalizar las demandas y ayudar a los trabajadores cuyos derechos laborales y humanos hayan sido violados (proveyendo desde asesoría legal hasta psicológica) y, en esta misma línea, educar a los mexicanos en materia de derechos laborales a través de reuniones y clínicas laborales en sus parroquias.
f) Promover el autoempleo con la creación de negocios comunitarios y sociedades cooperativas tanto en México como en Estados Unidos.
g) Luchar por una nueva amnistía general para todos los inmigrantes indocumentados, intercediendo ante líderes políticos y representantes en el Congreso, además de organizar protestas, maratones religiosos y redes nacionales con otros inmigrantes indocumentados, quienes se encuentran en la misma condición vulnerable.
h) Informar a la comunidad mexicana inmigrante acerca del tipo de acuerdos y negociaciones que realiza el gobierno mexicano con el gobierno de Estados Unidos en relación con los trabajadores inmigrantes, a fin de consultar directamente a los inmigrantes mismos acerca de sus propias necesidades y demandar a ambos gobiernos el respeto a la libertad de trabajo y a una vida digna.
i) Promover el establecimiento de un día oficial al año para la celebración de la Virgen de Guadalupe, esto es, que el 12 de diciembre ningún mexicano trabaje en Nueva York y sea respetado por los empleadores y otros grupos nacionales como el día de la celebración nacional mexicana católica, tal y como existe en Estados Unidos para otros grupos étnicos.

La Asociación Tepeyac ha establecido una amplia red de relaciones con organizaciones religiosas, civiles y políticas, sindicatos, iglesias, fundaciones, instituciones prestadoras de servicios sociales a la comunidad, y al mismo tiempo, se ha integrado a la Coalición Nacional por la Amnistía General y la Dignidad, que está compuesta por más de 160 organizaciones en los Estados Unidos.[33] De manera coordinada con algunas de estas organizaciones, la asociación ha impulsado una serie de programas de apoyo a la comunidad mexicana y latinoamericana en general en materia de salud, asesoría legal, aprendizaje del inglés como segunda lengua y de computación como herramienta básica, entre otros temas. En materia de derechos laborales, ha trabajado muy de cerca también con el Centro de Trabajadores Latinos, igual que con muchas otras organizaciones del área metropolitana y de otras ciudades de Estados Unidos.

[33] Para una referencia completa de las organizaciones con las que la Asociación Tepeyac se ha vinculado, cfr. L. Rivera (2001), *The Mexican Community Living in New York. The Case of Tepeyac Association as an Organizational Network,* primer informe de investigación para el Pew Project-New School for Social Research, Nueva York, 15 de enero de 2001, p. 29.

En todas estas actividades están involucrados los comités guadalupanos, quienes solicitan a las oficinas centrales de la asociación organizar talleres y reuniones de acuerdo con sus necesidades específicas. En temas relativos a derechos laborales, leyes de inmigración y amnistía, muchos comités han solicitado constantemente asesoría. De hecho, ellos reciben mensualmente, a través de *El Popocatépetl,* excelentes historias acerca de las formas en que una amnistía general podría cambiar sus condiciones de vida en Estados Unidos. Asimismo, situaciones de emergencia como la erupción del volcán Popocatépetl han puesto en evidencia la efectividad de los canales de comunicación entre la comunidad inmigrante y sus comunidades de origen en las faldas del volcán. A través de la Asociación Tepeyac fue posible mantener en contacto y brindar información a las familias en ambos lados, mediante una estación de radio en Puebla, con un programa en vivo que se realizó en las oficinas de Tepeyac, vía telefónica, durante el mes de diciembre del año 2000. De manera similar, se consiguió también apoyo entre la comunidad para muchísima gente damnificada por las tormentas ocurridas en 1999, las cuales afectaron severamente a los estados de Puebla, Tlaxcala e Hidalgo, donde se concentran las comunidades de las que son originarios muchos de los inmigrantes en Nueva York. Esta ayuda fue canalizada de manera directa, y algunos miembros de los comités guadalupanos viajaron a México para repartir los recursos recolectados entre la comunidad mexicana en Nueva York. La solidaridad ha sido uno de los elementos centrales para el funcionamiento efectivo de los comités en los barrios y para mantener sólidos vínculos con sus pueblos de origen.

Después del 11 de septiembre de 2001, una profunda herida se abrió en la comunidad mexicana radicada en Nueva York, cuyos efectos aún no se conocen con certidumbre. Muchas familias perdieron a los suyos en los trágicos eventos del World Trade Center. En los momentos posteriores a la tragedia, dichas familias se encontraban desesperadas por la falta de noticias y comunicación de sus seres queridos. Muchas llamadas y reportes de ayuda fueron recibidos desde las comunidades más apartadas de México y de muchos otros países latinoamericanos, todos con el propósito de encontrar bien a los suyos. La asociación se dio a la tarea de atender a todas aquellas familias que solicitaran sus servicios. Por ello, más de 110 casos de personas desaparecidas fueron atendidos en sus oficinas, a través de un trabajo de búsqueda, asistencia, acompañamiento, asesoría legal, consejería psicológica, apoyo emocional y, más tarde, búsqueda de fondos para garantizar la supervivencia de los niños, jóvenes y ancianos que quedaron desamparados. Se brindó también ayuda a más de 800 trabajadores desempleados que, en el periodo posterior a la tragedia, pasaron dificultades económicas y psicológicas, ya que muchos de ellos no sólo quedaron sin empleo, sino que fueron sobrevivientes directos de la tragedia. Estas víctimas no

podían recibir ayuda gubernamental como desempleados debido a su condición de indocumentados.

Esta situación de emergencia también fortaleció a la organización comunitaria poniendo a prueba su capacidad de reacción ante situaciones de crisis. La Asociación Tepeyac ha ampliado su ámbito de influencia en Estados Unidos, y a través del trabajo realizado durante este último año se ha dado a conocer en todo el país y en México por su labor con las víctimas del 11 de septiembre, pero también por su influencia en la lucha por la amnistía para todos los inmigrantes indocumentados en Estados Unidos.

Creando un sentido de comunidad mexicana: cómo recuerdan las sociedades

La Asociación Tepeyac ha promovido el respeto a las formas particulares de organización y celebración de cada grupo mexicano en la ciudad, y a partir de sus diferencias ha intentado organizar también festividades que permitan reunir al mayor número de familias y jóvenes mediante los comités guadalupanos. La conmemoración, el ritual, las celebraciones religiosas y las festividades cívicas han sido importantes fuentes de cohesión de la comunidad mexicana radicada en Nueva York, así como también lo han sido los momentos de crisis y los problemas comunes que han enfrentado de manera organizada. A continuación vamos a ilustrar algunas de las celebraciones más significativas de los mexicanos en Nueva York.

Una de las características más importantes en estas manifestaciones por la amnistía general es precisamente la mezcla de símbolos nacionales e imágenes religiosas que los mexicanos portan durante sus largas marchas por las calles de Nueva York. La bandera mexicana y la imagen de la Virgen de Guadalupe están presentes en las pancartas con las que piden amnistía, respeto a los derechos humanos y mejores condiciones laborales. Estas manifestaciones públicas funcionan como estrategias de visibilidad para los mexicanos en la ciudad, y también como un mecanismo de afirmación de su presencia, en una suerte de "punto de sutura" que asegura el incesante movimiento de una identidad comunitaria, y con ello de un proyecto cultural en desarrollo. De esta forma, pueden identificarse tres momentos en estos eventos en los que la fe católica y el nacionalismo están combinados: cimientos (constituidos alrededor de tradiciones), asentamiento (configurado en torno a la continuidad) y la condición de inmigrante (que se relaciona con la identidad y la diferencia) (Fortier, 2000). Tales momentos están profundamente interconectados y nos permiten prefigurar algunas nociones de cómo los mexicanos se incorporan en la sociedad de destino, precisamente a través de la idea de identidad como un umbral, en un

sentido de comunidad desterritorializada que se extiende más allá de los límites geográficos del Estado-nación (Rouse, 1996).

Sugiero que en este proceso de reconfiguración de identidades y nuevas formas de asentamiento la Asociación Tepeyac ha contribuido notablemente por medio de discursos, celebraciones, festividades y, en términos generales, a través de estrategias colectivas del recordar utilizadas para crear una comunidad en continuidad, además de las narrativas de referencia (Connerton, 1989; Fortier, 2000). En la siguiente sección abordaré algunas ideas sobre esta forma de incorporación, pero primero presentaré algunos rituales y ceremonias que pueden contribuir en nuestra comprensión de cómo los símbolos de mexicanidad están recreando repertorios culturales en la experiencia de la migración mexicana a Nueva York.

La gran celebración de la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre en la catedral de San Patricio, se ha convertido en el momento más solemne y significativo para orar y pedirle a la Virgen el milagro por la amnistía general. Las homilías de las misas han sido perfectos discursos para motivar a los mexicanos a la defensa de los derechos humanos, como inmigrantes indocumentados y, fundamentalmente, "como trabajadores que producen riqueza en este país". La adaptación de las historias bíblicas a la actual situación de los inmigrantes, y en particular a la situación de los mexicanos, ha tenido un impacto profundo entre los fieles. En la última celebración hubo un mensaje directo a favor de participar en la movilización para obtener una amnistía incondicional para todos los inmigrantes en los Estados Unidos.

La celebración de la Virgen de Guadalupe y la representación de la crucifixión de Jesucristo (*Viacrucis*) el Viernes Santo son los eventos de mayor resonancia para los mexicanos organizados en la Asociación Tepeyac. En esta última celebración se hace una comparación entre la crucifixión de Jesús y la larga jornada de los inmigrantes desde su cruce por la frontera hasta las experiencias de vida en la ciudad. La metáfora del sufrimiento de Jesucristo se transforma en una imagen de sufrimiento colectivo, donde las particularidades locales y la comunidad dieron sustancia al significado de la vida del inmigrante como una condición de sufrimiento colectivo, el cual es resultado de los sacrificios de la migración misma. El sacrificio es una imagen recurrente para los inmigrantes mexicanos, pero también implica la idea de redención, y por ello se vuelve una guía de continuidad, un recuerdo de la condición de inmigrante y un elemento de cohesión hacia una identidad mexicana fuera del Estado nacional: "nosotros nos volvemos más mexicanos en Estados Unidos", decía un inmigrante en una manifestación.

El peregrinar cotidiano del inmigrante establece la emergencia de distintas formas culturales que no vienen de la discontinuidad y ruptura con la tierra

de origen, sino más bien de la continuidad a través de "el no olvidar" y "el recuerdo" en las ceremonias religiosas, las festividades cívicas, las celebraciones y las fiestas.

La idea de sacrificio también está presente en la celebración del Día de Muertos, el 2 de noviembre. Joel Magallán dice: "La vigilia se llevó a cabo para recordar a los cientos de inmigrantes que, requeridos como mano de obra barata por la economía de Estados Unidos, han muerto en el intento de cruzar la frontera, algunos atacados por grupos racistas, otros incapaces de sobrevivir el frío, el calor o la sed, y otros han muerto ahogados." La imagen de la redención podría estar representada por la amnistía para los familiares, compañeros, amigos y vecinos de "los muertos" al cruzar la frontera.

En el caso de la celebración más importante, la Asociación Tepeyac patrocina anualmente, desde 1997, la gran celebración en honor de Nuestra Señora de Guadalupe. Todos los participantes siguen una ruta por Manhattan y al final toman autobuses que los conducen a sus respectivas parroquias. La asociación celebra esta fiesta con una misa y una peregrinación religiosa que se lleva a cabo por las calles de Nueva York. Cada comité guadalupano de los cinco condados de Nueva York lleva una antorcha para simbolizar "la fe de los mexicanos". Los participantes se turnan las antorchas, de acuerdo con una antigua tradición religiosa mexicana, llevando el fuego encendido desde "la Madre Iglesia a sus propias iglesias". Muy temprano por la mañana, el 12 de diciembre, los mexicanos cantan a la virgen morena en todos los vecindarios donde residen. Grupos de mariachis y tríos se reúnen desde la noche del 11 de diciembre para cantar *Las mañanitas*.

Una de las claves para analizar los significados de la gran celebración de la Virgen de Guadalupe y su impacto, más allá de las razones históricas previamente discutidas, es observar el esfuerzo por recrear una referencia comunitaria a partir de la condición del inmigrante mexicano. Un elemento distintivo de esta recreación de la identidad nacional es la ausencia del Estado mexicano como referencia directa, puesto que más bien se da en oposición a éste. De hecho, algunos de ellos expresan desconfianza y hostilidad hacia los representantes del Estado mexicano, en particular hacia el consulado mexicano en la ciudad de Nueva York. Sin embargo, en los discursos, prácticas y celebraciones tanto de la Asociación Tepeyac como de los comités hay una marcada fibra de nacionalismo. Por tanto, la Virgen de Guadalupe se vuelve un símbolo desterritorializado de mexicanidad que hace posible romper barreras geográficas e identidades particulares, al menos durante la gran celebración. Por esta razón, ser *guadalupano* para la Asociación Tepeyac es reconocer que la Virgen de Guadalupe es un símbolo inequívoco de la unicidad de la religiosidad mexicana. De hecho, es el único elemento que podría generar una movilización y que se vuelve un

símbolo de protesta y de unificación para los mexicanos en la doble lógica de "estar aquí" y "ser de allá", recuperando y transformando las voces opositoras al gobierno de México.

Sin duda, la celebración anual en honor de Nuestra Señora de Guadalupe es un momento diaspórico para los mexicanos en Nueva York, ya que permite no sólo la conexión con el país natal y la identidad nacional, sino también la reconexión con la comunidad y las identidades locales a través de la reconstrucción de festividades en cada parroquia. El doble proceso de "no olvidar" y "el recordar" en las celebraciones podría ser una manera de reconstruir nostálgicamente *el mito de la nación* y un sentido de "coterráneo" (paisano) fuera del Estado-nación, donde "la condición de inmigrante" es un peso muy grande como para llevarlo solo.

Comentarios finales ¿Se incorporan los mexicanos a la sociedad estadounidense?, ¿está la Asociación Tepeyac promoviendo un modelo de incorporación?

En este último apartado vamos a subrayar algunos elementos para entender cómo los nuevos inmigrantes mexicanos están experimentando formas de incorporación relacionadas con diferentes patrones de migración. La compleja interacción entre los recién llegados y la sociedad de destino fue observada a lo largo de nuestros recorridos de investigación por la ciudad de Nueva York, y con base en esta evidencia empírica se presentan algunas interpretaciones. Una consideración especial es que mi perspectiva para examinar la condición del inmigrante mexicano está mediada por la experiencia de personas afiliadas a la Asociación Tepeyac; por ello, algunas de mis observaciones sobre la incorporación de inmigrantes deben ser entendidas en el contexto de la asociación. Primero, quisiera hacer algunas consideraciones teóricas.

Otros patrones de migración, nuevas formas de incorporación

Las teorías contemporáneas de la migración internacional aportan nuevas pistas para reflexionar sobre las formas de establecimiento e incorporación de las nuevas comunidades de inmigrantes en Estados Unidos a partir del análisis del curso de los procesos migratorios en cada lugar de destino, observando la importancia del establecimiento frente a las estrategias recurrentes de las comunidades migrantes.

Algunos de los más importantes hallazgos en esta línea los podemos encontrar en el estudio realizado por Massey, Goldring y Durand (1994) sobre comu-

nidades mexicanas inmigrantes durante los últimos 10 años. También podemos encontrar sugerencias importantes en algunos estudios clásicos sobre los mercados de trabajo segmentados realizados por Michael Piore (1979). De esta forma, los análisis de los flujos migratorios y del proceso de migración como tal nos proveen de elementos para hablar de múltiples formas de establecimiento e incorporación de los nuevos inmigrantes. De hecho, Piore observó que el proceso de migración de diferentes comunidades se había convertido en ciclos de trabajo temporal, que a través de los años se constituyó en una forma local de vida, en la cual los trabajadores tenían que migrar hacia Estados Unidos para conseguir los recursos de supervivencia en el nivel más bajo del mercado laboral. Estos trabajadores son requeridos por el sistema económico global en sus diferentes puntos de atracción de mano de obra, y en el caso del mercado de trabajo norteamericano, éste requiere de dicha fuerza laboral no calificada para ocupar los empleos que los trabajadores locales no tomarán, pero que es indispensable cubrir para el funcionamiento del sistema (Piore, 1979; Sassen, 1991). La dinámica entre los puntos de expulsión y atracción de mano de obra ha generado diferentes lógicas socioculturales en el proceso de migración de las comunidades de origen en el caso mexicano, y estos mismos cambios han afectado las formas de incorporación y establecimiento de las nuevas comunidades inmigrantes en los puntos de destino.

Si recuperamos elementos de las teorías de la migración internacional, de la perspectiva de las redes sociales y del transnacionalismo, podemos señalar algunas evidencias (tomando los casos de comunidades mexicanas) sobre nuevas formas de incorporación inmigrante. A través del tiempo, los trabajadores, a partir de su búsqueda de mejores oportunidades de empleo, se empiezan a movilizar hacia el norte también como parte de un ritual de vida. En ese sentido, la migración llega a ser un ritual de paso para las nuevas generaciones de inmigrantes en algunas comunidades de origen. Así, la migración transnacional se convierte en un proceso que se autorrefuerza y se vuelve cada vez más independiente de la causa originaria (Massey, Goldring y Durand, 1994). Estas posiciones teóricas coinciden en que la acumulación del capital social producido por la experiencia de los constantes movimientos de los migrantes entre los Estados Unidos y sus comunidades de origen reduce los riesgos y los costos de la migración, y entonces se elimina la selectividad de este proceso. De esta manera, el proceso de acumulación de capital social (por ejemplo, experiencia, contactos, conocimiento relativo de polleros y coyotes, etcétera) y la variación de sus montos, además de la apropiación cultural de estos hábitos, son parte del conocimiento comunitario acumulado, el cual produce diferentes estrategias de migración a través del tiempo y de las comunidades, haciendo posible la emergencia de nuevos patrones migratorios. Por ello, sugiero que estos nue-

vos patrones migratorios representan también nuevas formas de incorporación y establecimiento, las cuales no necesariamente implican asimilación en la sociedad de destino, sino una suerte de alargamiento socioespacial de las referencias simbólicas comunitarias a través de la frontera (Rouse, 1996).

Los nuevos patrones de migración están basados en los movimientos constantes de personas, bienes, información e imágenes. En términos generales, podemos observar que los inmigrantes están básicamente vinculados a las comunidades de origen en un orden primordial para establecer una comunidad en la sociedad de destino (Rouse, 1996); esto es, con el fin de recrear un vecindario étnico mediante organizaciones sociales con referencia local (por ejemplo un equipo de futbol cuyos miembros sean de la misma localidad en México, o un comité guadalupano con miembros que provienen de una misma comunidad de origen en Puebla). En el caso de los mexicanos, la primera condición, cuando vienen a Estados Unidos, es el carácter transitorio del asentamiento mientras regresan a sus lugares de origen (Massey *et al*., 1994). Este último es el argumento típico de los inmigrantes mexicanos en esta ciudad y una importante barrera sociocultural para el asentamiento permanente en la sociedad de destino.

Por otro lado, existe una aparente contradicción generada entre estar y vivir en la sociedad huésped y, al mismo tiempo, mantener vínculos sólidos con las comunidades de origen por medio de las prácticas, celebraciones y festividades, las cuales promueven la creación de vecindarios/comunidades étnicas y nuevas formas de apropiación sociocultural, las que a su vez producen nuevas modalidades de asentamiento e incorporación. Estas formas no son sólo un producto de síntesis, sino que se trata de una recreación de significantes en su condición de inmigrantes. La circulación de todo tipo de bienes simbólicos, dinero, personas e información hace que una misma comunidad se extienda en una variedad de sitios, lo que Roger Rouse (1996) ha llamado "circuitos migratorios transnacionales". Éstos deben ser reconocidos como nuevas formas de incorporación en el contexto de un sistema global. Al mismo tiempo, esta forma de incorporación es precisamente un producto de la sociedad globalizada y un efecto de la "transformación translocal" sobre las relaciones socioespaciales, así como una forma de asentamiento para las nuevas comunidades de inmigrantes mexicanos.

Los procesos de incorporación, asimilación y asentamiento en una sociedad global no pueden ser entendidos por referencia a las culturas nacionales o locales, demarcadas espacialmente en términos estrictos. La imagen de la "comunidad extendida" implica, de acuerdo con Rouse, una recreación de referencias simbólicas y transformaciones socioespaciales en las que "mundos separados están ahora en yuxtaposición". Esto es precisamente una ilustración de las

"comunidades imaginadas" en los términos de Benedict Anderson (1991), y es muy similar al proyecto de la Asociación Tepeyac para organizar a los inmigrantes mexicanos en la ciudad de Nueva York.

En conclusión, la Asociación Tepeyac, en su diario trabajo en Nueva York, enfatiza este circuito de transmigrantes y de esta manera destaca la incorporación a través de una idea de "comunidad extendida" y de "diáspora". Además, la Asociación Tepeyac refuerza este circuito abriendo y ensanchando canales para la circulación de bienes simbólicos, tales como las imágenes de las comunidades locales, por medio de la recreación de festividades, celebraciones, rituales, kermeses y las fiestas de los santos patronos, lo que permite una conexión local-global con las comunidades de origen. De hecho, "el recordar" y "el no olvidar" como estrategias organizacionales también fortalecen la memoria colectiva, y así refuerzan la fuente principal de la formación de la identidad, pero tal identidad sólo puede ser reconstruida en la lógica local-global del circuito.

Los comités guadalupanos están trabajando en los vecindarios como formas de nuevas relaciones socioespaciales para los inmigrantes, donde la dimensión local adopta un nuevo contenido simbólico. Por una parte, los mexicanos están agrupados en organizaciones tradicionales en sus parroquias, pero a la vez están aprendiendo y enriqueciendo sus repertorios culturales en su interacción cotidiana con otros grupos de nacionales; por ejemplo, al enfrentar nuevos problemas en los mercados de trabajo a los que son incorporados. Por otra parte, en sus propios rituales y celebraciones incluyen estos repertorios enriquecidos por los constantes encuentros, pero al mismo tiempo reforzados por un sentido de pertenencia tanto a una comunidad étnica fuera de su país de origen como a una organización social como lo es la Asociación Tepeyac, la que los apoya, educa e informa sobre sus derechos en el nuevo hogar.

De esta forma, los símbolos de lucha, fe y devociones de los comités guadalupanos están ligados de forma comprensible en la experiencia anterior de las familias de los inmigrantes en México y en la realidad de su situación actual en Nueva York. Esta doble realidad, también considerada en el proyecto de visibilidad de la Asociación Tepeyac, es la imagen de una nueva forma de incorporación como *una* "comunidad extendida". Esta comunidad se manifiesta en sus formas de organización, devoción y protesta, las marcas de su propia etnicidad, y más allá de connotaciones de lo indígena en un sentido estricto, la etnicidad mixteca está presente en todas sus manifestaciones celebratorias, rituales y de la vida cotidiana. Son estas marcas las que posibilitan la construcción de comunidades y organizaciones en los barrios de Nueva York.

Bibliografía

ABALOS, David T., *Latinos in the United States. The Sacred and the Political,* Indiana, University of Notre Dame Press, 1986.

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991.

BAILEY, T. y R. Waldinger, "The Changing Ethnic/Racial Division of Labor", en Castells y Mollenkopf (eds.), *Dual City: Restructuring New York,* Nueva York, Russell Sage, 1991.

BEAN, F. y M. Tienda, *The Hispanic Population of the United States,* Nueva York, Russell Sage Foundation, 1987.

BINFORD, Leigh y María Eugenia D'Aubeterre, C*onflictos migratorios transnacionales y respuestas comunitarias,* Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-Benemérita Universidad de Puebla, 2000.

CONNERTON, Paul, *How Societies Remember,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

DE LA GARZA, R. *et al*., *Latino Voices: Mexican, Puerto Rican, and Cuban Perspectives on American Politics,* Boulder, Westview Press, 1992.

FORTIER, Anne-Marie, *Migrant Belonging. Memory, Space, Identity,* Oxford, Berg Ed., 2000.

GONZÁLES, Manuel, *Mexicanos: A History of Mexicans in the United States,* Bloomington, Indiana University Press, 1999.

GUTIÉRREZ, David G. (ed.), *Between Two Worlds. Mexican Immigrants in the United States,* Delaware, Jaguar Books, 1996.

MAINWARING, Scott y Alexander Wilde, "The Progressive Church in Latin America: An interpretation", en S. Mainwaring y A. Wilde (eds.), *The Progressive Church in Latin America*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1989.

MASSEY, Douglas, "Understanding Mexican Migration to the United States", *American Journal of Sociology,* vol. 92, núm. 6: 1372-1403, 1987.

MASSEY, Douglas, L. Goldring y J. Durand, "Continuities in Transnational Migration: An Analysis of Nineteen Mexican Communities", *American Journal of Sociology,* vol. 99, núm. 6: 1492-1533, 1994.

MASSEY, Douglas y K. Espinosa, "What's Driving Mexico-U.S. Migration? A Theoretical, Empirical and Policy Analysis", *American Journal of Sociology,* vol. 102, núm. 4: 939-999, 1997.

PIORE, M., *Birds of Passage. Migrant Labor and Industrial Societies,* Nueva York, Cambridge University Press, 1979.

PORTES, A. y Jozsef Böröcz, "Contemporary Immigration: Theoretical Perspectives on its Determinants and Modes of Incorporation", *International Migration Review*, vol. 23, núm. 3, otoño de 1989.

———— y Rubén Rumbaut, *Immigrant America: A Portrait,* Berkeley, University of California Press, 1990.

ROUSE, Roger, "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism", en David Gutiérrez (ed.), *Between Two Worlds. Mexican Immigrants in the United States,* Delaware, Jaguar Books, 1996.

RUMBAUT, Rubén G., "The Crucible within: Ethnic Identity, Self-Esteem, and Segmented Assimilation among Children of Immigrants", *International Migration Review,* vol. 28, invierno de 1994, pp. 748-794.

SASSEN, Saskia, *The Global City,* Princeton, NJ, Princeton University Press, 1991.

————, "Immigration and Local Labor Markets", en A. Portes, *The Economic Sociology of Immigration,* Nueva York, Russell Sage, 1995.

SMITH, Robert C., "Immigration, Race and Social Location: An Analysis of the Contingent Futures of Mexicans in New York City", en Sherri Baver y Gabriel Haspil-Viera, *Latinos in New York,* Indiana, University of Notre Dame Press, 1996.

————, "Mexicans in New York: Membership and Incorporation in a New Immigrant Community", en Sherri Baver y Gabriel Haspil-Viera, *Latinos in New York*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1996.

————, "Transnational Localities: Technology, Community and the Politics of Membership within the Context of Mexico-US Transnational Migration", en M.P. Smith y L.E. Guarnizo (eds.), *Transnationalism from Below*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1998.

————, "Doubly Bounded Solidarity: Race and Social Location in the Creation of Labor Market Niches for First and Second Generation Mexican Immigrants in New York City".

Quinta parte

Participación social y cívica de los migrantes en sus pueblos de origen

Gobernanza municipal en Oaxaca en un contexto transnacional*

Michael Kearney y Federico Besserer

Introducción**

EL RÁPIDO crecimiento de la migración circular y permanente desde Oaxaca hacia el norte de México y a los Estados Unidos, ocurrido desde finales de los años sesenta, es hoy en día un proceso bien documentado (Besserer, 1989; Kearney, 1986; Rivera-Salgado, 1999b, 1999c; Runsten y Kearney, 1994). A medida que los oaxaqueños se han desplazado hacia el norte, han traído consigo los recursos sociales y culturales que les han servido para mantener una notable cohesión social y una continuidad cultural, aun cuando su sociedad y su cultura se han transformado en el norte, al igual que en Oaxaca, como resultado de esta migración extensiva. Entre las innovaciones sociales y políticas más destacadas, asociadas con la migración oaxaqueña, está la formación de una extensa gama de asociaciones transnacionales y organizaciones regionales diseñadas para promover el bienestar de los oaxaqueños a lo largo de su diáspora. Al inicio del siglo XX, los migrantes mexicanos en los Estados Unidos comenzaron a formar asociaciones de autoayuda basadas en el pueblo de origen. En los años ochenta y noventa se implementaron diversos cambios en estas organizaciones comunitarias de base a partir de que se unieron para formar instancias organizativas interétnicas basadas en la región (Velasco Ortiz, 2002). De igual forma, mientras que las organizaciones comunitarias originales emprendieron acciones para resolver necesidades materiales inmediatas, tales como la recaudación de fondos

*Traducción de Luis Escala Rabadán. Nota del traductor: se optó por utilizar el término "gobernanza" como la mejor traducción al español de la noción de *governance* en inglés, por varios motivos. Primero, si bien su uso es poco frecuente, se encuentra claramente definido por el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua como el "arte o manera de gobernar que se propone como objetivo el logro de un desarrollo económico, social e institucional duradero, promoviendo un sano equilibrio entre el Estado, la sociedad civil y el mercado de la economía", y como tal lo convierte en un mejor equivalente de la definición de *governance* en inglés. Segundo, porque es más preciso que el de "gobernabilidad", utilizado a veces en algunas traducciones de dicho término, el cual, de acuerdo con la misma fuente, se limita a referirse a la "cualidad de gobernable". Asimismo, agradezco la aprobación de los propios autores en la elección de este término.

**Queremos agradecer a Jonathan Fox y a Gaspar Rivera sus valiosos comentarios a versiones preliminares de este escrito y por el diálogo continuo y productivo que hemos sostenido.

para el envío de migrantes para sus pueblos o el mejoramiento de caminos y escuelas en las comunidades de origen, las organizaciones migrantes más recientes han asumido muchas otras responsabilidades, cuya naturaleza es tanto cultural como política.

Mientras que las organizaciones comunitarias iniciales se basaban en la asociación de migrantes provenientes de la misma comunidad de origen en Oaxaca, las agrupaciones más recientes tienden a incorporar a varias organizaciones de comunidades en coaliciones más grandes. En la medida en que estas organizaciones han crecido y se han sumado para la formación de alianzas más extensas, han generado un amplio espectro de conjuntos de organizaciones oaxaqueñas, tales como COCIO, ACBJ, RIIO, FIOB, etcétera (Rivera-Salgado, 1999a; Velasco Ortiz, 2002). En California, este desarrollo de organizaciones migrantes oaxaqueñas culminó en la formación de la (FOCOICA) Federación Oaxaqueña de Comunidades y Organizaciones Indígenas de California, en el año 2000. Estas organizaciones presentan un alto nivel de institucionalización pues han adquirido el estatus legal como entidades no lucrativas en Estados Unidos y como asociaciones civiles en México.

Las asociaciones, organizaciones y redes informales transnacionales de migrantes e inmigrantes que presentan un alto grado de dispersión y desterritorialización, y que se distribuyen a lo largo de regiones enteras tanto en México como en Estados Unidos, se basan en entidades territoriales geopolíticas discretas –los municipios– en Oaxaca. En este escrito nos enfocamos en las comunidades mixtecas para argumentar que el espectacular crecimiento de las organizaciones oaxaqueñas transnacionales de base ha sido posible debido a los recursos socioculturales y políticos inherentes a estas comunidades de origen en la región de la Mixteca.[1] Estos municipios son el cimiento de la sociedad mixteca transnacional contemporánea, en todas sus variantes.

Las organizaciones y asociaciones transnacionales han recibido mucha atención de los medios de comunicación y académicos, de las fundaciones de instancias gubernamentales. Sin embargo, los municipios han recibido mucho menos atención, a pesar de que los consideramos el componente más importante de la vida oaxaqueña transnacional en materia social, cultural y política. En este documento queremos destacar la importancia de los municipios de

[1]La Mixteca constituye aproximadamente una tercera parte, hacia el oeste, del estado de Oaxaca. El lector poco familiarizado con la historia particular de las comunidades rurales de la Mixteca y sus extraordinarios recursos sociales y culturales, los cuales han sido preservados desde la era precolombina y transformados a lo largo de la Colonia, la Reforma y la era posrevolucionaria, puede remitirse a las obras de Ronald Spores (1967, 1984), Rodolfo Pastor (1987), Robert Ravicz (1965) y John Monagham (1990, 1995). Estas obras proporcionan una base para la comprensión de las singulares características sociales, culturales, económicas y políticas, no solamente de los municipios de la Mixteca en la actualidad, sino también de las comunidades, organizaciones y asociaciones transnacionales basadas en ellos.

Oaxaca como la base de las comunidades oaxaqueñas diaspóricas y de sus organizaciones migrantes transnacionales.[2] Una preocupación básica es el futuro bienestar de la gobernanza del municipio en el contexto transnacional. Las características distintivas de la gobernanza cívica mixteca se han desarrollado a lo largo de muchos siglos en lo que eran, hasta fechas recientes, comunidades relativamente cerradas. Cierto grado de migración circular dentro y fuera de la Mixteca ha estado presente desde tiempos precolombinos. Pero desde la segunda mitad del siglo XX, la emigración permanente y circular ha afectado marcadamente los sistemas particulares de gobernanza prevalecientes en la región. El futuro bienestar de estas comunidades está actualmente en riesgo, y con ello, por lo tanto, el de las comunidades y organizaciones transnacionales más extensas que se basan en ellas.

Los municipios en Oaxaca

Los gobiernos municipales son el primer nivel de gobierno en México, siendo los otros dos los gobiernos estatal y federal. El estado de Oaxaca es singular en ese sentido, puesto que está dividido en 570 municipios –el 23 por ciento del total en México. A esto hay que agregar que la mayoría de los municipios se dividen en agencias, que son unidades territoriales y administrativas más pequeñas. Esta abundancia de municipios y agencias en Oaxaca refleja la diversidad étnica y geográfica del estado, y con ello la intensa identificación de los ciudadanos con sus comunidades locales, las cuales son con frecuencia universos sociales, políticos y culturales distintivos. De hecho, 418 entidades de este tipo se encuentran gobernadas bajo su propia ley tradicional (los llamados "usos y costumbres"), la cual tiene reconocimiento legal en la Constitución del estado de Oaxaca desde 1995. Sin embargo, la mayoría de estos municipios presenta características estructurales comunes típicas de la región que se derivan de sus raíces indígenas, las cuales se vieron transformadas durante la Colonia y en los periodos subsiguientes.

Las relaciones entre agencias y municipios varían considerablemente. Si bien existen agencias que son altamente subordinadas y dependientes de sus cabeceras municipales, otras funcionan con una marcada autonomía. En la muestra utilizada en nuestra investigación, el caso de San Jerónimo Progreso es un buen ejemplo de esto último. Una de las razones aparentes por la que los ciudadanos de San Jerónimo protegen celosamente su autonomía es el hecho de que su cabecera municipal, Silacayoapam, es un pueblo predominantemente mestizo, mientras que los residentes de San Jerónimo son

[2] Mutersbaugh (2002) también se enfoca en "la instancia comunitaria expulsora" oaxaqueña, en comparación con el interés prevaleciente en la literatura por las comunidades, organizaciones y asociaciones transnacionales.

marcadamente indígenas en su identidad, idioma e instituciones, y como tales perciben una cierta discriminación y explotación por parte de su cabecera. La situación es muy diferente, por ejemplo, en el municipio de San Juan Mixtepec, donde existe una menor diferenciación entre cabecera y agencias.

En la mayoría de los municipios y agencias de Oaxaca, los ciudadanos locales ocupan puestos públicos como un requisito para ser miembros de la comunidad. Estos puestos son, por lo general, los de presidente, alcalde, juez, comisario y Comité de Bienes Comunales, comandante de policía, topiles, alguaciles y secretario, además de otros comités especiales. A su vez, muchos de estos puestos cuentan con un suplente y en algunos pueblos los puestos religiosos (por ejemplo, los sacristanes) de la iglesia local son ocupados de la misma forma. A menudo, los regidores o "principales", que son ancianos venerables (o "pasantes") que han terminado con su servicio comunitario formal y que forman parte del consejo de ancianos, orientan a los hombres más jóvenes responsables de la conducción diaria del gobierno.

Las elecciones y los problemas importantes de la comunidad con frecuencia se discuten y resuelven en asambleas comunitarias. Aquí también encontramos diferencias que se pueden ilustrar con los casos antes señalados: mientras que los "principales" son la referencia política más importante en la comunidad de San Jerónimo Progreso, en San Juan Mixtepec la oficina de los "principales" prácticamente ha desaparecido y la importancia de la asamblea general en la dinámica política de la comunidad ha crecido considerablemente.

Otra institución fundamental en muchas comunidades de Oaxaca es el tequio, que, con sus variantes de una comunidad a otra, consiste en una forma de trabajo comunitario en la que los ciudadanos, bajo la conducción de las autoridades locales, participan en proyectos de trabajo que van desde la construcción y mantenimiento de la infraestructura básica (caminos, puentes, edificios, agua potable, sistema de riego, etc.) hasta el mantenimiento en general del pueblo. Tal como ocurre con los cargos civiles y religiosos, la participación en los tequios es un requisito para ser un miembro en la comunidad del pueblo entre todos los ciudadanos varones que sean menores de 60 años. En muchas comunidades oaxaqueñas, la tenencia de la tierra es comunal (con excepción de las viviendas y sus parcelas), y su uso para la agricultura y la cría de animales y el acceso a sus otros recursos (madera, agua, caza, minerales, etcétera) son exclusivos para todos aquellos miembros de la comunidad que han cubierto sus obligaciones, sobre todo el desempeño en cargos públicos, ceremoniales y otras obligaciones, tal como lo estipula la costumbre.

La tensión en los gobiernos municipales[3]

En la mayoría de los municipios y agencias de Oaxaca, los cargos municipales son ocupados por ciudadanos locales como requisito de membresía en la comunidad. Por lo general, en las agencias y en los municipios pequeños las personas que ocupan cargos civiles y religiosos no reciben un salario, y de hecho, se ven obligados a financiar sus propios gastos y a sacrificar otras fuentes de ingreso durante su desempeño, que puede durar entre uno y tres años. En muchos pueblos, el ocupar uno de estos cargos también implica diversos gastos ceremoniales, que con frecuencia ascienden a miles de dólares. En algunas comunidades, dichas obligaciones ceremoniales son asignadas de forma separada a los cargos civiles.

En años recientes, los altos niveles de migración temporal y permanente han limitado las posibilidades de muchos municipios oaxaqueños de asignar dichos puestos. Hoy en día es común que los ciudadanos de las comunidades oaxaqueñas que residen en el norte sean llamados a servir y que la mayoría acepte esta encomienda, pero a menudo a costa de enormes sacrificios para sus familias.[4] Estos altos niveles de migración también constituyen una seria amenaza para que las comunidades en Oaxaca puedan llenar los cargos municipales y con ello mantener una gobernanza efectiva. Lo que aquí está en juego es la viabilidad de una antigua y probada forma de gobernanza comunitaria, la cual es esencialmente democrática.

Fue a partir de esta preocupación por el futuro de la gobernanza en las comunidades oaxaqueñas con altos niveles de migración que los autores de este escrito decidieron formar un equipo de investigación, integrado por ellos mismos y nueve estudiantes de licenciatura del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, en la ciudad de México. El propósito de este equipo consistió en investigar y documentar, desde una perspectiva etnográfica, los patrones y variantes de gobernanza municipal en una muestra de comunidades mixtecas con altos niveles de migración circular y permanente.[5]

Esta investigación documenta y analiza el nivel en que la gobernanza comunitaria en las comunidades elegidas es realizada por migrantes, quienes a

[3] A no ser que indiquemos lo contrario, nos referiremos a municipios y agencias como municipios.

[4] Véase Velasco (1995) para analizar cómo se ven afectadas las familias y los sacrificios que deben hacer para adaptarse y poder residir tanto en Oaxaca como en la región fronteriza. Besserer (1999b) discute aspectos más generales sobre ciudadanía en un contexto transnacional.

[5] Queremos expresar nuestro agradecimiento a nuestros asistentes de investigación, quienes trabajaron tanto en los pueblos de Oaxaca como con sus migrantes en distintos lugares de Estados Unidos y del norte de México. En el distrito de Silacayoapam, René Robles y Fabiola González trabajaron en San Jerónimo Progreso, Ariana Estrada en Ixpantepec Nieves y Estefanny Espinoza en Santiago Asunción. En el distrito de Juxtlahuaca, Alma Reyes, Julio Morales, Yuribi Ibarra y Adriana Zárate trabajaron en el extenso municipio de Mixtepec, en los pueblos de San Miguel del Progreso, San Juan Mixtepec y Santa Cruz Mixtepec.

costa de sus propios sacrificios retornan a sus pueblos de origen para hacerse cargo de sus obligaciones civiles y ceremoniales. También evaluamos los impactos positivos y negativos de estos patrones en las comunidades y en las familias. Supusimos que las prácticas y las costumbres que tienen que ver con la gobernanza comunitaria están cambiando bajo estas nuevas condiciones, y nos propusimos documentar estas tendencias.

Prestamos especial atención a las tensiones que surgen en las comunidades y en las familias en la medida en que tienen que luchar para poder adaptarse a estas novedosas y complejas formas de vivir y de gobernar. Una de las metas de esta investigación consiste en desarrollar recomendaciones en materia de políticas a las instancias adecuadas en los gobiernos municipal, estatal y federal para que apoyen a estas comunidades y a sus familias en el proceso de adaptación a estos nuevos contextos transnacionales desterritorializados (véase la sección "Relevancia de las políticas", más adelante).

El contexto actual

En años recientes, los niveles de migración desde Oaxaca, especialmente hacia el norte de México y a Estados Unidos, han aumentado en forma dramática. De hecho, muchas comunidades oaxaqueñas se han convertido en la práctica en *comunidades transnacionales desterritorializadas* (Besserer, 1989, 2003a, 2003b; Kearney y Nagengast, 1989; Rivera-Salgado, 1999a, 1999b). En un caso extremo del desplazamiento de la gobernanza de un pueblo al exterior, Robert Smith (1994) describe un patrón en el que una comunidad mixteca en Puebla es gobernada por autoridades que viven en la ciudad de Nueva York.

En nuestras investigaciones previas (por ejemplo, Besserer, 1999a; Kearney, 1986; Kearney y Nagengast, 1989), nos percatamos claramente de cómo los nuevos patrones de residencia amenazaban la gobernanza municipal e imponían enormes sacrificios a los migrantes, quienes conservaban su ciudadanía en sus comunidades de origen pero a costa de tener que regresar para cumplir con sus obligaciones cívicas y ceremoniales. Por ello, hoy en día es común para los ciudadanos de una comunidad que residen en cualquier otro lugar, ya sea

---

Las razones básicas para la selección de estas comunidades obedecieron a la existencia de bases de datos, al conocimiento etnográfico y a las relaciones ya establecidas, las que sirvieron como base para esta investigación. De igual forma, cada comunidad funciona con considerable autonomía con respecto a su gobernanza interna e identidad colectiva, la cual es habitual en cientos de otras comunidades oaxaqueñas.

También queremos agradecer la ayuda de Konane Martínez, quien facilitó el trabajo en Ixpantepec Nieves y en el condado de San Diego, en California, y a Ernesto Reyes por su asistencia en Santiago de Asunción.

Finalmente, queremos agradecer también a UC Mexus, a la Universidad de California y al Conacyt en México por su apoyo financiero para la realización de este estudio.

de México o de Estados Unidos, el que sean llamados para cubrir un cargo en su pueblo.

Estos nombramientos, por lo general requieren que los nuevos funcionarios dejen a un lado sus trabajos de uno a tres años y que se muden a su pueblo de origen durante el periodo en que estén en servicio. En algunos casos se les permite realizar algunos viajes de regreso al norte para atender asuntos personales. Este nuevo patrón de gobernanza representa una nueva etapa en la historia de las comunidades oaxaqueñas, en la que la gobernanza municipal y la ciudadanía se han vuelto cada vez más dependientes de los servicios que prestan los migrantes que regresan y de los impuestos de los inmigrantes que viven "en el norte".

En la medida en que los ciudadanos residen en redes cada vez más dispersas, la gobernanza se ha vuelto crecientemente desterritorializada. Por ello se han generado dos tendencias contrarias. Por un lado, las comunidades se han visto debilitadas por la dispersión migratoria, pero por el otro, ahora están en posibilidades de recibir y acumular cada vez más recursos financieros –básicamente, impuestos– de los ciudadanos que viven y trabajan de manera temporal o permanente en el norte. Por ejemplo, las autoridades de San Jerónimo Progreso (véase más adelante) mantienen comités entre las concentraciones de sus ciudadanos que residen en Tijuana, en Nogales (Sonora), en el sur y centro de California y en Arizona. Uno de los deberes de estos comités consiste en el cobro de cuotas a los jefes de hogar en sus áreas, para posteriormente enviar el dinero recolectado a las autoridades del pueblo, quienes lo utilizan para la realización de obras públicas. Sin embargo, nótese que estos fondos no se utilizan para pagar salarios a las autoridades del pueblo.

Retos a la gobernanza municipal transnacional

Como se señaló anteriormente, los municipios y las agencias son el pilar fundamental de las comunidades transnacionales. Si bien las organizaciones y asociaciones transnacionales en general están altamente desterritorializadas y dispersas, las comunidades de origen en Oaxaca tienen una clara adscripción territorial y poseen un fuerte significado e importancia emocional para sus "hijos" e "hijas", tanto en Oaxaca como fuera del estado. Legalmente hablando, la mayoría de las comunidades en Oaxaca son "comunes", y la tierra y otros recursos son propiedad de la comunidad como tal. En muchas comunidades, esto significa la propiedad de extensas áreas de tierra y de los recursos que hay en ellas, como lo son bosques, minerales y agua. Como tales, contrastan con las otras dos formas de tenencia de la tierra en México: ejidos (tenencia colectiva) y pequeñas propiedades (propiedad privada). La membresía comunitaria se ad-

quiere básicamente por ser hijo o hija de padres que ya son miembros. En ocasiones, también las personas externas se pueden incorporar mediante el matrimonio con algún miembro de la misma. Debido a la tenencia comunal de la tierra, y a la limitada incorporación de personas externas, prácticamente no existe un mercado de bienes raíces en estas comunidades. La tierra se transfiere esencialmente a través de la herencia.

Muchos municipios y agencias de Oaxaca pueden rastrear sus orígenes hasta los tiempos precolombinos, por lo que existe, entonces, una considerable continuidad de instituciones básicas y de patrones de gobernanza en dichas comunidades. El reconocimiento de esta continuidad, y de la vitalidad de esta situación de hecho, fue la base de los recientes cambios en la Constitución del estado, con el propósito de darle a las comunidades la autoridad legal para gobernar sus asuntos internos en concordancia con sus propias leyes locales basadas en la costumbre. Pero en la última década muchos de los municipios de Oaxaca han presentado una baja en la población dentro de sus límites territoriales, y todo parece indicar que esta tendencia continuará proyectándose de manera indefinida en algunos de ellos. Aunque no existen cifras precisas al respecto, se puede suponer con cierta seguridad que mientras muchos municipios mixtecos están perdiendo habitantes, su membresía total está aumentando, cuando se toma en cuenta el número de ciudadanos que viven fuera de sus límites territoriales.

El impacto de la migración en la capacidad para gobernar

En este momento de la historia de la Mixteca, una de nuestras mayores preocupaciones es el bienestar futuro y, de hecho, la continuidad de la existencia social, política, cultural y económica de los municipios y agencias como comunidades autogobernables con viabilidad. En el presente, muchos municipios y agencias, no solamente en la Mixteca sino a lo largo de todo Oaxaca, están perdiendo residentes, a pesar –como se mencionó antes– de que la suma total de sus miembros pudiese estar creciendo. Por ello, en la medida en que la migración hacia el norte continúa en aumento, el centro de gravedad demográfico se está desplazando de las comunidades territorialmente delimitadas a las más vastas y dispersas poblaciones de las comunidades transnacionales. Estas últimas siguen conservando un fuerte vínculo con los pueblos en Oaxaca, pero sus miembros se están dispersando cada vez más de la comunidad basada en el territorio.

Al tener tantos miembros de la comunidad viviendo en diversos lugares de México y de Estados Unidos, muchos municipios y agencias atraviesan por serios problemas para poder cubrir sus cargos municipales. Por ejemplo, hoy en día es común entre los miembros de la comunidad que son elegidos para desempeñar cargos municipales el tener que dejar sus trabajos por un año o más

para cumplir con sus obligaciones. Antes de que existiesen los altos niveles actuales de migración, la mayoría de los miembros elegidos vivían en sus comunidades de origen y estaban más o menos en posibilidades de sostener actividades económicas y familiares normales durante el periodo de sus cargos. En la actualidad, las penas por no regresar para asumir estas obligaciones municipales varían de una comunidad a otra. En algunas, es posible hacer arreglos para nombrar a un sustituto, mientras que en otras se mantiene un criterio más estricto con respecto a hacer volver a la persona escogida. De hecho, no atender estas obligaciones cívicas puede justificar la pérdida de membresía en la comunidad, la confiscación de la tierra y la casa, la pérdida del derecho a residir en el pueblo a que se le niegue, al acceso a los recursos económicos, legales y sociales. Los miembros excluidos pueden incluso perder el derecho a ser enterrados en el panteón del pueblo. El hecho de que algunas comunidades estén imponiendo sanciones tan estrictas ante el incumplimiento de cubrir los cargos para los que fueron elegidos o designados es un indicio de la tensión que están experimentando sus gobiernos civiles. Por ello, es muy pertinente la preocupación por la capacidad de las comunidades para la asignación del personal necesario para el suministro de servicios básicos, así como para mantener y mejorar la infraestructura, el mantenimiento de la ley y el orden, y la preservación de la vida comunitaria, ceremonial y religiosa, y de sus identidades. En otras palabras, lo que está en juego es nada menos que la supervivencia de muchas comunidades oaxaqueñas. De manera similar, el bienestar y la continuidad de las vastas comunidades transnacionales, de sus organizaciones, y asociaciones también están en juego, en la medida en que son productos y extensiones de los propios municipios.

El impacto en las familias migrantes e inmigrantes

En la mayoría de las comunidades oaxaqueñas, los principales cargos, que son ocupados por hombres, por lo general implican obligaciones ceremoniales extensivas que se centran en eventos y festividades religiosas, en las que la preparación de comida y la atención de los comensales es fundamental. De esta forma, cuando los hombres son llamados a regresar para que cumplan con sus obligaciones públicas, sus esposas con frecuencia tienen que acompañarlos (Velásquez, s/f). En esos casos, las mujeres también deben dejar sus trabajos en el norte, mientras que los niños tienen que abandonar la escuela, o bien irse a vivir con parientes, o incluso velar por sí mismos. Es por ello que nuestra preocupación se hace extensiva a la supervivencia del hogar, a la cohesión familiar y al impacto en los niños. De igual forma, también son preocupantes las actitudes de los hijos e hijas de ciudadanos que viven en el norte y su disposición a

cumplir las tradiciones de los padres. De especial importancia al respecto son los patrones cambiantes en los matrimonios. La fortaleza y solidaridad de las comunidades mixtecas se debe en buena medida al profundo sentido de membresía común, que se ve reforzado por los altos niveles de endogamia en la comunidad. Sin embargo, como Lestage (1999) lo demuestra, la exogamia en las comunidades tiende a aumentar entre los migrantes en el norte. Es razonable suponer que, conforme se mantenga la emigración en Oaxaca, esta creciente exogamia tendrá un impacto en la construcción y en el ejercicio de la ciudadanía en las comunidades transnacionales, así como en las relaciones entre sí.

La democratización de la gobernanza municipal

Fox (2002: 102) cita un reporte del Banco Mundial en el que se advierte que "las comunidades indígenas pobres de Oaxaca poseen una notable tradición participativa".[6] Pero al interior de esta extensa democracia de base hay muchas excepciones y variaciones considerables en las formas y bases de poder, así como en la toma de decisiones. De hecho, nuestra investigación actual muestra que los sitios reales de poder varían considerablemente entre los municipios oaxaqueños (véase también Fox y Aranda, 1996). En algunos casos, las decisiones importantes se acuerdan en reuniones generales (asambleas) de los ciudadanos varones, mientras que en otros el poder de hecho está en manos de lo que Laura Velasco (2002) denomina una "gerontocracia", un grupo de ancianos que en efecto dirigen la vida política y ceremonial de la comunidad. Estos "principales", como se les conoce con frecuencia, han ganado su estatus y poder tras haber recorrido una serie de cargos mayores y obligaciones ceremoniales, y suelen ser los hombres más ricos y políticamente poderosos de la comunidad. En algunas instancias, el poder y el prestigio de los principales se convierte en diversas formas de caciquismo. Pero bajo las condiciones actuales de migración extensa está surgiendo un patrón común con el retorno de migrantes e inmigrantes más jóvenes y solventes a sus comunidades de origen, quienes proponen formas alternativas de gobernanza y de vida ceremonial.

Es justificado suponer que en algunas comunidades los cambios en la gobernanza introducidos por aquellos que retornan están conduciendo a la adopción de formas y prácticas más democráticas. De hecho, en algunas comunidades el poder de los caciques ha sido puesto en entredicho por migrantes que regresan, se organizan, adquieren poder e instituyen ciertas re-

[6]Traducción de los autores. Este reporte también advierte que el alto nivel de gobernanza participativa presente en Oaxaca, está relativamente ausente en Chiapas, que es el otro estado de México con una numerosa población indígena.

formas (Besserer, 1999a). Un aspecto importante –que, sin embargo, ha sido poco entendido– es el impacto de la dispersión del poder político desde los municipios adscritos a un territorio hacia los grandes espacios desterritorializados de las comunidades transnacionales extendidas. Un ejemplo de esta expansión del poder político del municipio ocurre cuando los presidentes municipales actúan a favor de miembros de la comunidad que viven fuera de sus límites territoriales, tal como sucede en casos de desastres naturales (Besserer, 1999a). Otro ejemplo del fortalecimiento de la comunidad transnacional ocurre cuando los ciudadanos de un municipio en Oaxaca establecen negociaciones con autoridades del estado de Oaxaca en territorio de Estados Unidos, tal como ha sucedido en el contexto de las visitas de diversas autoridades de Oaxaca al estado de California (Besserer, 2003a). Más aún, las relaciones de trabajo entre las asociaciones de migrantes (en el norte de México y en Estados Unidos) y las autoridades de las agencias y municipios han generado una demanda de transparencia y de rendición de cuentas en el uso de fondos en los procesos electorales y en las negociaciones políticas con los gobiernos federal y estatal. De hecho, un supuesto de nuestra investigación actual es que la dispersión de la residencia y la gobernanza está teniendo impactos positivos en el ámbito de la justicia social y los derechos humanos (véase Nagengast *et al.*, 1992).

Impactos en la identidad indígena, el ámbito legal y el género

Ya en otras obras (Besserer, 1990, 2000a, 2000b; Kearney, 2000, 2001, 2003; Nagengast y Kearney, 1990) hemos descrito y documentado el surgimiento de expresiones organizadas de etnicidad mixteca bajo las difíciles condiciones de la larga migración hacia el norte de México y los Estados Unidos. Estas nuevas formas políticas e identidades están siendo importadas de vuelta a Oaxaca y reelaboradas al interior del nuevo marco constitucional en el estado, así como también en el contexto de las recientes reformas constitucionales federales, en caso de que sean aprobadas. Por ello, si bien la migración en Oaxaca erosiona muchos aspectos de las identidades locales tradicionales, al mismo tiempo está creando y fortaleciendo otras expresiones de etnicidad y regionalismo, lo cual se ve expresado en las muchas organizaciones y asociaciones oaxaqueñas que se han formado en el norte. Dichas organizaciones y asociaciones se articulan con los gobiernos municipales en formas diversas y complejas. Hasta cierto punto, la gobernanza municipal se ha visto desplazada hacia estas organizaciones no gubernamentales, pero al mismo tiempo éstas proveen con frecuencia de un considerable apoyo financiero, material y simbólico a los gobiernos municipales.

Por ejemplo, la vida ceremonial y simbólica de los pueblos mixtecos es en buena medida una responsabilidad del gobierno local y/o de individuos o grupos que la auspician a nivel local. No obstante, las fiestas del pueblo y su vida ceremonial en general han involucrado cada vez más a los migrantes e inmigrantes del norte, quienes cuentan con mayores recursos financieros que los habitantes de la comunidad de origen. En algunos casos, estos gastos crecientes son promovidos e incluso exigidos por los ancianos o principales del pueblo, lo que se ha llegado a convertir en una fuente de tensión. Pero al margen de los conflictos sobre dicho patrocinio, estos patrones cambiantes con respecto a las grandes festividades del pueblo son importantes social y simbólicamente para el mantenimiento de la identidad, la cohesión y la gobernanza de la comunidad.

Debido a las dificultades en la designación de hombres para ocupar los cargos tradicionales, de manera ocasional se han nombrado a mujeres para ocupar algunos puestos municipales que habían sido cubiertos habitualmente por hombres, y cada vez más las mujeres están también cumpliendo con las obligaciones del tequio.[7]

Tal como acontece en muchas sociedades "tradicionales", las mujeres mixtecas han sido excluidas en buena medida de la participación en la gobernanza municipal, especialmente en los contextos más rurales. No obstante, hay muestras de que el ingreso de las mujeres en nuevas y diversas esferas económicas y sociales, propiciado por la experiencia migratoria transnacional, ha permitido su mayor participación en las cuestiones cívicas, una tendencia que a su vez ha generado un mayor reconocimiento de las mismas mujeres como "ciudadanas".

Los tradicionalmente altos niveles de migración masculina, comparados con los de las mujeres, también han afectado las identidades y los papeles de género. Aunque no se ubica en la Mixteca, el municipio zapoteco de Yatzatchi el Bajo, en la sierra norte, es un claro ejemplo al respecto. Debido al alto grado de migración masculina desde Yatzatchi, algunas mujeres están siendo nombradas para fungir como policías. De esta forma, las mujeres designadas patrullan el pueblo por las noches con macanas, por cierto, un claro símbolo de este cargo tradicionalmente masculino.[8] Pero a pesar de estos cambios notables, como advierte María Cristina Velásquez (s/f), las mujeres indígenas se ven excluidas en buena parte del gobierno municipal en las áreas rurales. No obstante, Velásquez detecta algunas tendencias positivas que se ilustran en su detallado estudio de comunidades oaxaqueñas gobernadas de acuerdo con las normas de la costumbre. De hecho, ella destaca que de una muestra de 418 municipios,

[7]Véase Besserer (2000c) para una mayor discusión sobre los papeles e identidades cambiantes de las mujeres al interior del contexto transnacional.

[8]Observación personal, M. Kearney, 1991.

las mujeres votan y se desempeñan en diversos cargos en 248 de ellos, lo que, aunado a su ejercicio del voto, ilustra que están creando otras formas de participación en la gobernanza cívica. Otro nuevo patrón consiste en el surgimiento de comités de mujeres dedicados a los asuntos del mantenimiento y de la gobernanza en la comunidad (Velásquez, s/f). Un ejemplo al respecto es el de San Jerónimo Progreso, donde las mujeres migrantes circulares del pueblo han formado una asociación dedicada al embellecimiento del mismo.[9]

De particular importancia es la presencia de mujeres en los cargos creados por las comunidades transnacionales para establecer mecanismos en la comunidad con el propósito de transferir remesas desde Estados Unidos a México.[10] El surgimiento de pequeñas empresarias en Oaxaca, quienes han invertido sus ahorros como resultado de su propia migración o de las remesas familiares, ha propiciado la aparición de bastiones económicos que a menudo se traducen en posiciones femeninas de influencia política en tiempos electorales.[11]

Estas nuevas tendencias de la participación femenina en la vida política de las comunidades transnacionales no están relacionadas solamente con el patrón de migración predominantemente masculina que encontramos en algunas comunidades (Runsten y Kearney, 1994), sino también con los espacios políticos ganados por las mujeres en sus propios procesos migratorios (Besserer, 2000a; Velasco Ortiz, 2002). Una pregunta empírica consistiría en indagar si estas tendencias están realmente conduciendo a un aumento de la participación y del poder de las mujeres en la gobernanza municipal.[12]

Ciudadanía nacional, leyes migratorias y gobernanza municipal

Los cambios recientes en las leyes mexicanas han hecho posible que los mexicanos que se convierten en ciudadanos estadounidenses conservan la nacionalidad mexicana (véase más adelante). Una pregunta que surge al respecto es cómo estas nuevas identidades legales afectarán la capacidad y la disponibilidad de los mixtecos para conservar sus membresías y derechos en sus comunidades de origen y

[9] Observación personal, M. Kearney, 2001.

[10] Los autores quieren agradecerle a Yuribi Ibarra, miembro de nuestro equipo de investigación, quien examinó las remesas de California a Mixtepec.

[11] Queremos expresar nuestra gratitud a Julio Morales, miembro de nuestro equipo de investigación, quien examinó este tema en Mixtepec y en las comunidades satélite.

[12] En la actualidad, 17 municipios de Oaxaca han elegido a mujeres como presidentas municipales, quienes han creado una red para coordinar sus intereses. Este notable patrón parece ser el resultado de la dificultad para incorporar a hombres para cubrir los cargos principales, bajo las condiciones prevalecientes de emigración extensiva (comunicación personal con Sergio Robles Camacho). Para una discusión detallada y un análisis de las relaciones entre género y etnicidad dentro del contexto transnacional, véase Velasco Ortiz (2002).

para participar en su gobernanza. Asimismo, debido a que muchos oaxaqueños están en Estados Unidos como inmigrantes indocumentados, y dadas las restricciones prevalecientes en la frontera México-Estados Unidos, los índices de visitas de retorno a Oaxaca parecen haber disminuido notablemente. Estas condiciones, que afectan el estatus legal de los oaxaqueños en los Estados Unidos y que han conducido a modificar las leyes y políticas estadounidenses, están teniendo un impacto en la capacidad y disposición de los oaxaqueños en el norte para participar en la gobernanza de sus pueblos, y habría que examinar el impacto que esto tendrá en el buen funcionamiento de la gobernanza municipal.

Nuestra investigación ha mostrado que, debido a las crecientes dificultades para la movilización transfronteriza, los cargos municipales en Oaxaca son ocupados cada vez más por inmigrantes "legales" en los Estados Unidos, mientras que aquellos que no han regularizado su situación tienden a hacer otro tipo de contribuciones para sus comunidades, esperando con ello postergar la necesidad del retorno a México.[13] Por ello, un resultado del creciente control en la frontera con Estados Unidos es que los puestos de gobierno en la comunidad territorial oaxaqueña son ocupados cada vez más por miembros varones de la comunidad desterritorializada, quienes son los que pueden viajar de ida y vuelta.[14] Asimismo, se promueve la participación activa en la diáspora entre aquellos que dejaron México más recientemente y que están menos capacitados financieramente para viajar de regreso.

Por lo tanto, suponemos que una posibilidad muy factible consiste en que la disminución de la migración transfronteriza promoverá la dispersión prevaleciente de la gobernanza municipal hacia el vasto espacio desterritorializado de las comunidades transnacionales (véase Kearney, 1996). A esto hay que agregar que la combinación de legalización de los mixtecos que residen en los Estados Unidos y creciente restricción de los sistemas de control en el cruce fronterizo fortalecerá la ciudadanía informal y la lealtad a las comunidades transnacionales (la que difiere de la ciudadanía formal municipal y la ciudadanía nacional).

Importancia en materia de políticas

Las tendencias previamente señaladas en los municipios oaxaqueños también están siendo influenciadas por los importantes avances en materia de políticas

[13] Queremos expresar nuestro agradecimiento a Ariana Estrada y Estefanny Espinoza, miembros de nuestro equipo de investigación, por el trabajo de campo que desarrollaron sobre este tema en Ixpantepec Nieves y Santiago Asunción, respectivamente.

[14] René Robles señala que los transmigrantes que regresan para ocupar cargos en la comunidad de San Jerónimo Progreso son a menudo mantenidos a lo largo de una parte de su mandato por sus esposas, las cuales permanecen en Estados Unidos y se convierten en el sostén principal de la familia, y por ello, de forma indirecta, del sistema municipal de gobernanza (Robles, 2003).

dentro de la sociedad mexicana y por las leyes constitucionales que están asociadas con la era posterior al PRI de la administración del presidente Fox, así como por las reformas neoliberales actuales asociadas con el llamado "nuevo federalismo", que promueve una articulación más directa entre los gobiernos federal y municipal, junto con mayores poderes y autonomía municipales. Más aún, en estos momentos México se encuentra debatiendo el estatus y el papel de los mexicanos que viven en el exterior. Por ello, poco después de asumir su cargo, el presidente Fox dio muestras de querer otorgar la doble ciudadanía (además de la doble nacionalidad) a los mexicanos que viven en los Estados Unidos. De igual forma, México recientemente promovió el Programa Paisano y el de Peso por Peso (Goldring, 1999), dos políticas diseñadas para el mantenimiento de la hegemonía del Estado sobre los mexicanos que radican en el exterior y para controlar su potencial en el financiamiento de proyectos de infraestructura en sus comunidades de origen. Hasta ahora, estos programas se han enfocado en los migrantes de los estados de Zacatecas y Guanajuato, los cuales, al igual que Oaxaca, tienen una historia de organizaciones migrantes fuertes en los Estados Unidos. Con la asistencia técnica y financiera del gobierno federal, las organizaciones migrantes en ambos estados se conjuntaron para coordinar sus esfuerzos con la asistencia financiera federal para la realización de proyectos de desarrollo comunitario, en los que dicho gobierno contribuye con una parte equivalente a la de los fondos obtenidos por los migrantes de los distintos pueblos para la realización de proyectos locales, de ahí que el programa se llame Peso por Peso.

En fechas recientes, un proyecto similar le fue propuesto al presidente Vicente Fox por los representantes de la FOCOICA, en la reunión que sostuvieron en Fresno, California en el año 2000. Esta propuesta se basa en la idea del programa Peso por Peso, aunque en el programa propuesto al presidente Fox se le conoce como Tres por Uno, pues se pretende que el gobierno de Oaxaca contribuya también con los fondos obtenidos por las asociaciones migrantes.

Pesos por Servicio

En la reunión que sostuvieron con el presidente Fox en Fresno, el señor Rufino Domínguez le presentó una propuesta elaborada por uno de los autores de este escrito. Esta propuesta se basa en los programas Peso por Peso y Tres por Uno, y se le denominó tentativamente Pesos por Servicio. El propósito de esta iniciativa consiste en establecer un programa que pueda asistir en el pago de los gastos personales que realizan los migrantes de Oaxaca que regresan para ocupar cargos en sus pueblos. La justificación para dicho programa es que los migrantes están desempeñando cargos administrativos de gobierno y brindando

servicios gubernamentales básicos por medio de sus propios gastos, lo que a menudo constituye una merma financiera y social importante tanto para ellos como para sus familias. Estos gastos y sacrificios se ven exacerbados, en el caso de los migrantes que regresan, por los costos del retorno y de la pérdida de ingreso, por tener que sacar a los hijos de la escuela en el norte y por la frecuente separación de las familias durante los largos periodos de servicio.

Conclusión: migración y el futuro de la gobernanza municipal

Gracias en buena medida a la rebelión zapatista en Chiapas en 1994, los indígenas y sus demandas se encuentran actualmente en el primer plano de la política nacional y de la elaboración de políticas. En los Acuerdos de San Andrés, que se firmaron en 1996, se crearon regiones autónomas en Chiapas, y se realizó una serie de consultas para explorar las posibilidades y los parámetros para la creación de tales regiones en otros lugares de México. Dado el alto grado de diversidad étnica en Oaxaca, se realizó una consulta especial al respecto. En dicha consulta planteamos (Kearney, 1996) la necesidad de tomar en cuenta los altos niveles de migración desde Oaxaca hacia el norte en las discusiones sobre la formación de regiones autónomas y sobre la gobernanza local en general. Esta investigación es en gran parte una continuación de dicha preocupación. De hecho, hemos señalado que el patrón migratorio de Oaxaca se verá reproducido en Chiapas, y concluimos que esta investigación podrá ser importante para ello y para cualquier otra parte de México en la que estuviesen migrando grandes cantidades de habitantes de zonas rurales.

Esta investigación y las perspectivas antes señaladas buscan suministrar datos para promover la discusión sobre la propuesta de Pesos por Servicio mencionada. Un desafío que vislumbramos, en caso de que se implemente esta política, es la distribución equitativa de dicha asistencia, y la necesidad de evitar cualquier comparación perjudicial y competencia destructiva por estos recursos que podría originarse en la solicitud para la asignación de los mismos, junto con su administración. De igual forma, es de esperarse que dicho apoyo a los migrantes que regresan a cubrir obligaciones municipales llegará a transformar aún más su estatus económico en comparación con el de aquéllos en posiciones tradicionales de poder y de las élites que no pueden migrar en las comunidades de origen, y que con ello puedan contribuir en los cambios socioeconómicos y políticos actuales en dichas comunidades, así como entre las más extensas comunidades transnacionales, de las que dichos migrantes son el núcleo. Una cosa es cierta: la migración transnacional está afectando profundamente la forma y funcionamiento de la gobernanza en Oaxaca. Los conceptos y el trabajo aquí presentados tienen como objetivo

principal contribuir a la adaptación exitosa de estas notables instituciones a las realidades de las aceleradas tendencias de desterritorialización, transnacionalización y globalización que las están influyendo.

Bibliografía

BESSERER ALATORRE, Federico, "Mixtecos errantes", *México Indígena*, núm. 1, octubre de 1989, pp. 16-18.

_____, "Filemón López, dirigente mixteco de la Asociación Cívica Benito Juárez", *México Indígena,* núm. 13, octubre de 1990, pp. 40-43.

_____, *Moisés Cruz: historia de un transmigrante*, Culiacán, Sinaloa, Universidad Autónoma de Sinaloa-Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. 1999a.

_____, "Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional", en Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1999b, pp. 215-238.

_____, "Política cuántica. Usos de la radio por comunidades transnacionales", *Nueva Antropología*, año México, D.F., 25 agosto de 2000/2000a.

_____, "Sentimientos (in)apropiados de las mujeres migrantes. Hacia una nueva ciudadanía", en Dalia Barrera Bassols y Cristina Oemichen Bazán (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, México, D.F., GIMTRAP-UNAM, 2000b.

_____, *Contesting Community: Cultural Struggles of a Mixtec Transnational Community,* tesis doctoral, Stanford, Departamento de Antropología Social y Cultural, Universidad de Stanford, 2003a.

_____, *Topografías transnacionales: hacia una geografía de las comunidades transnacionales*, México D.F., UAM-Plaza y Valdés, 2003b.

FOX, Jonathan, "La relación recíproca entre la participación ciudadana y la rendición de cuentas: la experiencia de los fondos municipales en el México rural", *Política y Gobierno*, 9:1: 95-133, 2002.

_____ y Josefina Aranda, *Decentralization and Rural Development in Mexico: Community Participation in Oaxaca's Municipal Funds Program,* La Jolla, California, University of California, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, Contemporary Monograph Series, 1996.

GOLDRING, Luin, "El Estado mexicano y las organizaciones transmigrantes", en Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán-CIDEM, 1999.

KEARNEY, Michael, "Integration of the Mixteca and the Western U.S.-Mexican Border Region via Migratory Wage Labor", en Ina Rosenthal Urey (ed.), *Regional Impacts of U.S.-Mexican Relations*, San Diego, University of California, Center for U.S.-Mexican Studies, Monograph Series núm. 16, 1986, pp. 71-102.

_____, "La migración y la formación de regiones autónomas pluriétnicas en Oaxaca", en Coordinación General de Asesores del Gobierno del Estado de Oaxaca (ed.), *Coloquio sobre derechos indígenas*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1996, pp. 634-656.

_____, "La comunidad rural oaxaqueña y la migración: más allá de las políticas agraria e indígena", *Cuadernos Agrarios,* 19 y 20:11-23, 2000.

_____, "Struggle and Difference: The Jujitsu of Transnational Indigenous Resistance and Domination", en D. Holland y J. Lave (eds.), *History in Person: Enduring Struggles and Identities in Practice*, Santa Fe, Nuevo México, School of American Research Press, 2001, pp. 247-280.

_____, "Valor, clase y espacio en las comunidades mixtecas transnacionales", *Universidad de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 620, 2003, pp. 5-11.

_____ y Carol Nagengast, *Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California*, Davis, California, California Institute for Rural Studies, 1989.

LESTAGE, Françoise, "Diseñando nuevas identidades. Las uniones matrimoniales entre los migrantes mixtecos en Tijuana", en Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 421-436.

MONAGHAN, John, "La desamortización de la propiedad comunal en la Mixteca: resistencia popular y raíces de la conciencia nacional", en María de los Ángeles Frizzi (ed.), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca*, vol. III, Siglo XIX, México, D.F., INAH, 1990.

_____, *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*, Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1995.

MUTERSBAUGH, T., "Migration, Common Property, and Communal Labor: Cultural Politics and Agency in a Mexican Village", *Political Geography,* 21:473-494, 2002.

NAGENGAST, Carol y Michael Kearney, "Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness, and Political Activism", *Latin American Research Review*, 25: 2: 61-91, 1990.

_____, Rodolfo Stavenhagen y Michael Kearney, *Human Rights and Indigenous Workers: The Mixtecs in Mexico and the United States,* San Diego, University of California, Center for U.S.-Mexican Studies, 1992.

PASTOR, Rodolfo, *Campesinos y reformas: la Mixteca, 1770-1856,* México, D.F., El Colegio de México, 1987.

RAVICZ, Robert, *Organización social de los mixtecos*, México, D.F., Instituto Nacional Indigenista, 1965.

RIVERA-SALGADO, Gaspar, "Mixtec Activism in Oaxacalifornia: Transborder Grassroots Political Strategies", *American Behavioral Scientist,* 42: 9: 1438-1457, 1999a.

_____, "Welcome to Oaxacalifornia", *Cultural Survival Quarterly*, 23:1: 59-61, 1999b.

_____, *Migration and Political Activism: Mexican Transnational Indigenous Communities in a Comparative Perspective*, Santa Cruz, California, tesis doctoral, Universidad de California, 1999c.

ROBLES, René, *San Jerónimo Progreso: migración y remesas. Un sistema político sustentado por ellas*, México, D.F., Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, tesis del Departamento de Antropología, 2003.

RUNSTEN, David y Michael Kearney, *A Survey of Oaxacan Village Networks in California Agriculture*, Davis, California, California Institute for Rural Studies, 1994.

SMITH, Robert Courtney, "*Los ausentes siempre presentes": The Imagining, Making, and Politics of a Transnational Community between Ticuani, Puebla, Mexico and New York City*, tesis doctoral, Nueva York, Departamento de Ciencias Políticas, Universidad de Columbia, 1994.

SPORES, Ronald, *The Mixtec Kinds and Their People,* Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1967.

_____, *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*, Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1984.

VELASCO ORTIZ, Laura, *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos: los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*, México, D.F., El Colegio de México, 2002.

_____, "Migración femenina y estrategias de sobrevivencia de la unidad doméstica: un caso de estudio de mujeres mixtecas en Tijuana", en Soledad. González, Laura Velasco y Olivia Ruiz (eds.), *Mujeres, migración y maquila en la frontera norte*, Tijuana, Baja California, El Colegio de la Frontera Norte, 1995.

VELÁSQUEZ, María Cristina, *Discriminación por género y participación en los sistemas normativos de gobierno indígena: contrastes y paradojas*, documento inédito.

Migración y retorno en la Sierra Juárez

Sergio Robles Camacho

Las razones de la salida

La migración en los pueblos de la Sierra Juárez de Oaxaca tiene su origen en diversos factores, entre los cuales destacan dos. El primero es producto del convenio entre el gobierno de los Estados Unidos y el gobierno mexicano como resultado de la falta de brazos para trabajar los campos agrícolas de Estados Unidos (principalmente, en los estados sureños) durante la Segunda Guerra Mundial y el periodo de posguerra. Este factor ha tenido un crecimiento sostenido no sólo en las regiones y comunidades en las que ha sido una alternativa para afrontar la situación de pobreza, sino que cada día se convierte para muchos pueblos en la opción más recurrente ante el deterioro de las condiciones de vida. Este deterioro, según las cifras oficiales, se muestra en una creciente pobreza, la cual llega hoy a 54 millones de mexicanos.

El segundo factor es el que tiene como origen la búsqueda de alternativas de desarrollo personal, familiar y comunitario fundadas en la tradición juarista. Esta búsqueda conduce a salir del pueblo con la finalidad de estudiar y prepararse para ser algo más en la vida, como resultado de la falta de opciones educativas en la provincia y en especial en las áreas rurales, lo que obliga a migrar no sólo hacia la ciudad de Oaxaca o al interior del país, sino también hacia el extranjero.

Ambos procesos no son independientes uno del otro; están interconectados y generan múltiples impactos tanto en la vida de los migrantes como en sus pueblos de origen. De los impactos del fenómeno migratorio, el que actualmente ha generado un marcado interés de estudio es el de las remesas, dado su efecto económico. Sin embargo, poco se ha hablado acerca del proceso de aportación de destrezas y conocimientos adquiridos durante el periodo histórico de la migración en el desarrollo de alternativas para el mejoramiento de las condiciones de vida de los pueblos de origen.

Es importante señalar que en muchos de los pueblos que fueron grandes expulsores de migrantes hoy sólo quedan personas adultas, situación que origina que ya no se tengan ciudadanos para los cargos ni para los trabajos comu-

nitarios (no hay fuerza física para los tequios). Nuestros pueblos se quedaron sin banda de música y ya no tenemos más jóvenes que enviar. La terrible pregunta que nos hacemos es si en unos años más nuestros pueblos serán pueblos fantasmas. Con el deseo de aportar algo para la solución de esta problemática, me referiré a mi experiencia como migrante que retorna a su pueblo, como presidente municipal y como presidente de la Unión de Pueblos del Sector Zoogocho, en la Sierra Juárez de Oaxaca.

Mi formación

Nuestros padres nos comentan que corrían los años cuarenta cuando en nuestros pueblos indígenas, en forma sorpresiva y novedosa, se dejaron escuchar las palabras "contratación", "bracereada" y "Empalme, Sonora". En las cabezas y corazones de los abuelos y mujeres había preocupación, y para descargar un poco sus penas acudían al templo para pedirle a Dios que cuidara a sus seres queridos y que los regresara buenos y sanos. Fue así como salieron los primeros braceros. Cuando regresaban venían transformados, porque llegaron con otras experiencias, medio hablando el español y con algunos olvidos de su lengua natal, de pantalón vaquero y zapatos. Los huaraches y el pantalón de manta se habían quedado en los campos agrícolas de los Estados Unidos, y con los dólares que trajeron mejoraron temporalmente la economía familiar y comunitaria.

Fue hasta los años setenta cuando la migración se vuelve una tradición masiva, ante la cada vez mayor pérdida de autosuficiencia alimentaria. También se puede decir que en ese momento la pobreza emigró, porque los dólares que empezaron a llegar le dieron otra dinámica a la vida social y económica de nuestros pueblos originarios. Sin embargo, hoy el dilema de un 60 por ciento de los migrantes es que sus hijos son "cholos" y sienten que ya no los podrán recuperar. Piensan regresar a su comunidad de origen para la educación de sus hijos menores, pero también piensan en la cantidad de años que han estado ausentes y que a su retorno tendrán que realizar todos los cargos municipales que no han hecho. El dilema del migrante es que sufre al mirar que sus hijos son "cholos", pero también sufre al saber que sólo podrá retornar a su tierra si cumple con los cargos y gastos de mayordomía que le esperan.

Desde finales de los años cincuenta se empezaron a gestar las primeras organizaciones de los paisanos radicados en las ciudades de Oaxaca y México, como una respuesta frente a las nuevas condiciones de vida en un espacio que les era hostil, en el que solamente con el apoyo mutuo y solidario de sus propios paisanos era posible resistir. Estas organizaciones también les permitían hacerle frente a la necesidad de apoyar a sus comunidades de origen, pues para esos años todos los trabajos comunitarios, como los que se requerían para construir

caminos, escuelas, casas municipales, etcétera, se hacían vía tequio y con aportaciones económicas de los ciudadanos, porque el gobierno no apoyaba en nada. A mediados de los años sesenta, esas organizaciones se empiezan a reproducir en Los Ángeles, California, y hoy son el brazo económico de sus pueblos para la ejecución de obras y para las fiestas comunitarias, pues los radicados en México y en Oaxaca (tanto individuos como organizaciones) han perdido su capacidad de apoyo ante el desempleo, el congelamiento de los salarios y la pérdida del poder adquisitivo de nuestra moneda.

Las organizaciones surgieron para responder a las necesidades más elementales de sus comunidades, aunque en sus lugares de destino estas organizaciones han respondido a la necesidad de apoyarse mutuamente en los momentos más difíciles que cada migrante ha tenido. Incluso, hoy las organizaciones de los migrantes están siendo tomadas en cuenta por los partidos políticos y por el gobierno mexicano. Gracias a ellas ahora se habla de la ciudadanía de los migrantes, y se han llegado a fortalecer como coordinaciones, frentes y federaciones de oaxaqueños radicados en California. Tal es el caso de la Federación Oaxaqueña de Comunidades y Organizaciones Indígenas de California y del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, entre otros. Con todos estos sucesos políticos, las organizaciones han rebasado los objetivos por los que surgieron, creándose así una defensa frente a una sociedad diferente y también frente al gobierno mexicano, que hasta hace algunos años los tenía en el olvido.

En nuestras comunidades la democracia es una realidad, ya que es el pueblo el que elige de manera directa en asamblea a sus ciudadanos para los cargos grandes. Los partidos políticos no participan porque aplicamos nuestros usos y costumbres. Además, estos cargos se prestan en forma gratuita y es un gran honor desempeñarlos. Esto es así desde que uno nace, porque cuando en una familia nace un niño la gente del pueblo dice: "ya nació el presidente municipal", y cuando nace una niña dice: "ya nació la esposa del presidente o del síndico municipal". Esto indica que la gente espera que sus hijos le sirvan a su pueblo y que ocupen todos los cargos municipales.

Desde que las organizaciones de migrantes empiezan a tener mayor presencia en nuestros pueblos, ya se eligen a los migrantes para los cargos municipales, no porque se le reconozcan sus derechos, sino porque, en primer lugar, hay carencia de ciudadanos, como resultado de la misma migración. En segundo lugar, obedece a la modernidad en que vivimos, porque ya se requiere de ciertos conocimientos para administrar bien los recursos financieros que otorga el gobierno a los municipios, y ahí es donde se aprovecha la experiencia de los migrantes. Esta situación provoca otro dilema para el migrante: si acepta el cargo, quedará bien con su pueblo, aun sacrificando su economía y a su familia; si no acepta el cargo, siente que moralmente ya no podrá retornar a su pue-

blo y quizás sus bienes serán expropiados por la comunidad. Pero incluso en el caso de que no suceda esto último, si algún día el migrante decidiera volver, su comunidad lo miraría mal.

Actualmente, muchos migrantes que están pensionados por el gobierno de Estados Unidos han retornado a sus pueblos para ocupar cargos municipales y así compensar un poco a su comunidad por los tantos años que estuvieron ausentes. Así, la experiencia de muchos de los que salieron en busca de trabajo, es aprovechada por el pueblo a su regreso dándoles algunos cargos cada tres años. A los migrantes que siguen trabajando y que no pueden regresar se les pide su aportación en dinero. En cambio, un migrante que nunca apoyó a su pueblo ni se acercó a la organización de destino, es un migrante que ha perdido su derecho comunitario; no tiene derecho ni para que le repiquen la campana el día en que se muera.

Mi visión como migrante. Una alternativa de desarrollo personal, familiar y comunitario

En los renglones anteriores ya mencionaba que en la región de la Sierra Juárez la migración tiene principalmente dos facetas. De estas dos, por azares del destino me tocó la segunda, ya que mi padre fue comerciante y dirigente de nuestra comunidad zapoteca, una persona muy conocida en toda la región. Un día, cuando yo estudiaba la secundaria, me dijo: "Hijo, tienes que terminar una profesión para que así mañana tú seas la sombra (guía y protector) de nuestro pueblo, y tienes que conducirlo por el camino de la paz y de la armonía con los pueblos vecinos; ya con los lentes de tu profesión alcanzarás a mirar las injusticias económicas, sociales y políticas en que nos tiene el gobierno". A mi padre siempre lo admiré y siempre he tratado de cumplir con la tarea que me encomendó. Así fue como con mucho esfuerzo por parte de mi familia tuve la oportunidad de ir a la ciudad de México para estudiar la carrera de ingeniero en comunicaciones. Esto me llevó a participar en las manifestaciones estudiantiles de 1968, siendo estudiante del Instituto Politécnico Nacional (IPN), en donde tuve mis primeras experiencias políticas.

Algo que nos lastima mucho y nos indigna es ver cómo las cárceles están llenas de indígenas inocentes, o que los indígenas estén en las cárceles por reclamar sus derechos. Sin embargo, no hay ley que castigue a los funcionarios, políticos y banqueros que le roban al país millones y millones de pesos. Estas injusticias contra los nuestros son las que te forman y te hacen que retornes al lado de ellos, para buscar alternativas de desarrollo comunitario, para clamar por justicia para el campo indígena y para defender a los migrantes cuando son

prácticamente asaltados en las aduanas. Esto lo pude ver en 1970, cuando el PRI lanzó como candidato para el Congreso local de la Sierra Juárez al licenciado Rodolfo Flores Alavez, de origen mixteco. Esta situación originó inconformidad, y como forma de protesta la región lanzó a mi padre como su candidato. Fue en su campaña en donde escuchamos las muchas demandas de nuestros pueblos, llenos de dolor y de esperanza. Aquí por primera vez vi cómo en la cuna de Juárez se pisotea la democracia, y todo esto fue un tónico para mi espíritu.

Servir a mi pueblo

Desde 1984, aprovechando que yo era el coordinador técnico en la Dirección General de Telecomunicaciones de México, instalamos el primer teléfono vía satélite en Zoogocho, que sirvió para comunicarnos con nuestros paisanos radicados en otros lugares, y que a su vez benefició a toda nuestra región. Pensando en mi pueblo y en mi región, empecé a participar en diferentes organizaciones. Asistía cuando alguien convocaba a reuniones en Oaxaca, sin importar quién convocara, en donde se analizaban los problemas comunitarios y la participación política (no partidaria) que se tenía que dar ante el gobierno para obtener mejoras para nuestros pueblos.

Fue así que me tocó ser fundador y participar en la directiva del Centro de Desarrollo Regional Indígena (Cedri), que es una organización local mixteca-zapoteca, con sede en Oaxaca y que surge como una filial del entonces existente Frente Mixteco-Zapoteco Binacional, por lo que sus principios y objetivos eran los mismos: apoyar el desarrollo comunitario y a los migrantes en los centros de trabajo y en sus lugares de destino, tomando en cuenta que ellos se encuentran indefensos y sin derechos laborales, hacinados en barracas, con malas condiciones de salud y explotación desmedida, entre otras cosas. Casi inmediatamente, a los ocho meses o al año, desconocimos al coordinador general del frente, debido a que careció de capacidad para la coordinación de actividades y a que no se reconocía nuestro trabajo y no se nos apoyaba. Con el Cedri me tocó visitar la Organización Cívica Benito Juárez, con sede en Fresno, y una fundación en San Francisco. En 1994 retorné a Fresno para participar con las organizaciones mixtecas y zapotecas en la reunión de trabajo que se tuvo con Diódoro Carrasco Altamirano, gobernador constitucional del estado de Oaxaca. Este fue el segundo gobernador que se presentó en las regiones donde se encuentran los migrantes oaxaqueños para dialogar sobre su situación, informar de las obras que se estaban haciendo en cada región de Oaxaca y recibir solicitudes de acciones que se pudieran realizar en sus comunidades de origen. De estas reuniones sólo se observa el protagonismo políti-

co del gobierno, mas no la voluntad de apoyar a nuestras comunidades para salir de la marginación.

Con la participación del Cedri logramos que el gobierno del estado hiciera realidad el proyecto de la aportación de 15 puercas y un semental para el Centro de Integración Social número 8, para que los niños aprendieran a reproducir y a criar estos animalitos como parte de la educación o formación de los niños indígenas del internado que hay en Zoogocho. Desde 1994 también he participado en la Organización de Autoridades y Pueblos del Sector Zoogocho; desde entonces asisto a las reuniones y actividades de esta organización acompañando a mis autoridades municipales, participación que sigo sosteniendo con el fin de fortalecerla.

En 1997, el gobierno del estado manifestó que por falta de recursos la pavimentación de la carretera se quedaría 10 kilómetros antes de llegar a la población de San Bartolomé Zoogocho. Decidimos entonces presionar, a través de la Organización de Autoridades, para forzar al gobierno a que pavimentara hasta el pueblo de Zoogocho, lo que logramos finalmente. Asimismo, en el año de 1998 la empresa que venía pavimentando no le quería pagar el material de río a una de nuestras comunidades, problema en el que nuevamente la Organización de Autoridades y Pueblos del Sector Zoogocho tuvo que intervenir, mediante la retención de funcionarios de gobierno y trabajadores de la empresa, hasta que finalmente logramos que ésta cumpliera con su pago.

Con nuestra participación le damos mayor dinámica a la organización, y así hemos logrado armar talleres para hablar de la situación de nuestros migrantes, así como para hablar del medio ambiente: reforestación de nuestros montes, recuperación de nuestros suelos y de los veneros de agua, que están siendo contaminados por agroquímicos, plásticos y aguas negras. También estamos hablando de la recuperación de nuestros cultivos, ya que nuestros mercados están siendo invadidos productos que vienen hasta de otros estados. Durante el mismo año de 1998, en una reunión de pueblos de la Sierra Juárez, fui electo como candidato para diputado local. Para lograr esta participación política se tuvo que hacer una alianza con el Partido de la Revolución Democrática, que nos abanderó, porque no había, ni existe hoy, reconocimiento a las organizaciones indígenas por usos y costumbres en estos puestos legislativos. La voluntad del pueblo fue grande, mas el PRI-gobierno impuso a su candidato.

Para 1999 me jubilé de mi trabajo y me reincorporé a mi comunidad. Durante el año 2000, empecé a organizar grupos de ciudadanos en la comunidad para impulsar proyectos de los artesanos, de invernaderos y de los carniceros. Con otros grupos, comenzamos a limpiar a la comunidad de la basura inorgánica que

llega por vía del mercado cada jueves, y comenzamos a hablar de los cultivos con riego, para no estar sujetos a los cultivos temporaleros. Empecé a incorporarme en algunas acciones para mejorar el Centro de Integración Social número 8 (CIS), que es el internado a donde asisten niños indígenas de los diferentes pueblos de la sierra: mixes, chinantecos y zapotecos. También me incorporé de lleno a las asambleas comunitarias para orientar y asesorar a la autoridad municipal en sus gestiones ante el gobierno estatal. Para ello, comenzamos a considerar los diferentes ramos de recursos financieros a los que podíamos tener acceso, ya que, por desconocimiento, no se había hecho uso de esas fuentes. Esta reincorporación fue fácil porque ya había una relación de confianza, puesto que desde 1980 mucha gente del pueblo me había pedido que los apoyara en las actividades de la autoridad municipal.

Para el año 2001 fui electo presidente municipal y a la vez presidente de la Organización de Autoridades y Pueblos del Sector Zoogocho, organización que con su fuerza política, desde hace casi 10 años hasta hoy, lucha por obtener mayores vías de comunicación, educación, salud, proyectos productivos y de conservación de la naturaleza. Con el cargo de presidente municipal, me propuse que a los caminos de acceso a la comunidad se les diera mantenimiento. De igual manera, se le dio mantenimiento a la línea general de agua potable y se encementó la calle principal que conduce a otras comunidades, para así evitar que el polvo que provoca la circulación de los vehículos llegara a los hogares de la gente que está instalada en esa zona. Se le dio mantenimiento a algunos edificios municipales. De la misma manera, se empezó a reforestar con 10,000 plantas y se empezó con la cultura de la conservación de suelos y el uso de abono orgánico. Para realizar todas esas actividades, hubo que gestionar recursos ante el gobierno. Siempre procuré mantener buena amistad con los pueblos vecinos, para lograr el fortalecimiento de la Organización de Autoridades y Pueblos del Sector Zoogocho. Asimismo, se mantuvo una relación más estrecha con las organizaciones de los migrantes radicados en Los Ángeles, México y Oaxaca. Quedaron muchos trabajos pendientes debido a que el cargo de presidente municipal mediante usos y costumbres dura solamente un año. Por otra parte, y después de haber sido nombrado como presidente de la Organización de Autoridades y Pueblos del Sector Zoogocho, en el año 2001 logramos crear un fondo regional para apoyar a los pequeños productores, así como también organizamos el décimo aniversario de esta organización, con la asistencia de muchas asociaciones hermanas (zapotecos del valle, cuicatecos y de la costa), con el propósito de intercambiar experiencias y juntos trazar nuevas rutas de trabajo y de lucha. La conclusión de este trabajo fue un resolutivo que se llama "La declaración de Zoogocho".

Reproducir nuestra cultura

En las fiestas de nuestro santo patrón recibimos tres o cuatro bandas de música de otros pueblos. La recepción la hacemos en la entrada del pueblo. En ese momento hablamos de paz, de amor y de fraternidad entre nuestras comunidades, para después marchar hacia el interior del pueblo con repiques de campana, con cohetes y las bandas tocando. Durante los días de la fiesta se bailan dos o tres clases de danzas, y en casa se atiende a todos los compadres y amigos de las comunidades vecinas. Es en estas fiestas cuando regresan los migrantes para estar al lado de sus familias, las cuales son de una máxima convivencia y de un relajamiento espiritual. Esta reproducción cultural es posible puesto que el 90 por ciento de nuestros músicos son migrantes. De hecho, así como Zoogocho, otros pueblos como Xochixtepec, Yalálag, Zoochina, Yatzachi El Bajo, Yatzachi El Alto y otros tienen bandas de música en Los Ángeles. Es por esta razón que en Los Ángeles realizamos nuestras fiestas con la asistencia de alguna de estas bandas, agregando los tamales, el mole, las tortillas, el mezcal y nuestras danzas. Estas fiestas de las organizaciones en los lugares de destino nos permiten reafirmar nuestro nacionalismo indígena, así como realizar un análisis de nuestra situación y de la de nuestras comunidades, dando como resultado el fortalecimiento de las organizaciones.

Un punto importante es que todos los que fuimos migrantes debemos saber escuchar a nuestros ancianos para que podamos conjugar las experiencias adquiridas con los consejos de ellos, con el fin de lograr un buen gobierno municipal. El consejo de ancianos y de ex presidentes es un cuerpo que hemos heredado de nuestros ancestros, y que está formado por ciudadanos que han llegado a cumplir fielmente todos los cargos grandes, tanto civiles como religiosos. Por lo tanto, se les considera capaces para dar consejos y retransmitir su sabiduría con el propósito de poder guiar a la comunidad por el camino del bien y de la armonía. Este órgano es muy importante para poder aprovechar estas experiencias, puesto que no hay una escuela para aprender los cargos y cumplir los mandatos según nuestras leyes y nuestras costumbres comunitarias.

Ser autoridad electa para un migrante

En el mes de noviembre del año anterior para ejercer el cargo, toda autoridad municipal electa debe consultar primeramente al cuerpo de ancianos sobre la fecha en que se deberá ir a la iglesia, lo cual deberá ser en una madrugada de luna tierna. Llegado el día, cada uno de los integrantes del cabildo, acompañado de su familia, acude a la iglesia llevando flores, velas, copal y aceite. Este último se vacía en vasos junto con el pabilo, y queda listo para sustituir a la ve-

ladora. Será el jefe de ancianos quien bendiga y asigne las velas y flores a cada uno de los integrantes del cabildo y también recomiende al santo patrón al que hay que llevarle la ofrenda. Al presidente municipal le corresponde el santo patrón, y de esta forma se asignan los santos de acuerdo con la jerarquía de los integrantes del cabildo.

El objetivo de ir a la iglesia es para que los ancianos presenten ante el altar del santo patrón a la autoridad municipal electa y le pidan a Dios y a todos los santos que den salud y que alejen los malos espíritus de las nuevas autoridades, para que éstos puedan cumplir con los cargos que el pueblo les ha encomendado. Además, le piden a Dios que durante los días de tequio (trabajos comunitarios) no se presenten accidentes que lamentar, y que a sus hijos, que mañana serán autoridades municipales, les otorgue la capacidad para que puedan impartir una justicia adecuada, que los aleje de la tentación, que sirvan al pueblo con humildad y que tengan la capacidad para comprender a su pueblo. En el intermedio de cada pedimento se reza el Padre Nuestro y el Ave María. Al finalizar, truenan los cohetes y repican las campanas en señal de que el rosario ha terminado. Finalmente, se les invita unas copas de mezcal y unos cigarros; se le da la primera copa al jefe de los ancianos, y éste la recibe y la alza al cielo para luego rezar un Padre Nuestro. Al terminar, ofrece el mezcal a la madre tierra haciendo una cruz y pide dos cigarros para depositarlos en donde regó el mezcal. Posteriormente, los ancianos empiezan a tomar mezcal y a fumar los cigarros junto con la autoridad municipal electa. Durante este convivio se checa el calendario y se agendan las fechas en que habrá de acudir a la iglesia durante el periodo de gobierno. También en estos momentos los ancianos platican de sus éxitos y fracasos, de los momentos en que tuvieron que tomar decisiones difíciles e importantes en sus vidas privadas y como autoridades municipales. Estos relatos de la vida real son lecciones y consejos que se nos dan de viva voz. Esto obedece a que los ancianos nunca supieron escribir y por ello desarrollaron la tradición oral, la memoria del pueblo.

Una de nuestras costumbres es que desde la tarde del 31 de diciembre se reúnen las mujeres, los hombres, los niños, la banda de música y el nuevo cabildo en la casa del presidente municipal electo, en donde el pueblo convive con su nueva autoridad, también con el propósito de darle confianza en la gran responsabilidad que en unos momentos asumirá. Después de haber tomado dos o tres copas de mezcal y de haber cenado, el cuerpo de ancianos, pueblo en general y banda de música marchan hacia la iglesia para depositar las flores y las velas en el altar del santo patrón, para luego continuar hacia la galera principal, en donde esperan. La autoridad en funciones saldrá del palacio municipal a las 23:30 horas, aproximadamente, para dirigirse a donde está el pueblo junto con su nueva autoridad municipal al encontrarse se saludan ceremo-

niosamente y marchan hacia el municipio, acompañados de la banda de música y del pueblo. Marcando el reloj las 12 de la noche, se empieza con el acto de cambio de autoridad municipal, en donde se le hace la entrega del bastón de mando a la nueva autoridad. En ese momento se escuchan nuevamente los repiques de campana, los cohetes truenan y la banda toca sus dianas. Intervienen los hombres principales para agradecer a la autoridad saliente porque ha cumplido con un mandado más del pueblo; de igual manera, se dirigen a las nuevas autoridades para indicarle los caminos por los que habrán de conducir al pueblo. Entonces se instalan los representantes en el lugar donde deberán estar a lo largo de su mandato.

Una vez que la autoridad municipal electa fue a la iglesia a presentarse ante el altar mayor y a pedir permiso para iniciar las primeras actividades, proceden a recorrer durante varias noches las casas de los ancianos, ex presidentes y de algunos otros habitantes, para escuchar sus consejos de cómo se le debe servir, hablar y escuchar al pueblo, y solicitarles su asesoría sobre cómo tomar las grandes decisiones en el gobierno municipal. Cada noche se celebra, entonces, una cátedra muy ceremoniosa y con diferentes maestros, con palabras que calan y que llevan un mensaje sobre cómo sirvieron ellos como presidentes, el cual subraya la entrega total en las obras y servicios, y que en ningún momento hubo cansancio ni desmayos. Un resumen de estas lecciones es el siguiente:

1. En el primer minuto al frente del ayuntamiento municipal, el síndico municipal del cabildo le indicará al mayor de vara (el jefe de los topiles, los cuales son mandaderos de la autoridad municipal y vigilantes del pueblo por las noches) que junto con un topil deberán permanecer de guardia hasta que se estructuren las guardias y tareas de los topiles. A las tres de la mañana del día primero el cuerpo de ancianos llegará al municipio para que acompañen a los nuevos miembros del cabildo a la procesión religiosa, en la que en cada estación de parada (que son cuatro), cada uno de los integrantes del cabildo pasará para ofrecer el humo del copal al lugar donde se encuentra el monumento de don José Jacinto y Santiago. Don José Jacinto fue un dirigente del pueblo de Zoogocho, quien en los años de 1710 a 1715 luchó y logró que se estableciera el mercado regional. Sus gestiones las hacía en la ciudad de México, que era el lugar donde residía el gobierno virreinal. Sus viajes los hacía durante ocho días de Zoogocho a la ciudad de México, llevando sus totopos, su chintesle y sus piedras de sal para comer durante su viaje de ida y vuelta. Faltando unos días para la inauguración del mercado, don José Jacinto, al querer montar su caballo, tuvo una caída mortal en el centro del mercado, ofreciendo así su vida por la causa que luchó. En ese lugar le harán el ofrecimiento de copal a don José Jacinto y le pedirán su sabiduría de dirigente, la paciencia que él tuvo para guiar y realizar sus gestiones en beneficio de nuestro pueblo de Zoogocho,

pero sobre todo le pedirán la sabiduría para administrar nuestro mercado regional y prometerle que por siempre el pueblo cuidará ese mercado que él nos heredó.

Durante el día primero de enero la autoridad municipal entrante y saliente llevarán a cabo la entrega y recepción de los bienes del pueblo, acto que realizarán minuciosamente, porque cualquier error que haya, los nuevos cargarán con la responsabilidad. A los cobradores se les instruirá de las cuotas a cobrar por ocupación de un espacio en el mercado, dependiendo si son comerciantes o paisanos que vienen a vender sus productos. Deberán ser amables y no ser exigentes al momento de cobrar. En caso de que el mercader no haya realizado ninguna venta o no tenga moneda fraccionaria, entonces el cobrador le manifestará que en la segunda o tercera vuelta podrá pagar. No deberán aumentar la tarifa a los mercaderes y buscarán apoyarlos en lo que se pueda. Deberán recordar que por falta de estas atenciones fue que se cayeron los mercados de Yalálag y Talea de Castro, que junto con el de Zoogocho eran los mercados más grandes de la región desde el año de 1800.

2. El segundo día de enero el cabildo deberá estar en una sesión permanente con el objeto de aprobar las guardias por parejas de los ocho topiles y la tarea que les corresponde. Asimismo, los dos mayores de vara y topiles recibirán instrucciones sobre sus funciones. A estos últimos se les indicarán sus áreas de limpieza, que durante sus turnos de guardia deberán permanecer en el corredor del municipio para recibir instrucciones en cualquier momento, que para los cambios de turno deberán de presentarse 10 minutos antes y que los cambios de turno se harán a las 19 horas, que nadie se puede ir si no ha llegado su relevo, que deben hacer limpieza los miércoles antes de que inicie el tianguis y el jueves después del mismo. Los cobradores, los topiles y el síndico deberán de supervisar que no haya suciedad de animales en la zona del mercado durante el tianguis, y en caso de que hubiera, serán los topiles en turno quienes se encargarán de limpiar. Tanto a los topiles como a los mayores de vara se les indicará que deben guardar estricto respeto hacia sus jefes y a toda la autoridad municipal, y que cualquier desobediencia será castigada. A los policías municipales también se les indicarán sus funciones y responsabilidades. En este día también será cambiado el comité de energía (integrado por tres hombres) y el comité de salud (integrado por tres mujeres y cuatro hombres), indicándoles sus funciones y responsabilidades. Para finalizar este día, cada uno de los integrantes del cabildo deberá conocer sus funciones y sus responsabilidades. Es en este momento cuando al síndico municipal se le dice que él encabezará toda obra comunitaria y será el responsable de administrar y dirigir a la gente del pueblo; también se le indica que será él quien asigne las tareas y las áreas de trabajo a cada ciudadano según su edad, fuerza física y conocimiento. Se le dice

que al pueblo le gusta un síndico trabajador y emprendedor, puesto que si es flojo el pueblo no acude al tequio, y por lo tanto pierde el mando ante el pueblo. Se le indica que el miércoles debe revisar que esté limpia la zona de mercado y estar vigilando en la noche. Además, debe de estar supervisando, junto con sus policías y topiles, desde las cuatro de la mañana del jueves hasta finalizar el tianguis; esto es con el fin de evitar cualquier incidente.

3. Se les dice a los señores que integran la autoridad municipal para el año 2001, que hoy el pueblo los ha "casado" por un año y que en el palacio municipal deberán de ser como una sola familia, en donde tratarán de comprenderse y entenderse para lograr coordinar sus actividades. Así también, cada uno de los integrantes del cabildo deberá de entender que el equipo en sí tiene un solo objetivo, el de servir honestamente y con sentido de responsabilidad, el de guiar al pueblo por el camino del desarrollo y del progreso. Después del tequio (trabajo comunitario) diario, platicarán y discutirán los sucesos del día y las tareas de mañana; es así como la autoridad municipal toma sus decisiones. Durante el año deberán de tener presente que los mandatos del pueblo son mandatos de Dios. De no seguir con estas experiencias de la vida municipal, los resultados serán negativos, y la autoridad que entrega malas cuentas al pueblo jamás vuelve a tener voz en la asamblea. Posteriormente comentan de las autoridades municipales que fallaron, y que el pueblo se cobró rematando los bienes de estos malos ciudadanos.

4. Durante el año que fungirán como autoridades municipales no tienen la autorización del pueblo para trabajar y sembrar sus tierras, ni de realizar alguna actividad personal o familiar. A quien infrinja estas reglas se le mira mal y se le tiene como irresponsable, y queda imposibilitado para dar consejos y hablar en las asambleas del pueblo. Al pueblo se le sirve de tiempo completo, o mejor no se le sirve.

5. Es muy necesario hacer un recorrido por todos los límites del territorio de la comunidad para conocer las posibles zonas de conflicto o de invasión. Estos conocimientos los deberán de poner a consideración del pueblo, para luego buscar el diálogo y la conciliación con la parte contraria o con el pueblo vecino. De igual manera, se deberá hacer un recorrido por los caminos que son de acceso al pueblo y por los caminos y veredas que existen en su interior para conocer su estado físico y programar tiempos de mantenimiento. También se tiene la responsabilidad de visitar las instalaciones educativas para conocer el estado de los edificios escolares y conocer los problemas de la educación en nuestra comunidad. Asimismo, se debe visitar el centro de salud para conocer su funcionamiento y sus problemas.

6. Que se mantengan buenas relaciones y de respeto con las organizaciones de migrantes zoogochenses con sede en Los Ángeles, California, y no mirarlas solamente como generadoras de dólares.

7. Que se aprovechen las experiencias y sabiduría de los ancianos para el rescate cultural, para el cultivo del campo, para conocer las fechas de reforestación y corte de árboles, para el aprovechamiento de la energía lunar, y para conocer las señales de los animales cuando anuncian lluvia, temblor, terremoto, etcétera.

8. El cabildo debe de amarrarse y no soltarse (estar bien unidos) durante todo el año, para mantener autoridad ante el pueblo, así como ante los topiles y policías, pues éstos se vuelven incontrolables cuando se enteran que no hay entendimiento entre los integrantes del cabildo, dando resultados muy negativos.

9. En los momentos difíciles y para tomar grandes decisiones, el presidente municipal debe de consultar al consejo de ancianos primeramente, para después consultar con la asamblea del pueblo, de donde definitivamente saldrá la toma de decisiones para el presidente.

10. El pueblo es bueno y noble, siempre y cuando la autoridad municipal sea inteligente y sepa guiar y consultar a sus ciudadanos.

11. Para mantener la autoridad es necesario no tomar bebidas alcohólicas dentro del municipio. El presidente y el síndico no deben ofrecer bebidas alcohólicas a sus subalternos para no quebrantar la autoridad. Cuando los topiles y policías realizan trabajos de limpieza en las carreteras y caminos o realizan alguna actividad extraordinaria, es necesario estimularlos con refrescos, comidas y alguna otra bebida, siempre y cuando sea en algún otro lugar especial.

12. La autoridad municipal electa no debe hacer ningún tipo de compromiso, ni prometer obras o gestiones ante el gobierno anticipadamente; sólo debe concretarse a lo que señale la asamblea de la ofrenda floral, en el mes de enero, que es cuando la asamblea del pueblo se convierte en un congreso y empieza por recibir el informe de actividades y obras realizadas por la autoridad municipal y eclesiástica del año anterior, informando de los ingresos y egresos habidos. Ahí mismo y ante el pueblo, la autoridad saliente le hace entrega a la nueva autoridad de los recursos financieros en existencia. Posteriormente, la autoridad municipal en funciones hace tres propuestas de obras, y será la asamblea quien apruebe la que considere como prioritaria. En caso de no aprobarse ninguna de las tres obras propuestas, entonces será la asamblea del pueblo quien fije finalmente la o las obras a realizarse durante el año. Es en esta asamblea cuando se coloca a la autoridad saliente en "la silla de los acusados"; el pueblo juzga las buenas o las malas acciones, y si llegase a faltar algún dinero, es en ese momento cuando el pueblo dicta su sentencia condenatoria y obliga al infractor a pagar, fijándole tiempos de pago. Si no tuviera con qué pagar, entonces se incautan sus bienes y se rematan en plena plaza pública. La ley del pueblo es: el dinero y los bienes del pueblo son sagrados; el que atente contra ellos recibirá castigo de Dios y del pueblo.

En el mes de junio la autoridad municipal irá a la iglesia junto con los ancianos para agradecer por la bendición de Dios que han recibido durante el primer tramo de su mandato, pues los trabajos comunitarios van caminando, y en la comunidad y en el hogar no ha habido incidente que lamentar. Terminado el acto religioso, la autoridad municipal se reunirá con la autoridad eclesiástica para hablar de la fiesta del santo patrón, el 24 de agosto, y programar la serie de actividades que habrá de realizarse, comenzando con la contratación de una banda de música en alguna comunidad zapoteca o mixe; el nombramiento de la comisión de festejos, integrada por hombres y mujeres, en donde los hombres harán los trabajos de adecuación de todos los espacios a utilizarse, la recepción de las bandas de música y la atención de los mismos durante las comidas; registrar los nombres de los ciudadanos que están entregando su aportación de pan, tortilla y chocolate; por otra parte, las mujeres serán las que se encarguen de la cocina durante la semana que dura la fiesta. En esta reunión se analiza la lista de migrantes donadores de una o dos reses, o donadores de castillos (torres de fuegos pirotécnicos), o que deseen pagar una banda de música. También en esta reunión se nombra a la comisión de danza, quienes serán los responsables de escoger el tipo de danza, juntar a los jóvenes que la bailen, conseguir al maestro y coordinar los ensayos en las fechas y horas que éste fije. Se estará al pendiente de las bandas de música que como voluntarios o como Guelaguetza deseen participar en la fiesta.

Apoyar al pueblo frente a la modernización, la globalización, la manipulación política y otras yerbas

Es importante recordar que los pueblos originarios tenemos más de 500 años de marginación y olvido, de manipulación política y de engaño por la clase en el poder, y que en todo ese tiempo no se nos han reconocido nuestros derechos más elementales. Hoy ustedes se preguntan qué pasa con el indio mexicano, y yo les contesto diciendo que el indio por el que ustedes preguntan, ahí, en su choza, se encuentra tendido y hecho un cadáver, muriéndose de hambre y sin medicina que lo cure. El único dolor que siente es la indiferencia y el desprecio que el gobierno en el poder le ha mostrado; más de 500 años sin un reconocimiento de sus derechos, y cualquier reclamo es reprimido. También nosotros no entendemos cómo en nuestro país hay una familia privilegiada que disfruta de toda la riqueza de México, en tanto que 54 millones vivimos en la extrema pobreza.

Por si faltara algo más, hoy tenemos modernidad, política neoliberal y globalización, que son otras cargas más que el gobierno pone sobre el lomo pelado y ensangrentado del indio; es más saqueo de nuestras riquezas, es invasión

de nuestras tierras y de nuestra naturaleza por el capital extranjero, y sin esperanzas de que el pueblo alcance algún bienestar social. Con la globalización, todas nuestras riquezas serán entregadas como un jugoso negocio al capital extranjero, sin importar nuestra cultura y nuestro desarrollo. Así, nuestro padrastro gobierno renunciará a la defensa de la soberanía y nos abandonará junto con nuestra madre tierra herida.

Frente a estas políticas del gobierno, sólo nos queda la organización y la concientización cívica y política de nuestros pueblos, para tener la fuerza de quitarnos las vendas de los ojos, poder defender nuestro territorio indígena y reclamar nuestros derechos. Tenemos que tomar en serio el desarrollo sustentable de nuestros campos. Para esta tarea, es necesario que el migrante se reincorpore con los suyos, ofreciendo todas sus experiencias y conocimientos.

Migrante, tú que de la miseria y de la muerte huiste para llegar a tierras en donde el racismo es tu pesadilla diaria, esta es la razón por la que el dolor nuevamente nos une y nos coloca en la trinchera, para que con dignidad defendamos nuestro nacionalismo indígena.

Comunidades migrantes, género y poder político en Oaxaca

María Cristina Velásquez C.

Me gustaría iniciar afirmando que los flujos migratorios internos, nacionales o binacionales de la población oaxaqueña están generando cambios en las formas de participación política y en los sistemas de organización social de las comunidades y municipios de origen. Por consiguiente, están incidiendo en los mecanismos mediante los cuales se toman, se legitiman o se consensan las decisiones sobre acciones que afectan a la colectividad. En un acercamiento al tema, me permito destacar dos aspectos que considero significativos, como expresión de los cambios políticos que se están dando en las comunidades migrantes.

Por una parte, los migrantes o radicados son un sector cada vez más organizado e interesado en participar en la vida política de sus pueblos de origen, contrastando con un comportamiento en el que antaño la migración facilitaba la evasión del cargo o de la obligación de cubrir o cumplir servicios comunitarios –normalmente gratuitos. Independientemente de la sanción o la pérdida de derechos ciudadanos por el incumplimiento de las obligaciones –tal y como lo marcan las costumbres en la mayoría de los pueblos–, son varios los motivos que ayudan a explicar el creciente interés de los migrantes en la política local: por ejemplo, el aumento de los recursos federales o estatales, que incluyen un pago para quienes se desempeñan en el ayuntamiento, haciendo así atractivo el ejercicio de funciones públicas. En otros casos, está de por medio el interés de vigilar el destino de las aportaciones hechas con los envíos que cubren las obligaciones comunitarias. Incluso, como lo demostró el proceso electoral municipal de 2001, en contextos de fuerte competencia electoral o de conflicto, las adhesiones y las alianzas que establecen los grupos de radicados con las facciones políticas en pugna pueden hacer la diferencia en una votación. Naturalmente, está el legítimo interés de las organizaciones de migrantes por democratizar los espacios políticos en general y por coadyuvar al mejoramiento de las condiciones de vida en la comunidad de origen, para que, paradójicamente, contrarresten los desequilibrios que genera la migración.

Quisiera señalar que las motivaciones y los cambios generados están estrechamente relacionados con el reconocimiento, la aplicación y la ampliación del

sistema de elección por usos y costumbres en Oaxaca desde 1995, respaldado por la legislación que reconoce derechos diferenciados para las comunidades indígenas. Este sistema no sólo es una opción democrática que hace posible la participación de grupos ciudadanos o corrientes políticas no partidarias, sino que es permitida en función de un concepto de ciudadanía que incluye y reconoce el estatus del migrante como miembro activo de su comunidad.

Un segundo y no menos importante cambio destacable es el hecho de que como consecuencia de la insuficiencia de población masculina en algunos pueblos de alta migración, y en particular del agotamiento de los mecanismos legales consuetudinarios para obligar a que el migrante regrese a cumplir con el cargo, se ha abierto la puerta para que sean las mujeres quienes sustituyan a los hombres en los cargos y para que tomen parte en las decisiones colectivas.

Lo que este fenómeno plantea es que son las mujeres quienes aseguran y sostienen el estatus ciudadano del varón migrante durante su ausencia, en tanto que son ellas quienes asumen los compromisos y las obligaciones comunitarias del varón como ciudadano, nativo, comunero y jefe de hogar. Esta nueva dinámica, sin embargo, no se reduce solamente a reemplazar a un hombre en una posición de poder público, sino que está siendo condicionada por diversos factores y problemáticas, y no necesariamente está representando un cambio hacia el "fortalecimiento femenino".

Entre los factores que podrían estar influenciando el grado de participación pública y el acceso al poder de las mujeres, quisiera referirme a tres de manera específica, en el marco de las particularidades políticas y electorales del estado de Oaxaca: en primer lugar, a la diferencia entre sistemas de gobierno y de elección municipal; en segundo lugar, a la variabilidad de conceptos de representación bajo el sistema de usos y costumbres, y en tercer lugar, al papel de las organizaciones sociales o productivas vinculadas a la migración.

En Oaxaca se reconocen dos sistemas de elección municipal: uno, por el régimen de partidos políticos (152 municipios), y otro, por el sistema de usos y costumbres (418 municipios). Si bien el 73 por ciento de las municipalidades de la entidad se rige por usos y costumbres, en realidad dicho sistema está teniendo una cobertura de sólo el 36 por ciento de la población en lista nominal. Se tiene la idea errónea de que los municipios que se rigen por partidos políticos son todos urbanos y con población mestiza. Sin embargo, la mayoría de los municipios de usos y costumbres son rurales, con rangos de población muy bajos y sobre todo indígenas.

A pesar de que el fenómeno de la migración es independiente del régimen electoral, se puede afirmar que, en contextos migratorios, la participación de las mujeres sí está condicionada por el sistema electoral prevaleciente en su localidad. Esta hipótesis plantea que el proceso de tránsito hacia una participación

de las mujeres en la vida pública y política de las comunidades migrantes se está dando rápidamente en los municipios o comunidades que se rigen por un sistema plebiscitario para la toma de decisiones, y en donde el escalafón de servicios es fundamental para el acceso al poder, mucho más que en aquellos que se rigen por la competencia entre facciones políticas partidarias. Esto es así porque la participación pública de la mujer en comunidades de migrantes se exige como respuesta a una necesidad de orden social, en la cual la mujer cede su estatus ciudadano y literalmente cumple las funciones del cargo aunque el titular del mismo sea un varón, o paga los servicios o tequios a nombre de un varón para que éste conserve su estatus.

Para la sociedad local y para las autoridades, es más lógico dentro de los roles de género nombrar a un hombre, aunque no esté en la comunidad, que a una mujer que viva en la comunidad. En algunos casos, las mujeres siguen siendo mudos testigos que legitiman las decisiones de los varones que emigran, aunque en apariencia sean ellas las que asisten a las asambleas comunitarias. Esta situación no estimula la participación de las mujeres y, por el contrario, crea un sentimiento de manipulación y de sobrecarga en sus actividades cotidianas, ya que, además de cubrir la doble jornada, deben llevar a cabo obligaciones comunitarias o cargos de representación a nombre de sus maridos.

En los municipios o comunidades en donde el acceso al poder depende de la participación en estructuras partidarias, es menos visible la intervención de las mujeres, principalmente porque ello depende de su identificación con el grupo o partido gobernante. Pero por otra parte, el hecho de que puedan actuar políticamente de manera voluntaria y no tanto por una exigencia social o normativa que las obligue a ceder su estatus a nombre de un varón, facilita una participación más activa que en los municipios y comunidades de usos y costumbres. Sin embargo, al igual que en el caso de éstos, existe mucha manipulación, ya que básicamente son tomadas en cuenta como el capital político de contrapesos en la balanza de los votos.

Otra consideración importante es que se debe romper con una visión homogeneizante de la realidad municipal y política en Oaxaca. Existe una variabilidad enorme de comportamientos y normas que definen el estatus jurídico de la mujer, sus derechos y obligaciones, la calidad de su participación pública y el alcance para ejercer cargos de gobierno bajo el sistema de usos y costumbres.

Existen dos situaciones extremas: por una parte, hay un conjunto de comunidades y municipios en los que las mujeres no cuentan con espacios de participación pública, no ejercen el voto –como ocurre en aproximadamente el 18 por ciento de los municipios de usos y costumbres–, y además no desarrollan procesos autogestivos o de organización social y productiva. En el otro extremo, en algunos municipios las mujeres no sólo ocupan posiciones dentro del escalafón

de servicios y cooperaciones comunitarias, sino que además están organizadas o cumplen cargos de representación política en sus ayuntamientos. Por ejemplo, en el año 2001 se eligieron a 53 mujeres concejales propietarias, cuatro de ellas como presidentas municipales, y en general pertenecientes a 40 municipios, mostrando así un aumento significativo de casi el doble con respecto al trienio anterior. Esta variabilidad del sistema rompe con el mito de que los usos y costumbres son un sistema antidemocrático que vulnera los derechos de las mujeres.

En este contexto, el ejercicio de derechos políticos y electorales no puede ser evaluado solamente a partir de los parámetros democráticos que rigen para una sociedad en la que el poder se define por la competencia partidaria, o para una sociedad en la que el ejercicio de derechos políticos encuentra su base en el concepto de la libertad individual –los derechos de voto, de ser elegido, de participar en el gobierno, de libre asociación política o de petición política. Aquí la cuestión es que la obligación para con el colectivo es lo que define el derecho de las personas de tomar parte en los asuntos también colectivos, y por tanto la obligación pesa más que el derecho. En ese sentido, la participación política de las mujeres no sólo está condicionada por la diferencia del sistema electoral, sino por la diferencia que existe bajo el sistema de elección por usos y costumbres, en donde incluso las condiciones socioeconómicas similares o los procesos también similares, como la migración, pueden tener un peso mucho menos relevante que los valores, las actitudes y los conceptos de representación.

El problema fundamental es que mientras la mujer tiene que asumir un tercer rol para sustituir al marido en el cumplimiento de sus obligaciones comunitarias, nadie está sustituyendo a la mujer en el cumplimiento de sus obligaciones productivas o reproductivas.

Finalmente, algunas experiencias parecen indicar que las organizaciones sociales se convierten en un espacio de acción política mucho más eficaz que el marco normativo y político de la comunidad. Esta hipótesis se basa en el hecho de que la participación voluntaria, visible y reconocida en el espacio que brindan las organizaciones tiene efectos no sólo en la calidad de la participación sino en la autoestima.

Las organizaciones están siendo el espacio en el que las mujeres tienen mayor libertad para expresar necesidades o proyectar intereses personales o comunitarios –si es que la organización promueve la reflexión colectiva y se convierte también en un espacio de aprendizaje–, con la ventaja principal de que no se pone en riesgo la ciudadanía de los familiares migrantes y que ese espacio es evidentemente más autónomo. Algunos testimonios indican que el interés de participar en la organización es mayor que el de asumir un cargo público, y es considerada un espacio más eficaz para la acción política gracias al respaldo que brinda la misma organización. También se le considera eficaz porque los benefi-

cios son más directos que los que ofrecería el ayuntamiento o el gobierno local. Para algunas mujeres, los recursos federales –como los provenientes del Ramo 33– deberían considerar una política de asistencia directa y en efectivo para la atención a problemas familiares derivados de la ausencia del marido, o incluso de la propia emigración, como es el caso de la drogadicción entre los jóvenes. En el caso en que las mujeres que deciden actuar a través de organizaciones sociales en contextos políticos locales partidarios, encuentran como limitación el que la organización sea asociada a un partido político, y en consecuencia, se corre el riesgo de que la autoridad municipal actúe discrecionalmente y de conformidad con la filiación partidaria de la organización.

A pesar de los evidentes y eficaces logros en la promoción de la equidad de género por parte de las dirigencias o cuadros de las organizaciones, lo cierto es que es un reto el diseño de estrategias para conciliar la dualidad de una participación pública y política repartida entre el marco normativo local y la organización social y productiva. Este reto va de la mano con el cambio señalado al principio de este escrito: la creciente participación de los migrantes y sus organizaciones en la vida política de sus comunidades de origen. El reto es, precisamente, conciliar la participación de las mujeres en las organizaciones y desde este espacio, impulsar el acceso a los recursos productivos, la conciencia de los roles sexuales y de género, la participación en la toma de decisiones, y el control y uso de esa participación en relación con el equilibrio entre hombres y mujeres, en el marco de sus sistemas de gobierno y elección.

"Ahora ya despertamos": participación política de las mujeres en el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional

Centolia Maldonado y Patricia Artía

La organización nos ha ayudado mucho a reflexionar, a darnos cuenta de nuestros problemas… ahora ya despertamos.
Olga Quiroz, originaria de San Miguel Tlacotepec

Nos ha costado bastante que las mujeres tengan voz y voto en la asamblea, debido a que era exclusividad de los hombres, y las mujeres que asistían iban a escuchar para informar al esposo.
Centolia Maldonado, originaria de Agua Fría

El presente capítulo da cuenta de las transformaciones que se han sucedido en una parte de la Mixteca oaxaqueña[1] en los últimos 10 años a raíz de la ausencia de los hombres debido a la migración hacia *el norte*. Dichas transformaciones permitieron el surgimiento de nuevas prácticas en torno a la participación política de las mujeres que permanecen en las comunidades. Este escrito responde a la necesidad de sistematizar y reflexionar acerca de nuestra experiencia organizativa, de apoyo y acompañamiento con mujeres indígenas en el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (fiob), con el fin de identificar las condiciones que facilitan o limitan el logro de nuestros objetivos. Ello implica efectuar un esfuerzo de análisis que permita realizar una revisión crítica de nuestra práctica, hacerse preguntas en torno a ella y aprender de la misma, con el objetivo de construir nuevas propuestas de trabajo con equidad de género para el apoyo a las mujeres indígenas.

Este capítulo asume el reto que representa "escribir a dos voces" e intenta tender un puente de diálogo entre nosotras: Centolia, activista mixteca del fiob, y Patricia, antropóloga interesada en los espacios de organización política de mujeres indígenas. Para mí, Patricia, este ejercicio de escritura me ha permitido poder cruzar las fronteras entre el mundo académico y el no académi-

[1] La Mixteca se extiende en el estado de Oaxaca y limita al norte con Puebla, al sur con las regiones medias de la Sierra Sur y la costa, al oeste con el estado de Guerrero y al este con los valles centrales. De acuerdo con criterios lingüísticos y culturales, la Mixteca oaxaqueña está dividida en Alta, Media y de la Costa (Martínez, 2000).

co, en donde las enseñanzas de estas mujeres han venido a alimentar el horizonte desde el cual pienso y hablo, al obligarme a cuestionarme constantemente los marcos desde los que escribo.

Para mí, Centolia, poder centrarme en describir el proceso organizativo de las mujeres me ha permitido reflexionar acerca de los avances que paso a paso se han logrado durante varios años de participación en diferentes escenarios, como miembro activo de la organización y como dirigente de la misma. En la experiencia personal, es necesario hacer un espacio para reflexionar lo que se ha obtenido y los retos futuros, sin dejar de reconocer las malas experiencias, que son una enseñanza valiosa para quienes estamos constantemente muy cerca de las comunidades.

En una primera parte, nos proponemos, a partir de las voces de algunas mujeres, reflexionar acerca de lo que ha implicado e implica la participación, el vencer los miedos, el haber salido de su comunidad, el ocupar cargos, en donde no es posible dejar de mencionar los costos y negociaciones en diferentes planos que esto ha ocasionado. Al hablar de costos hacemos referencia a los obstáculos familiares y comunitarios que enfrentan las mujeres que deciden participar en el FIOB. Por ello, hemos decidido reconstruir con ellas y a través de ellas la continuidad de su actuar colectivo, lo que implica descubrir una historia de luchas y rastrear múltiples estrategias de resistencia, tanto a partir de la participación en el FIOB, como al nivel de las diferentes presiones individuales hacia el cambio. Esta elección implica reconocer el valor de la experiencia humana como un saber, que se relata en sus luchas y en sus contradicciones, en donde ellas no son meras reproductoras de discursos que llegan desde afuera, sino que construyen significaciones desde su contexto. Estos cambios –que generalmente no forman parte de las etnografías clásicas ni de los análisis sobre movimientos sociales, porque ocurrieron en el ámbito privado, al que no se le considera espacio de lucha política– nos pareció oportuno rescatarlos y ponerlos en palabras, ya que cada biografía personal y cada microhistoria familiar estaba cambiando en la medida en que concurrían a un taller, salían de sus comunidades, negociaban el permiso con el padre o el marido, participaban en una marcha o se capacitaban.

El optar por incluir las voces de Olga y de Centolia contribuye a rescatar su protagonismo como sujetos históricos y a combatir la "invisibilidad-omisión" de las mujeres indígenas en los estudios de los movimientos sociales y de participación política. También es parte de esta "textura antropológica", ya que nos permite un acercamiento y comprensión más directa y profunda de la urdimbre de relaciones sociales en la que están insertas las experiencias de vida de las mujeres en el pasado y el presente, revalorizando el significado de la subjetividad y de la experiencia individual y colectiva (Massolo, 1992).

En una segunda parte, vamos a reconstruir un tramo de la historia de un cacicazgo local, en Agua Fría. Es Centolia Maldonado, originaria de la comunidad, coordinadora de cultura y deportes del FIOB y dirigente de las mujeres en la región Mixteca, quien nos relata sus vivencias. Su relato nos ayuda a entender el contexto colectivo, dando un sentido al pasado y ayudándonos a comprender el presente.

La organización de los grupos de mujeres dentro del FIOB es diversa, por diferentes causas y necesidades. Los grupos de mujeres de algunas comunidades se han organizado porque han sido excluidas de las asambleas comunitarias, así como de los beneficios de los programas gubernamentales. En dichos programas se incluye únicamente a aquellas mujeres que tienen al esposo o a los hijos prestando servicios en la comunidad y que son reconocidos como ciudadanos activos, es decir, que participan del tequio, las mayordomías y los cargos.

El tequio se refiere al trabajo colectivo que cada miembro de la comunidad debe aportar para poder ser considerado miembro de la misma. El incumplimiento del tequio merece una sanción, por lo que las mujeres deben de pagar a terceras personas para que lo realicen. En algunas comunidades aún no es reconocido el tequio realizado por mujeres, y como quienes migran son mayoritariamente hombres, ellas no cuentan con los apoyos gubernamentales correspondientes. Ésta ha sido una de las razones por las cuales las mujeres han buscado la manera de que el FIOB las apoye para obtener beneficios de los programas.

Otra razón es que existen comunidades en las que sus obras públicas son ejecutadas con recursos propios de la comunidad, por medio de tequios, cooperaciones económicas, realización de actividades para recabar recursos, etcétera, donde las mujeres, al enterarse de que existen recursos en el municipio, buscan la forma para que la autoridad esté bien informada al respecto. Debido a que a veces las autoridades auxiliares (agencias municipales) no son tomadas en cuenta por la cabecera municipal, no obtienen los beneficios de los programas gubernamentales. Dicen las mujeres que dichos beneficios se consiguen únicamente cuando son épocas de campañas electorales. Las mujeres, al comunicarse con mujeres de otras comunidades, se dan cuenta de que por medio de la organización no solamente logran beneficios directos para las familias, sino también para la agencia municipal, es decir, beneficios comunitarios.

Los comienzos de la participación

El comienzo de la participación de las mujeres en el FIOB se dio en las marchas y en los plantones para exigir la interlocución con el gobierno del estado y que atendiera las necesidades de las comunidades. A partir de esta participación, surgió la idea de tener un espacio propio desde el cual poder organizar proyectos produc-

tivos específicos para mujeres. Una de las pioneras en el trabajo organizativo de las mujeres en San Miguel Tlacotepec, Olga Quiroz, nos relata lo siguiente:

> Nosotras, cuando empezamos a participar, fue en el año 1994, cuando hicimos unos plantones; ahí nos dijeron que las mujeres teníamos los mismos derechos que los hombres. El presidente y todos en el pueblo nos decían que no teníamos los mismos derechos que los hombres y que no podíamos ir a reuniones porque no teníamos voz ni voto, porque ser mujer no tenía el mismo valor. Y ahí en los plantones empezamos a ayudar... con un cafecito, con la comida, con lo que fuera la voluntad para la gente que estaba en el plantón. Después del plantón nos hicieron una invitación a todas las mujeres para la asamblea del pueblo, y dijimos: "vamos a ir a la asamblea", y decían algunas: "¿cómo, si las autoridades no quieren?" Pero por primera vez fuimos a la asamblea, y fuimos todas las mujeres.[2]

Su voz nos relata que el comienzo de la participación se dio entre conflictos y tensiones; conflictos con el marido, con el padre, con la autoridad, con ellas mismas: "acá hay muchos hombres machistas que dicen «ahí hay muchos hombres y no vas»; hay necesidades pero a veces los maridos no las dejan ir".[3]

Lentamente, salir del espacio privado, vencer el miedo a hablar, compartir los anhelos y las frustraciones, decir "yo pienso", "yo quiero", implicó modificar las relaciones de género y hacer emerger en ellas "la necesidad de ser alguien, de sentirse alguien, tanto hombres como mujeres somos iguales, nadie es más ni menos", un sentimiento de fuerza, de poder, de solidaridad de género, "lo logré, lo logré, pude dar el cambio, servimos como mujeres, sacarnos el «tú no sirves», sacarnos eso de la cabeza".[4] Lo aprendido en las capacitaciones transforma y hace que cambie la percepción de algunos espacios como el doméstico: "una vez que escuché todo lo que es el trabajo y todo eso, me fue entrando en la cabeza, de tantos talleres que participé y todo eso, hasta ahí dije que es muy bueno aprender otra cosa además de la casa, que tengamos la oportunidad de ir aprendiendo; cuando alguien nos orienta, aprendemos".[5]

Ese "verse", o ese "despertarse" del que nos habla Olga, implica también cuestionar elementos de la tradición que las excluyen y marginan: "hay tantas costumbres que nosotros estamos intentando reflexionar, cómo esas diferencias nos perjudican a hombres y mujeres".[6] Pero, lentamente, cada historia perso-

[2] Entrevista con Olga Quiroz en San Miguel Tlacotepec, Oaxaca, septiembre de 2002.
[3] *Idem*.
[4] *Idem*.
[5] *Idem*.
[6] *Idem*.

nal estaba cambiando en la medida en que participaban en un taller, una marcha, un plantón; salían de sus comunidades rumbo a la ciudad, negociaban sus permisos con el marido o el padre, se capacitaban y lo compartían con las demás compañeras. Salir de la casa, vencer el miedo a hablar, encontrarse con mujeres que comparten los mismas problemas y sueños, implicó "aprender muchas cosas, porque acá las mujeres fuimos todas muy maltratadas. Ahorita ya no lo permitimos. Hasta que nosotras logramos entrar a la organización, ahora ya no permitimos que nos golpeen. Antes éramos ignorantes, creíamos que todo teníamos cerrado. Desde que entramos a la organización, ya muchas madres de familia no permitimos el maltrato. Ahora ya despertamos las mujeres".[7] Lo aprendido en las capacitaciones, en los plantones, en las marchas, posibilitó la reflexión de las mujeres e hizo que cambiara la percepción de algunas costumbres, como la violencia doméstica, el alcoholismo masculino o el maltrato a los hijos, que antes pertenecían al mundo de lo íntimo "y no se hablaban con nadie", como nos comenta Olga. A la luz de lo anterior, la dicotomía público/privado nos parece muy tajante, ya que a partir de la participación se cuestionan aspectos considerados pertenecientes al espacio privado, convirtiendo lo personal en político. Así como han redefinido la división entre espacios público y privado, también han ampliado los términos de "lo político" y el ingreso a la esfera pública de temas olvidados, negados o silenciados, que estuvieron confinados al ámbito privado y al de la esfera íntima.

A lo largo de nuestro trabajo, hemos visto que existe una tensión entre las demandas de la vida familiar como madres y esposas y simultáneamente como mujeres a las que les interesan los problemas de sus comunidades: "una tiene que cocinar y dejar limpia la casa, porque si uno abandona la casa el marido no permitiría que nos fuéramos; ya que nos da permiso el esposo, tenemos que ser responsables en las dos partes; no abandonar ni una ni otra parte".[8] El estar participando no las exime de la responsabilidad del hogar ni de las tareas que se consideran "propias de su sexo", sino que la migración del varón se convierte en una sobrecarga de trabajo doméstico para la mujer: "como mujeres al interior de la familia tenemos un compromiso; ya sea como madres o hijas, hay que apoyar con los quehaceres domésticos... debemos negociar con el resto de la familia los tiempos para cumplir con los deberes del hogar y la comunidad".[9]

Las mujeres participantes en el FIOB han estado realizando esfuerzos significativos por buscar alternativas que les permitan mejorar sus niveles de bienestar

[7] *Idem*.
[8] *Idem*.
[9] Centolia Maldonado, manuscrito, octubre de 2002.

y promover sus derechos económicos, sociales y políticos. Después de una larga trayectoria, las mujeres han accedido a la formación y a incipientes espacios de intercambio de experiencias (por ejemplo, reuniones de grupo o asambleas comunitarias), en donde han podido "tomar la palabra" y, lentamente, construir liderazgos. Asimismo, han impulsado diversos tipos de proyectos productivos orientados a generar ingresos. Uno de ellos ha sido la participación en cajas de ahorro comunitarias.

La economía familiar se ve afectada cuando el jefe de familia migra y la mujer asume su papel tanto para el sustento, educación y cuidado de los niños, como para cumplir con los compromisos del pueblo, como son los tequios, cofradías y cooperaciones. En una búsqueda de alternativas, las cajas de ahorro fueron formadas en 1999 con aportaciones propias de las socias, para crear un fondo comunitario en beneficio de sus familias. Esta idea surgió del taller denominado "La mujer que construye, avanza". Allí se reflexionó acerca de la situación de la migración, partiendo de las experiencias de las propias mujeres que fueron migrantes en el norte del país, que actualmente viven en la comunidad y cuyos esposos están en *el norte*. En estos casos, la señora tiene que acudir al prestamista, quien cobra intereses muy altos. Las mujeres reflexionaron acerca de su situación luego de que sus maridos e hijos migraron: "Acá no hay trabajo para las mujeres; mientras tenemos hijos allá, nos ayudan. Si no tengo para que mi hija estudie, tengo que hacer algo; si me quedo con los brazos cruzados, mi familia se queda en lo mismo".[10]

Las beneficiarias de las cajas de ahorro son mujeres jefas de familia de escasos recursos que se dedican al campo y al comercio ambulante. Algunas de ellas han invertido en la compra de hortalizas y en la creación de pequeños negocios familiares (venta de tamales, pozole, tienditas de abarrotes, cultivo y artesanías). Actualmente hay 12 cajas de ahorro en funciones, que agrupan aproximadamente a 155 mujeres. Evaluamos la experiencia como muy positiva. En términos económicos, el capital inicial se ha incrementado debido al ingreso de los intereses, lo que ha permitido a las mujeres cumplir con los compromisos escolares y comunitarios. En términos de su capital cultural, muchas de ellas han adquirido mayores responsabilidades y conocimientos en relación con la elaboración de documentos oficiales y en la administración y registro de las cuentas. Su participación activa en las cajas de ahorro ha permitido que la comunidad las identifique como un medio de apoyo económico en algunos casos de necesidad.

La presencia de mujeres indígenas en estas instancias es prueba de la capacidad de convocatoria que los problemas de sus comunidades les significan,

[10] Entrevista con Olga Quiroz en San Miguel Tlacotepec, Oaxaca, septiembre de 2002.

asumiendo en ocasiones otros espacios de participación, más allá de los familiares y comunitarios.

"Escucha y no preguntes porque no sabes; estas son cosas de hombres". Crónica de un cacicazgo

Al interior de las comunidades indígenas se reconocen como ciudadanos a los varones entre 18 y 50 años de edad. Para que las familias de estos varones tengan un estatus social ante la comunidad, el varón tiene como obligación prestar el servicio; esto significa cumplir con el desempeño de los cargos, realizar el tequio y el pago de cuotas.

Después de varios meses de asistir y no entender bien para qué se pagaba, una de ellas solicitó información ante la asamblea, porque se hablaba de asuntos desconocidos para ella; el motivo era poder explicar a su esposo el porqué de los pagos. La respuesta fue: "¡Tú escucha y no preguntes, porque no sabes, estas son cosas de hombres!" Las mujeres jamás volvieron a preguntar y pagaban aunque no estuvieran de acuerdo. Cuenta Elena Maldonado Morales: "Desde entonces yo siento que no vale la pena participar; mejor me quedo a cuidar a mi familia."

Esto se volvió costumbre, pues la toma de decisiones estaba en manos de los Maldonado (ocho hermanos, de los cuales cuatro dejaron de migrar y cuatro continúan haciéndolo), y se convocaba a la asamblea únicamente para informar y dar a conocer la cantidad de la cuota y el número de tequios que había que cubrir. Las cosas fueron empeorando debido a que se empezó a rechazar el tequio de los ancianos, que anteriormente era aceptado como pago de los hijos o nietos migrantes. También se exigía el pago de un jornal por cada tequio, aunque fueran dos o tres horas las que se trabajaban; esto era injusto, porque las cuotas de los tequios servían para la compra de licor, ya que al final de cada tequio disfrutaban de una tremenda borrachera. Las mujeres murmuraban su enojo entre ellas, pero no reclamaban la rendición de cuentas.

Los hermanos Maldonado que no migraban desempeñaban los cargos a nombre de ellos mismos y también en representación de sus hermanos o sobrinos migrantes. Durante este periodo no se gestionaban recursos ante las instituciones de gobierno, sólo con los candidatos políticos del partido oficial (PRI) en épocas de campaña, logrando obtener por año un aparato de sonido, una máquina de escribir, etcétera. En fin, no pasaban de los 10 mil pesos, pero para la comunidad era como un gran logro y un favor que el PRI hacía al donar algo a la comunidad, porque así se les daba a conocer por medio de la autoridad.

Al regreso de los migrantes y con la información obtenida de sus esposas, las asambleas comunitarias se convirtieron en tremendas discusiones, al manifestar los desacuerdos los migrantes; pero como sólo permanecen en la comunidad seis meses, siempre ganaban los Maldonado en las discusiones, esto debido a que contaban con información y sus propios argumentos para justificar sus trampas, que a pesar de no ser creíbles no se podía hacer nada. De estos asuntos yo me enteraba en mis visitas durante los fines de semana.

En 1994, por ironía del destino, decido regresar a casa al lado de mis padres en mi comunidad. A los pocos meses de mi estancia en la comunidad, acompañé a mi padre a la asamblea comunitaria sólo para escuchar. Me sorprendí cuando vi a más de 30 mujeres, representando a ciudadanos migrantes. Lo preocupante para mí fue el darme cuenta que estaban ahí para recibir indicaciones, pues se estaba planeando la fiesta del pueblo, y los 11 hombres presentes ya habían decidido cuántas tortillas debía donar cada mujer, además de la cuota para la compra de ingredientes de la comida. Todo estaba bien, nadie protestó, pero al salir de la asamblea las mujeres murmuraban entre sí: "¡Es mucho chile, mucha carne! Se va a desperdiciar ¿Quién fue el que decidió que se comprara tanto?" "Parece que Juaño." "No, fue Fausto." En fin, yo sólo escuchaba y las veía, pero se dieron cuenta que las observaba y me dicen: "Es la costumbre de esos hombres, que nomás piden dinero por pedir", a lo que yo contesté: "Porque ustedes lo permiten, esto se va acabar hasta que ustedes lo decidan." "Ay. hija, se ve que no los conoces". "Sí los conozco, porque mi papá y mi mamá me cuentan; pero ya veremos después."

En la segunda asamblea se discutió el asunto de la casa de salud. La promotora, muy tímida, solicitaba a la comunidad un local para guardar la medicina y la integración del comité de salud, para no correr el riesgo de perderla. Los Maldonado, muy seguros, dicen: "Que se la lleven; total, ni la ocupamos porque no sirve." No pude contenerme y lancé una pregunta dirigida a las mujeres: "Señoras, ¿quieren que se vaya este programa de salud?" "¡No!, porque nosotras lo ocupamos, por las vacunas, o cuando nos da gripa o se lastiman los niños, para curar una cortada, y luego corremos con la tía Chave. Si hay días que no tenemos p'al pasaje, menos para la medicina. Ellos, porque son ricos." La tía Chave comentó: "También hay mujeres que no vienen a la junta y que son las que van más seguido por la medicina." "Tía, ¿usted puede seguir prestando su casa si la apoyan las mujeres?" "Ya llevo dos años prestándola, pero el supervisor quiere que sea por medio del pueblo." A pesar de esa explicación, ellos dijeron que no había local "¿Y si conseguimos dinero y construimos?", propuse. "¡Estás loca! ¡Si no tenemos

terreno!" "Yo dono el terreno", contesta mi madre "¿Y quién va a trabajar?" En fin, no había disponibilidad.

Al salir de la junta, la tía Chave me pregunta: "Ahí donde trabajas dan muchas ayudas a las mujeres de Chayuco, ¿cómo le hacen?" Le expliqué, y ella propuso hacer una junta en su casa. Yo le pedí que invitara a las mujeres que no participaban en la asamblea. A los dos días se formó un grupo de 15 mujeres representado por un comité local integrado por cinco, y a la siguiente semana me busca el supervisor de salud acompañado de la tía Chave, y me pide apoyo para nombrar al comité de salud debido a que la autoridad se negaba a convocar a otra asamblea para tratar asuntos de la casa de salud. Nos explicó nuestras funciones. Nadie aceptaba por miedo, y propuse ser yo quien encabezara el comité, pero se animaron cuando mucho con el compromiso de cumplir nuestras funciones y a participar en la asamblea cuando fuera necesario.

Al darse cuenta los Maldonado, me acusaron de dividir al pueblo y de meter otro partido a la comunidad. Fausto se encargó de condicionar a las autoridades que recibían el cargo durante tres años para que todo documento que tuviera relación conmigo no se firmara, argumentando que si me daban el sello se meterían en problemas con el pueblo. Estas autoridades eran migrantes que regresaban a cumplir con el cargo. Pedí a las mujeres no hacer comentarios que provocaran más problemas; me informé bien con los dirigentes de la organización, y pedí consejos a mi madre.

Recuerdo bien esta frase: "Que quepa en ti la prudencia y no en ellos. Dale su lugar a la autoridad informándole qué haces, si no te apoyan es cosa de ellos." Así le hice. Pedí al comité que informaran a la autoridad, entregamos copia de las autorizaciones de los recursos, y acudimos el comité y yo ante el presidente municipal para solicitar su apoyo y que nos firmara los documentos que las dependencias de gobierno exigían para la entrega de recursos, obteniendo un buen trato, la firma y los sellos. Los primeros beneficios fueron la instalación de una caseta telefónica, un cheque de 50,000 pesos para compra de borregos en beneficio de las 15 mujeres, y otros. Actualmente, la casa de salud está instalada a un lado de la agencia municipal, la que apoya y firma todos los documentos tanto para la casa de salud como para la organización de mujeres.

Los agentes municipales de los últimos dos años, que son migrantes, me han buscado para que los asesore para gestionar recursos y conocer mejor los programas que están funcionando en la comunidad. El grupo de mujeres que militan en el FIOB realizó donativos de algunos de sus proyectos a la agencia municipal (cemento, malla para el cercado del panteón y

un apoyo económico), como reconocimiento a su trabajo y a su apoyo incondicional. Actualmente, las mujeres están activas (con y sin esposos); participan en diversos programas, y en proyectos gubernamentales y de educación en beneficio de mujeres, niños y ancianos, incluyendo a las esposas de los Maldonado.[11]

Las palabras de Centolia reflejan los cambios y conflictos que viven las mujeres indígenas al interior de sus comunidades en relación con su participación local, a la vez que nos hablan de los mecanismos de inclusión/exclusión que las mismas experimentan en los sistemas de gobierno tradicional, basados en los usos y costumbres.[12] En este sistema, la elección es por consenso y asamblea, en donde los cargos son ocupados mayoritariamente por hombres. Pero en la Mixteca el patrón migratorio es predominantemente masculino, por lo que en las comunidades sólo quedan las mujeres, los niños y los ancianos, situación que origina que no haya ciudadanos hombres para cubrir los cargos ni para los tequios. La ausencia prolongada de los hombres ha implicado para las mujeres cambios y transformaciones en la familia, a la vez que ellas han asumido nuevas responsabilidades comunitarias que anteriormente estaban a cargo de los varones, tomando decisiones que afectan la vida colectiva.

Como se desprende de sus palabras, la migración es más que el cruce de fronteras geográficas al *norte* por parte de los hombres: es una práctica social que está presente en el horizonte de vida de todos y cada uno de los miembros de la comunidad, por lo que a la vez que redefine redes sociales y procesos de carácter macro, transforma también rutinas íntimas y cotidianas. Al interior de las familias se generan tensiones y adaptaciones, se redefinen papeles y se conjugan sueños, anhelos e historias individuales con narrativas de la política local e internacional.

Su relato nos habla de cómo las mujeres confrontaron el cacicazgo de los Maldonado en Agua Fría y cómo lentamente dejan de ser mujeres pasivas que avalan las decisiones de los hombres de la comunidad. El resultado de este proceso es la aparición de nuevos liderazgos femeninos que trastocan uno de los ejes del sistema patriarcal, que es el ejercicio del poder público como privativo del hombre, lo que permite cuestionar los estereotipos adscritos a uno y otro sexo (Lagarde, 1999). Este cuestionamiento se manifiesta en diferentes formas, desde los estigmas públicos hasta los chismes: "Nos enfrentamos a las críticas de la comunidad por el hecho de romper con la costumbre, ya que en la comuni-

[11] Centolia Maldonado, manuscrito, Santa Cruz, California, noviembre de 2002.

[12] El sistema de usos y costumbres fue reconocido jurídicamente en la legislación electoral de Oaxaca en 1995. El estado de Oaxaca cuenta con 570 municipios, de los cuales 418 se rigen por este sistema normativo/ (Velásquez, 2000).

dad indígena una buena mujer es aquella que es sumisa ante su esposo o padre y que se dedica a cuidar a los hijos."[13] A partir de la participación femenina y de ponerse en juego el "deber ser", se van creando otros significados acerca de lo que es una "mujer" y un "hombre". Se abre un campo de conflictos, negociación y acuerdo, que da como resultado una nueva construcción de lo que es aceptado como atributos de lo femenino. Y no es solamente una nueva forma de participación, sino que se trata de nuevos espacios, ya que, como Olga o Centolia, se "salen" de esos nichos de participación definidos para las mujeres y comienzan a ocupar otros, principalmente ligados a "lo público" y "lo político" (Barrera y Oemichen, 2000).

La emergencia de nuevos liderazgos ha propiciado la adquisición de nuevas habilidades, conocimientos y saberes: "La migración ha permitido que la mujer esté en otros espacios. Ahora acude a la asamblea; antes no hablaba por teléfono ni iba a los bancos. Ahora la mujer tiene que tomar el liderazgo para hacer cosas."[14]

Estas nuevas voces que irrumpen cuestionan la perspectiva idílica de las culturas de origen prehispánico, poniendo en tela de juicio las desigualdades genéricas, ante las que muchas veces los y las disidentes quedan silenciados, bajo el supuesto de "conservar la ideología de la armonía" y subordinar los intereses de las mujeres a metas comunitarias que acentúan la concordia social y subestiman las desigualdades internas. Estas tensiones y conflictos nos hablan de un cambio, de una innovación de las mujeres como agentes que aceptan, rechazan o negocian diferentes situaciones, a la vez que cuestionan visiones homogéneas y esencialistas de las costumbres y sistemas normativos indígenas. El no concebir a las mujeres indígenas solamente como víctimas pasivas de la historia, la guerra o la política, significa situarlas como sujetos sociales que han aceptado, negociado o rechazado diferentes poderes, lo que nos devela otra parte de su historia; es decir, sujetos femeninos con trayectorias particulares que elaboran sus propios horizontes de cambio, hasta ahora invisibles en las etnografías clásicas (Artía, 2001).

Resulta interesante, a la luz de la coyuntura política local en Agua Fría, observar cómo las mujeres están luchando al interior de sus comunidades y sus organizaciones para cambiar aquellos elementos de la tradición que las oprimen y las excluyen. Un ejemplo de esto es cómo, en nombre de la costumbre, se justifica la exclusión de las mujeres indígenas de muchos espacios públicos, como son los cargos comunales: "Agua Fría es una de las comunidades como otras, donde las injusticias y el cacicazgo político durante algún tiempo fueron

[13] Centolia Maldonado, manuscrito, octubre de 2002.
[14] Comunicación personal, Centolia Maldonado, Santa Cruz, California, noviembre de 2002.

parte de los usos y costumbres".[15] Sus propias palabras contrarrestan la visión de que los usos y costumbres de las comunidades indígenas son espacios armónicos al margen de relaciones de poder y de desigualdad genérica.

Observamos que el liderazgo de estas mujeres se basa en un fuerte arraigo comunal, lo que corrobora lo señalado por otras autoras que han investigado la participación de la mujer en otros contextos (Barrera, 1999). A lo largo de sus narraciones, coinciden las voces de Olga y Centolia, quienes llegan a convertirse en líderes por el arraigo comunitario, o por haber participado en diferentes instancias, lo que les otorga "credibilidad" frente a la comunidad. Todas ellas están muy vinculadas a sus comunidades y es a partir de allí que surge la vocación de líder como un sentido de responsabilidad por los otros, por la comunidad, lo que es entendido como una obligación más que como un privilegio: "La mayoría de las mujeres que son líderes locales en el FIOB, son quienes en la comunidad son integrantes de comités de salud, escuelas, promotoras de Progresa, de salud o de cualquier otro programa."[16]

Reflexiones finales

El mundo actual se encuentra sometido a profundas transformaciones que desafían nuestras categorías de análisis, nuestra imaginación, nuestra capacidad de crear e innovar, por lo que este trabajo ha implicado para nosotras el planteamiento de nuevos tipos de preguntas y distintos tipos de respuestas.

Las voces de las mujeres aquí expuestas son una breve representación de todas aquellas que participan en el espacio del FIOB, y como el conjunto de narraciones lo muestra, existen diferentes experiencias personales que nutren el escenario de la organización. Estas voces silenciadas encuentran un contexto político local para su surgimiento, lo que nos hace ver que no son resultado del voluntarismo ni se trata de fenómenos aislados.

Una pregunta guía estas reflexiones finales: ¿Qué es lo que les ha dejado a las mujeres con las que trabajamos la participación en el FIOB?

En relación con los costos sociales de la participación, si bien han sido muchos, tanto comunales como familiares y organizativos, en este acercamiento etnográfico hemos intentado plasmar a las mujeres indígenas no como víctimas ni como heroínas de la historia y de diferentes poderes patriarcales. Esta visión borraría la noción de agentes, que rechazan o negocian tales prácticas en determinados momentos históricos, y no reconocería los espacios de fortalecimiento que las mujeres han ido encontrando al poder discutir juntas, ir a una

[15] Centolia Maldonado, manuscrito, Santa Cruz, California, noviembre de 2002. En relación con el sistema de usos y costumbres en Oaxaca, véase Velásquez, 2000.

[16] Manuscrito, Centolia Maldonado, octubre de 2002.

marcha o asistir a una capacitación. A lo largo del trabajo y en diferentes momentos, hemos intentado hacer visible cómo, si bien ha habido limitaciones a su participación, también las vidas cotidianas familiares y las biografías personales fueron cambiando, y en cierta forma adecuándose, a medida que ellas se fueron integrando a sus organizaciones. Estos espacios se transforman en un lugar apropiado para cuestionar la costumbre y la tradición que las excluye tanto de los espacios de decisión política como de los familiares y comunales, y en donde, a partir del cuestionamiento hacia el supuesto equilibrio de sus culturas y del encuentro con otras (al perder el miedo a hablar y poder decir "yo pienso" o "yo quiero"), traspasan las fronteras de su cultura, considerando a ésta no como algo histórico e inmutable.

Las trayectorias y los testimonios recogidos destruyen la idea de las indígenas como meras víctimas de diferentes poderes, de la guerra, de la explotación o del poder patriarcal, para dejarnos entrever las posibilidades que tienen de actuar en un campo de relaciones de fuerza y luchas por la consecución de sus objetivos. Tal como propone Hernández Castillo (2001), se trata de reconocer la agencia social sin negar la dominación, lo que implica que no podemos esencializar ni victimizar a la mujer, y lo hacemos a partir de reconocer que, si bien la subordinación crea opresión, también crea oportunidades.

La migración nos invita a imaginar nuevas geografías de igualdad y solidaridad, lo que ha llevado a varias mujeres a asumir papeles tradicionalmente ejercidos por los hombres, haciéndolas reflexionar acerca de su condición de género y a cuestionar el estereotipo de la mujer pasiva y sumisa. La ausencia de los hombres ha posibilitado que las mujeres tengan un peso cada vez más importante en los asuntos públicos de sus comunidades, redefiniendo las relaciones entre los géneros. Lo novedoso de esto es que las voces antes silenciadas irrumpen en el contexto político local, pidiendo la palabra y haciéndola sentir a partir de su experiencia como mujeres, reivindicando el pleno ejercicio de derechos políticos.

Estos logros en la participación han implicado cruces de fronteras para las mujeres. No nos referimos a las fronteras geográficas que demarcan el límite entre un país y otro, sino a las fronteras culturales (Rosaldo, 1991). Estas mujeres han cruzado fronteras culturales al cuestionar la costumbre y la tradición que las excluye de los espacios de participación, tanto de los espacios de decisión política como de los familiares, al hablar en contra de la violencia doméstica o del abuso del alcohol por parte de los hombres. Por ello, nos parece muy importante recuperar los cuestionamientos de las mujeres hacia los usos y costumbres de sus comunidades en algunos casos. Y es a partir de encontrarse con otras, de perder el miedo a hablar, que se atreven a traspasar una de las fronteras más sólidas que existen: la de la cultura. Estos cruces de fronteras constituyen

una muestra de las luchas que las mujeres indígenas están dando en diferentes frentes y espacios de participación, ya sea comunitarios, regionales, nacionales o internacionales (Artía, 2001).

Si bien están surgiendo cuestionamientos a partir de la participación de las mujeres en marchas, foros y encuentros, también está saliendo a la luz lo que ha estado callado en la vida privada, es decir, lo que se cuestiona en la práctica cotidiana de los espacios domésticos. También la participación en el FIOB se ha transformado en un espacio de aprendizaje político, aprendizaje que requirió de nuevos conocimientos que forman parte de su capital cultural: han tenido que aprender a hacer alianzas y a negociar con las autoridades.

El reconocimiento de la contribución de las mujeres indígenas al desarrollo de sus comunidades y al logro de la equidad en su participación requiere una mirada hacia los actores y actoras sociales que, participando desde diferentes frentes de lucha y comprometidos en relación con los derechos y con los asuntos de exclusión/inclusión en sus realidades específicas, las extienden y conectan a niveles regionales y globales.

Bibliografía

ARTÍA, Patricia, *Desatar las voces, construir las utopías: la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca*, México, D.F., tesis de maestría en antropología social, CIESAS, 2001.

BARRERA, Dalia, "Mujeres y gobiernos municipales en México", *Revista Cuicuilco,* núm. 17, México, D.F., 1999.

_____ y Cristina Oehmichen (eds.), *Migración y relaciones de género en México,* México, D.F., UNAM-IIA, 2000.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Aída, *La otra frontera, identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, D.F., CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, 2001.

LAGARDE, Marcela, *Una mirada feminista en el umbral del milenio*, Costa Rica, Instituto de Estudios de la Mujer, Universidad Nacional, 1999.

MASSOLO, Alejandra, *Por amor y coraje. Mujeres en movimientos urbanos de la ciudad de México*, México, D.F., El Colegio de México, 1992.

ROSALDO, Renato, *Cultura y verdad*, México, D.F., Conaculta, Grijalbo, 1991.

VELÁSQUEZ, Cristina, *El nombramiento. Elecciones por sus usos y costumbres en Oaxaca,* Oaxaca, Instituto Estatal Electoral de Oaxaca, 2000.

Colaboradores

Warren D. Anderson

Es profesor de antropología en la Universidad Estatal del Sureste de Missouri. Junto con su esposa e hijas, vive en la región sur de Illinois, donde se cultivan manzanas y duraznos. Estos huertos, muchos establecidos desde el siglo XIX, comenzaron a atraer a jornaleros agrícolas de México en los años sesenta. Su trabajo etnográfico y de historia oral se inició desde finales de los setenta y continúa evolucionando con los cambios y retos que los migrantes mismos enfrentan en cada nueva temporada.

Patricia Artía

Es originaria de la ciudad de Montevideo, Uruguay, en donde estudió la licenciatura en antropología social. Sus áreas de investigación son los derechos sexuales y reproductivos desde una perspectiva de género. Emigró a México hace cuatro años, y allí obtuvo la maestría en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) con la tesis "Desatar las voces, construir las utopías: la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca". Actualmente forma parte del seminario permanente "Género, Etnicidad y Multiculturalidad", es candidata a doctora por el CIESAS y está escribiendo su tesis sobre los espacios de participación política de las mujeres del FIOB, en el contexto de la Mixteca oaxaqueña y de California.

Bonnie Bade

Es una antropóloga médica que ha abordado temas como la salud de los jornaleros agrícolas, cuidado médico, agricultura y fuerza laboral agrícola en California, migración transnacional, medicina étnica, pueblos indígenas en México, botánica étnica, y comunidades mixtecas en California, en la región fronteriza San Diego-Tijuana y en Oaxaca. Es profesora de antropología en la Universi-

dad Estatal de California en San Marcos y obtuvo el doctorado en antropología cultural en la Universidad de California, Riverside, en 1994. Actualmente conduce una investigación etnográfica sobre el cuidado de la salud entre la población migrante en California. En el año 2000 participó como coinvestigadora en el primer estudio estatal en California sobre la salud de los jornaleros agrícolas. Este estudio, titulado "Sufriendo en silencio", fue conducido por un equipo de investigadores del Instituto de Estudios Rurales de California y la Universidad de California en Davis, y fue financiado por la fundación The California Endowment. Los resultados de este estudio se pueden encontrar en www.calendow.com

Federico Besserer

Es profesor en el Departamento de Antropología y secretario académico de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, en la ciudad de México. Obtuvo su doctorado en antropología social en la Universidad de Stanford, en California. Su interés como investigador se centra en las desigualdades sociales en el contexto transnacional. Ha realizado trabajo de campo multilocal en enclaves mineros de compañías transnacionales y en comunidades indígenas transnacionales. Ha publicado (junto con Victoria Novelo y Juan Luis Sariego) *El sindicalismo minero en México 1900-1952* (1983), *Moisés Cruz: historia de un transmigrante* (1999) y *Topografías transnacionales: hacia una geografía de la vida transnacional* (en prensa). Recientemente concluyó el manuscrito de un nuevo texto, titulado tentativamente *Contesting Community: Cultural Struggles of a Mixtec Transnational Community*.

Garance Burke

Es corresponsal del periódico *The Boston Globe* en el norte de California. Vivió y trabajó por cinco años en la ciudad de México, en Oaxaca y en Chiapas, donde escribió notas periodísticas sobre política, migración y comunidades indígenas para los periódicos *The Washington Post* y *El Financiero*. Su trabajo académico está incluido como un capítulo en el libro *Forjando Matrias* y ha editado un volumen sobre la historia de la mujer mexicana. Obtuvo la licenciatura en antropología en la Universidad de Brown y la maestría en periodismo en la Universidad de California, Berkeley.

Isidro Cerda

Recibió su licenciatura de la Universidad de California en Santa Cruz, con una doble especialidad en economía global y en estudios latinoamericanos y lati-

nos. Nació en México, y su interés como investigador se centra en las relaciones transfronterizas entre los Estados Unidos y México, así como en las políticas públicas que influyen en esta relación.

María Crummett

Es directora del Centro para Negocios Internacionales en la Universidad del Sur de Florida. Sus áreas de interés académico incluyen macroeconomía y desarrollo económico en Latinoamérica, en particular en México y Costa Rica. Ha escrito varios artículos sobre los temas de género y desarrollo económico, migración internacional y legislación proteccionista. Su investigación actual se enfoca en el análisis de los acuerdos comerciales en el continente americano y de la migración entre México y Estados Unidos. Ha trabajado también como asesora para numerosas agencias de desarrollo internacional, entre las que se incluyen la Agencia de Desarrollo Internacional de los Estados Unidos (AID, por sus siglas en inglés), la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la Organización para la Agricultura y la Alimentación (FAO), el Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas y el Fondo de Desarrollo para la Mujer. Obtuvo su licenciatura en estudios latinoamericanos en la Universidad de Stanford y su doctorado en economía en la New School University.

Yolanda Cruz

Es una cineasta independiente y fundadora de Petate Productions. Se desempeña actualmente como Coordinadora de Acción Femenil de la FOCOICA en Los Ángeles. Es originaria de la comunidad chatina de San Juan Quihije, en Cieneguilla, Oaxaca. Obtuvo la licenciatura en artes liberales en la Universidad de Evergreen, en el estado de Oregon, y la maestría en artes en la Universidad de California en Los Ángeles, con especialidad en dirección y producción de cine. Participa con diversas organizaciones comunitarias en Oaxaca y Los Ángeles centradas en los derechos de la mujer. Sus trabajos se han presentado en diversos festivales de cine y en centros comunitarios en Estados Unidos y México. Actualmente se encuentra editando un trabajo sobre mujeres mixtecas de Oaxaca y está produciendo un documental sobre las experiencias de la migración de los chatinos y mixtecos patrocinado por la Fundación Rockefeller. Divide su residencia entre California y Oaxaca.

Guillermo Delgado-P.

Es antropólogo (doctorado por la Universidad de Texas en Austin) de origen andino y defiende activamente los derechos humanos. Desde 1988 es miembro

del Departamento de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de California en Santa Cruz. Escribe sobre los movimientos indígenas, particularmente sobre sus nuevas estrategias transnacionales. En colaboración con John Schechter, acaba de compilar el volumen titulado *Quechua Expressive Art/Arte Expresivo Quechua,* de pronta aparición en la colección BAS (Bonner Amerikanistische Studien) en Alemania. También es editor de la revista electrónica www.bolivianstudies.org En México es colaborador del suplemento *Ojarasca* y es miembro del IRCA (Indigenous Research Center of the Americas), una iniciativa organizada en el Departamento de Estudios Indígenas de la Universidad de California en Davis.

Rufino Domínguez

Es el actual coordinador general del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB) y director ejecutivo del Centro Binacional para el Desarrollo Indígena Oaxaqueño, Inc., ambas organizaciones con base en Fresno, California. Es originario de la comunidad de San Miguel Cuevas, en Juxtlahuaca, Oaxaca, localizada en la Mixteca Baja. Por invitación del presidente Vicente Fox, participó en la creación del Consejo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Desde 2001 ha sido locutor del programa de radio Nuestro Foro (KFCF 88.1), coproducido por el FIOB. Ha sido reconocido por la Fundación Ford, el Advocacy Institute de Washington, D.C., y la Universidad de Nueva York con el premio nacional Leadership for a Changing World, y con el premio Héroe Local del Año, por Valley Public Television y Union Bank of California en Fresno. Actualmente radica en Fresno, California.

Luis Escala Rabadán

Es sociólogo de formación realizó sus estudios de licenciatura en la ciudad de México y de posgrado en la Universidad de California en Los Ángeles. Sus áreas de interés se encuentran entre la sociología cultural y la sociología de la migración. Entre los temas que ha trabajado en los últimos años están la formación de comunidades transnacionales, la participación política y la situación de los derechos humanos de los migrantes mexicanos en Estados Unidos. Actualmente se desempeña como investigador en el Departamento de Estudios Sociales de El Colegio de la Frontera Norte, en Tijuana, Baja California, México.

Jonathan Fox

Es profesor en el Departamento de Estudios Latinoamericanos y Latinos en la Universidad de California, Santa Cruz, donde ha impartido cursos desde 1996.

Recibió su doctorado en ciencias políticas del Instituto Tecnológico de Massachusetts. Entre sus publicaciones se encuentran los siguientes libros: *Cross-Border Dialogues: US-Mexico Social Movement Networking* (coeditor, 2002), *The Struggle for Accountability: The World Bank, NGOs and Grassroots Movements* (coeditor, 1998), *Decentralization and Rural Development in Mexico: Community Participation in Oaxaca's Municipal Funds Program* (coautor, 1996); *The Politics of Food in Mexico: State Power and Social Mobilization* (1992) y *The Challenge of Rural Democratization: Perspectives from Latin America and the Philippines* (editor, 1990). Sus artículos más recientes han sido publicados en la *Revista Mexicana de Sociología*, *Policy Sciences*, *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, *Política y Gobierno*, *Global Governance* y *Latin American Research Review*. Dos artículos de próxima publicación aparecerán en *Foro Internacional* y *Development in Practice*. Está por terminar dos volúmenes editados que reúnen a académicos, investigadores independientes y estrategas de la sociedad civil. Los títulos de estos volúmenes son *Indigenous Mexican Immigrants in the United States: Building Bridges Between Researchers and Community Leaders* y *Demanding Accountability: Civil Society Claims and the World Bank Inspection Panel*. También trabaja muy de cerca con varias organizaciones no gubernamentales como asesor de investigación o como miembro de sus mesas directivas. Entre estas organizaciones se encuentran: el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (en California y Oaxaca), Bank Information Center (Washington, D.C., en el que actualmente es presidente de la mesa de directores), el Inter-Hemispheric Resource Center (Silver City, Nuevo México), Trasparencia (Oaxaca) y el Pesticide Action Network-Norteamérica (San Francisco).

Ulises García

Es el actual vicepresidente de la Federación Oaxaqueña de Comunidades y Organizaciones Indígenas en California (FOCOICA) con sede en Los Ángeles, California. También ha fungido como presidente de la Unión de Comunidades Serranas de Oaxaca (UCSO). Esta coalición de cinco comunidades serranas en el área metropolitana de Los Ángeles organiza actualmente uno de los torneos más grandes de basquetbol entre la comunidad oaxaqueña. En el año 2003 participaron 65 equipos de migrantes oaxaqueños en el torneo celebrado en El Sereno Recreational Center, en Los Ángeles. Nació en Santa María Jaltianguis, Distrito de Ixtlán, en la sierra norte de Oaxaca.

Javier Huízar Murillo

Recibió su licenciatura en la Universidad de California, Santa Cruz, con una doble especialidad en economía global y en estudios latinoamericanos y lati-

nos. Su proyecto de graduación consistió en un documental sobre movimientos estudiantiles, inspirado por el movimiento de los estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México. Se desempeñó como investigador posgraduado en el Centro para la Justicia y Tolerancia en la Universidad de California, Santa Cruz, y actualmente trabaja como organizador del proyecto Congregations Organizing for Renewal. Ha vivido por muchos años en el área de la bahía de San Francisco, en el norte de California.

Ilene J. Jacobs

Es directora de abogacía y capacitación de la organización Asistencia Legal Rural de California (CRLA, por sus siglas en inglés). Ha dedicado casi 20 años de su carrera profesional en la defensa de los derechos civiles y de vivienda de minorías raciales, jornaleros agrícolas, personas indigentes y otras comunidades de bajos ingresos en varias zonas rurales y urbanas de los Estados Unidos. Fue fundadora del Grupo de Trabajo para la Vivienda Justa en Zonas Rurales de California, y ha trabajado con personal del Departamento de Vivienda a nivel federal y estatal, proporcionando capacitación para su personal y el de las agencias de desarrollo comunitario sobre el concepto de vivienda justa. Actualmente es codirectora del Comité Especial sobre Vivienda y directora de proyectos del Centro para la Vivienda Justa en el Medio Rural de CRLA, y participa en varios comités consultivos para el acceso a la vivienda en el medio rural de California. También presentó y publicó un artículo sobre discriminación en la vivienda, titulado "Vivienda para jornaleros agrícolas en California", en el *La Raza Law Journal Symposium*, realizado en la Escuela de Derecho Boalt en 1996. También ha hecho presentaciones sobre este tema en varios seminarios para un público muy amplio, que incluye a servidores públicos de los gobiernos locales, representantes de la industria de bienes raíces y grupos de inquilinos.

Paul Johnston

Es un sociólogo que funge como director ejecutivo del Consejo Laboral de la Bahía Central de Monterey, y es también un investigador en la Universidad de California en Santa Cruz. Tras haber trabajado en el movimiento sindical y en otros movimientos sociales, obtuvo el doctorado por la Universidad de California, Berkeley, en 1988. Entre 1989 y 1997 se desempeñó como profesor en el Departamento de Sociología en la Universidad de Yale, donde también fue director del Programa sobre Comportamiento Organizacional en Sociología e investigador adjunto del Instituto de Estudios Sociales y Política de esa universidad. En 1995 inició un proyecto de investigación-acción que analiza las respuestas del movimien-

to laboral a la ofensiva contra los derechos de la población migrante en California. Este esfuerzo condujo al desarrollo del llamado Proyecto Ciudadanía, un centro en el valle de Salinas para trabajadores migrantes basado en un sindicato. Esta experiencia fue la base para la realización de un estudio de caso, que se publicó en un libro compilado por Joe Feagin y Hernán Vera, *Liberation Sociology* (Westview, 2001). Además de numerosos artículos y capítulos en diversas compilaciones enfocadas en relaciones laborales, asuntos urbanos, ciudadanía y migración, ha publicado el libro *Success While Others Fail: Social Movement Unionism and the Public Workplace* (Cornell ILR Press, 1994). Actualmente está trabajando en un libro cuyo título tentativo es *Citizens of the Future: Labor, Citizenship, and Social Change in California*. Se le puede contactar en pjohnston@mbclc.org

Michael Kearney

Es profesor de antropología en la Universidad de California, Riverside, desde donde trabaja con oaxaqueños cuyas vidas se extienden a través de la frontera entre México y los Estados Unidos. Una de sus principales áreas de interés y preocupación es examinar cómo la migración y la vida en dos naciones moldea la formación de comunidades transnacionales y los cambiantes patrones en las relaciones de clase, etnicidad y nacionalidad, así como la violación y defensa de los derechos humanos dentro de este contexto binacional. Las dimensiones prácticas de su trabajo de investigación se centran en la transformación de las instituciones municipales y la creación de organizaciones indígenas transnacionales efectivas para enfrentar los retos políticos y de administración civil de las formas de autogobierno y soberanía indígena en un contexto binacional. Estos retos prácticos también lo han estimulado a trabajar en la reformulación de conceptos y características organizativas de la antropología, para que como ciencia social comprenda mejor y sea de utilidad para resolver las necesidades de las comunidades transnacionales, a la vez que éstas se vean transformadas por dinámicas globales más grandes.

Edward Kissam

Es un investigador asociado con el Aguirre International/The Aguirre Group, donde realiza una amplia gama de proyectos de investigación que se enfocan en temas relacionados con los jornaleros agrícolas y otros migrantes latinoamericanos. Sus intereses en el desarrollo de políticas sociales y planeación de programas incluyen: educación de adultos, educación básica, capacitación laboral, participación cívica de los inmigrantes, radio pública latina y salud comunitaria. Actualmente dirige un estudio nacional financiado por el Fondo de América Rural, que

analiza las transformaciones en comunidades rurales como resultado del flujo migratorio que reciben, así como las estrategias para responder a estas transformaciones sociales. Es coautor (con David Griffith) del libro *Working Poor: Farmworkers in the United States* (Temple University Press, 1995), y es también el autor de varios estudios sobre migración y jornaleros agrícolas temporales para la Comisión sobre Jornaleros Agrícolas y para el Departamento del Trabajo de los Estados Unidos. Actualmente se encuentra trabajando en un libro titulado *Here To Stay,* sobre la participación cívica de los migrantes mexicanos en California.

Felipe H. López

Es estudiante de doctorado en el Departamento de Planeación Urbana y Regional de la Escuela de Políticas Públicas e Investigación Social en la Universidad de California, Los Ángeles. Es coautor del primer diccionario en zapoteco, inglés y español. Sus investigaciones se centran en el papel de las organizaciones de migrantes oaxaqueños en el desarrollo de la economía de Oaxaca, México. Ha sido miembro de la mesa directiva de varias organizaciones de migrantes oaxaqueños, entre las que se encuentran la Federación Oaxaqueña de Comunidades y Organizaciones Indígenas en California, el Consejo Indígena Binacional de los Valles Centrales de Oaxaca y la Red Internacional Indígena Oaxaqueña. Ha sido también consultor de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO).

Filemón López

Es un comunicador en Radio Bilingüe de California que conduce el programa radiofónico *La Hora Mixteca* cada domingo, un programa bilingüe en mixteco y español que se transmite tanto en California como en Baja California y Oaxaca. En 1984 ayudó a fundar la Asociación Cívica Benito Juárez (ACBJ, Fresno), una de las organizaciones pioneras en el movimiento por los derechos de los trabajadores indígenas migrantes. Nació en la comunidad de Río Timbre, perteneciente al municipio de San Juan Mixtepec, en la Mixteca Baja, Oaxaca Su experiencia migratoria comenzó en 1971 y ha vivido en diversos lugares, entre los que se cuentan Sinaloa, Sonora, Baja California Sur, Distrito Federal, Chiapas, Florida, Oregon y California. Reside en la ciudad de Fresno, California.

Centolia Raymunda Maldonado Vásquez

Se desempeña actualmente como líder comunitaria en los ámbitos local, regional y transnacional con el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB). Nació en

Santiago Juxtlahuaca, Oaxaca. Como migrante en la zona fronteriza del norte de México, tuvo la oportunidad de acceder a un nivel de educación formal más alto de lo que hubiera sido posible en su región de origen, y logró terminar una carrera técnica en administración de negocios. Posteriormente regresó a su comunidad de origen, que se encuentra en la frontera entre las regiones mixteca y triqui. Aunado a su labor con el FIOB, ha trabajado también con el Instituto Nacional Indigenista y con otras organizaciones no gubernamentales de servicios locales. Entre sus mayores logros se encuentran la promoción de enfoques específicos para la participación comunitaria a través de proyectos de desarrollo comunitario, como las cajas de ahorro, y el establecimiento de programas dirigidos por adolescentes para el apoyo de las necesidades infantiles en la comunidad. Ha participado en varios programas internacionales de desarrollo de liderazgo, entre los que se incluyen el Instituto de Verano sobre Cambio Social Transfronterizo, de la Universidad de California en Santa Cruz, y el Departamento de Estudios Latinoamericanos y Latinos, en 1999, y en el proyecto "Diálogos Hemisféricos" en esta misma universidad, donde obtuvo la beca Action Research Faculty Activist Fellowship, que le permitió obtener una residencia por seis semanas durante el otoño de 2002.

Jesús Martínez Saldaña

Es oriundo de Michoacán y proviene de una familia con una fuerte y larga tradición migratoria a los Estados Unidos. Ha radicado en California desde 1971, donde cursó la licenciatura en ciencias políticas en la Universidad de Santa Clara, para después obtener una maestría en estudios latinoamericanos en la Universidad de California en Berkeley y, años más tarde, un doctorado en estudios étnicos. Actualmente es profesor en el Departamento de Estudios Chicanos y Latinoamericanos de la Universidad Estatal de California en Fresno. Su interés se enfoca en las expresiones políticas de la migración mexicana. Sus trabajos han sido publicados en Estados Unidos, México y Europa. Su más reciente obra es el libro *La dimensión política de la migración mexicana*, que escribió junto con Leticia Calderón Chelius y que fue publicada por el Instituto Dr. José María Luis Mora en la ciudad de México.

Alejandra Ricárdez

Es cofundadora y actual secretaria de gestoría y proyectos de la Coalición de Organizaciones y Comunidades Indígenas de Oaxaca (COCIO), en San Diego, y miembra del Comité Directivo de la Unión de Mujeres Oaxaqueñas (UDMO), en Los Ángeles. Es originaria de la comunidad de Agua Blanca, en el municipio de Santa Ana Tlapacoya, distrito de Zimatlán, Oaxaca. Obtuvo la licenciatura

en sociología en la Universidad Estatal de California en San Diego y la maestría en planeación urbana, con especialidad en desarrollo internacional regional, en la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA). Radica en Los Ángeles y San Diego y trabaja como analista para el Departamento de Servicios de Salud en el norte del condado de San Diego.

Gaspar Rivera-Salgado

Se desempeñó entre 1999 y 2003 como profesor de sociología y estudios americanos y etnicidad en la Universidad del Sur de California, donde impartió cursos sobre migración internacional, latinos y política, y relaciones raciales en los Estados Unidos. Actualmente labora como consultor independiente sobre temas de migración transnacional y desarrollo económico en México. Recibió su doctorado en sociología en la Universidad de California en Santa Cruz, y es consejero de varias organizaciones de migrantes en California, como el Centro Binacional para el Desarrollo Indígena Oaxaqueño, la Federación Oaxaqueña de Comunidades y Organizaciones Indígenas de California y el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran capítulos en las siguientes compilaciones: David Brooks y Jonathan Fox (eds.), *Cross-Border Dialogues. U.S.-Mexico Social Movement Networking* (La Jolla, Center for U.S.-Mexican Studies, University of California, San Diego, 2002), y Nancy Foner, Rubén Rumbaut y Steven Gold (eds.), *Immigration Research for a New Century: Multidisciplinary Perspectives* (Nueva York, Russell Sage Foundation, 2000). También es articulista para los periódicos *El Oaxaqueño* y *La Jornada* (en el suplemento *Masiosare*).

Liliana Rivera-Sánchez

Es licenciada en sociología por la Universidad Veracruzana. Obtuvo su maestría en ciencias sociales en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso)-México y es candidata doctoral en sociología por la New School for Social Research en Nueva York. Ha sido profesora e investigadora de la División de Administración Pública del Centro de Investigación y Docencia Económicas, CIDE (1996-1998), y profesora en diversas instituciones académicas, tales como la Universidad Anáhuac-campus Lomas (1996-1998) y El Colegio Mexiquense (1997). También ha participado en proyectos de investigación con el Centro Internacional para la Migración, Etnicidad y Ciudadanía en la New School for Social Research en Nueva York (2000-2001). Se ha desempeñado como consultora en diversas organizaciones no gubernamentales, tales como la Fundación Demos, A.C. (1996-1998) y la Asociación Tepeyac de Nueva York (desde 1999). Recibió el premio a la mejor tesis de posgrado en ciencias sociales 1997 (catego-

ría maestría/área sociología) por la Academia Mexicana de Ciencias y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), México, y el Premio Iberoamericano a la mejor investigación sobre etnicidad y religión 2001 de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Religión (ALER), España.

Sergio Robles Camacho

Nació en la comunidad zapoteca de San Bartolomé Zoogocho, Villa Alta, Oaxaca. Es ingeniero en comunicaciones y electrónica, graduado del Instituto Politécnico Nacional. Trabajó por 20 años en la Secretaría de Telecomunicaciones y Transportes. Al mismo tiempo se dedicó a diversos trabajos en beneficio de su pueblo, y también participó en la esfera política en la Sierra Juárez a través de la Organización de Autoridades y Pueblos del Sector Zoogocho, así como en la región sur-sureste del país. En 1994 participó como miembro fundador del Centro de Desarrollo Regional Indígena (CEDRI), y en 1998 fue candidato para el Congreso estatal de Oaxaca por el Partido de la Revolución Democrática. En el 2001 fue nombrado presidente municipal por usos y costumbres de San Bartolomé Zoogocho, lo que significó dar tequio (servicio gratuito comunitario) durante un año. Esta posición, de acuerdo con el protocolo indígena zapoteco, es un cargo honorífico, de alta responsabilidad y honestidad. Ese mismo año también fue nombrado presidente de la Organización de Autoridades y Pueblos del Sector Zoogocho, que incluye a 18 comunidades zapotecas de la Sierra Juárez.

Ella Schmidt

Es profesora en el Programa Interdisciplinario en Ciencias Sociales de la Universidad del Sur de Florida, en St. Petersburg. Ha trabajado en proyectos de desarrollo en las zonas centro y sur de los Andes en Perú. Su investigación en los Estados Unidos se ha centrado en los jornaleros agrícolas mexicanos en la región centro-oeste de Florida, y en los cambios en la construcción de su identidad y en su noción de ciudadanía. Su investigación actual se enfoca en los migrantes mexicanos transnacionales y en la creación de nuevas formaciones sociales tanto en las comunidades de origen como en las de destino. Obtuvo su maestría en antropología cultural en la Universidad de París-VII Jussieu y su doctorado en antropología en la Universidad de California en Davis.

David Runsten

Es director asociado del Centro de Integración y Desarrollo de Norteamérica (NAID Center) en la Universidad de California en Los Ángeles. Es el responsa-

ble de la administración de este centro y hace investigación sobre desarrollo rural y migración en México, California y Centroamérica. También ha realizado investigación sobre agricultura en los tres países del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, con énfasis en la producción de frutas y vegetales y el potencial de los pequeños productores para participar en mercados altamente redituables. Fue también director de investigación del Instituto de Estudios Rurales de California por seis años, donde promovió la creación del Programa para el Trabajo Agrícola y la Pobreza Rural, a través del cual se realizaron varios proyectos de investigación en colaboración con diversas organizaciones comunitarias, sindicatos y proveedores de servicios para los jornaleros agrícolas, en los que incluyó varios estudios sobre la comunidad mixteca en California. En la actualidad también se desempeña como consultor de investigación para Los Angeles Alliance for a New Economy (LAANE), donde lleva a cabo una encuesta sobre el impacto de los salarios mínimos en Los Ángeles, así como la creación de mecanismos de análisis para proyectos de desarrollo local.

Gustavo Santiago Márquez

Es el actual presidente de la Federación Oaxaqueña de Comunidades y Organizaciones Indígenas en California (FOCOICA), con base en Los Ángeles, California. Nació en Santo Domingo Yanhuitlán, distrito de Nochixtlán, en la Mixteca Alta, Oaxaca. También es miembro fundador del Consejo de Presidentes de Federaciones de Oriundos de Los Ángeles y consejero en el Instituto de Mexicanos en el Exterior. Se graduó como administrador de mercadotecnia y contador privado en el Instituto de Mercadotecnia y Publicidad de la ciudad de México. Reside en Paramount, California.

Lynn Stephen

Es profesora distinguida y directora del Departamento de Antropología en la Universidad de Oregon. Es autora de los siguientes libros: *Zapotec Women* (1991), *Hear My Testimony: María Teresa Tula, Human Rights Activist of El Salvador* (1994), *Women and Social Movements in Latin America: Power from Below* (1997) y *Zapata Lives: Histories and Cultural Politics in Southern Mexico* (2002). También ha sido coeditora, junto con James Dow, de *Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America* (1990) y, con Matt Gutmann, Félix Matos Rodríguez y Pat Zavella, de *Perspectives on Las Américas: A Reader in Culture, History, and Representation* (2002). Su trabajo se centra en los temas de etnicidad, economía política, movimientos sociales, derechos humanos y nacionalismo en América Latina. Actualmente se encuentra trabajando en dos proyectos: el pri-

mero se centra en la migración y los jornaleros mexicanos en Oregon y el segundo se enfoca en el papel de las cooperativas y la mercadotecnia global en la política, el trabajo y la identidad de género entre las mujeres zapotecas en el sur de México. Está por concluir el manuscrito de un libro de próxima publicación para Duke University Press, titulado *Cultural Difference and Globalization: Indigenous Migrants in the U.S. and Mexico*.

Laura Velasco Ortiz

Es investigadora del Departamento de Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte desde 1991 y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel II). Realizó sus estudios de doctorado en ciencias sociales con especialidad en sociología en El Colegio de México. Actualmente su trabajo de investigación tiene como temas la migración y la etnicidad; fronteras, procesos de dispersión geográfica e identidades sociales, y género, etnicidad y migración. Entre sus publicaciones se encuentran el libro *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos* (2002, El Colegio de México-El Colegio de la Frontera Norte) y los volúmenes editados, junto con Elena Lazos Chavero y Lourdes Godínez Guevara, *Estudiar a la familia. Comprender a la sociedad* (1996; UAM-UNAM) y, junto con Soledad González, Olivia Ruiz y Ofelia Woo, *Mujeres, migración y maquila en la Frontera Norte* (1995, El Colegio de México-El Colegio de la Frontera Norte).

María Cristina Velásquez

Es una antropóloga que se especializa en leyes y política agraria e indígena. Ha trabajado como investigadora independiente en Oaxaca por los pasados 15 años. Es originaria de Colombia y estudió antropología e historia en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha colaborado con el "Seminario para la Defensa de los Derechos de las Comunidades Agrarias", una iniciativa de la UNAM con sede en la ciudad de Oaxaca, como investigadora especialista en historia agraria, leyes y gobierno local de las regiones indígenas del estado de Oaxaca. Es autora del libro *El nombramiento*, publicado por el Instituto Electoral de Oaxaca, así como de numerosos artículos sobre temas electorales. Se ha desempeñado también como asesora de muchas organizaciones de base y su investigación más reciente sobre género, participación y gobierno local en comunidades indígenas de Oaxaca ha sido financiada por las fundaciones MacArthur y Ford.

View publication stats