

Multiculturalismo y minorías étnicas en las Américas

enfoque académico

UNIVERSIDAD DE COLIMA

Mtro. José Eduardo Hernández Nava, Rector

Mtro. Christian Torres-Ortiz Zermeño, Secretario General

Licda. Ma. Guadalupe Carrillo Cárdenas, Coordinadora General de Comunicación Social

Mtra. Gloria Guillermina Araiza Torres, Directora General de Publicaciones

Multiculturalismo y minorías étnicas en las Américas

Adriana Cruz-Manjarrez
Coordinadora



UNIVERSIDAD DE COLIMA

© UNIVERSIDAD DE COLIMA, 2013
Avenida Universidad 333
C.P. 28040, Colima, Colima, México
Dirección General de Publicaciones
Teléfonos: (312) 31 61081 y 31 61000, ext. 35004
Correo electrónico: publicac@uclm.mx
<http://www.uclm.mx>

ISBN: 978-607-9136-94-9

Derechos reservados conforme a la ley
Impreso en México / *Printed in Mexico*

Proceso editorial certificado con normas ISO desde 2005
Dictaminación y edición registradas en el Sistema Editorial Electrónico PRED
Registro: LI-006-13
Recibido: Abril de 2013
Publicado: Noviembre de 2013

Índice

Introducción.....	7
<i>Adriana Cruz-Manjarrez</i>	
 Multiculturalismo y nuevas realidades de diversidad	
¿Hacia un post-multiculturalismo? Comunidades cambiantes, condiciones y contextos de diversidad	37
<i>Vertovec Steven</i>	
Multiculturalism in Canada: Challenges of integration.....	65
<i>Sandeep Kumar Agrawal</i>	
La diversidad de lenguas en México. Una expectativa en torno al multiculturalismo en las Américas	75
<i>E. Fernando Nava L.</i>	
La traducción del Tratado de Guadalupe Hidalgo como argumento del “excepcionalismo” mexicano.....	91
<i>Kathleen O'Connor-Batter</i>	
Is the “Japanese diaspora” really diasporic? japanese-descent ethnic minorities in the Americas.....	109
<i>Takeyuki (Gaku) Tsuda</i>	
 Pueblos indígenas: reconocimiento, derechos y resistencia	
Desafíos y problemas a la luz de la declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas	125
<i>Rodolfo Stavenhagen</i>	
Reivindicaciones de la educación intercultural en los movimientos sociales. El caso de la lucha de los maestros indígenas de Oaxaca	135
<i>Eduardo Bautista Martínez</i>	

The man who "sold his daughter for beer":
an oaxacan migrant in a californian Court 153
Ralph Grillo

Dominación y resistencia:
Los caminos de la modernización tarahumara 191
Julio Gerardo Quiroz Gómez

El patrimonio natural y cultural de los pueblos211
Gustavo Aviña Cerecer

Minorías étnicas y minorías étnicas migrantes

Migración, creencias religiosas y experiencias transnacionales
organizativas de una comunidad indígena oaxaqueña 231
Adriana Cruz-Manjarrez

Hombres indígenas migrantes con prácticas homoeróticas en México:
escenarios de discriminación y vulnerabilidad al VIH-SIDA 251
Guillermo Núñez Noriega

Adolescentes latinas y sexualidad: multiculturalismo,
minorías étnicas y derechos humanos en Estados Unidos..... 277
Bianca L. Guzmán, Nathalie Serna y Aida Feria

Las veredas entre el desierto y la ciudad. Reconfiguración grupal
y cambio sociocultural en el proceso migratorio O'odham
a la ciudad de Caborca, en la segunda mitad del siglo XX 293
Guillermo Castillo

Vivir con la ausencia: socialización y vida cotidiana
entre niños afrodescendientes, hijos de emigrantes,
en una localidad de la Costa Chica de Oaxaca 315
Citlali Quecha Reyna

Autores y autoras 336

Introducción

En la actualidad, Estados Unidos, México y Canadá representan el área más poblada de las Américas. Según el *Population Reference Bureau World Population* de 2011, estos tres países albergan una población total de 455,564,855.¹ Dentro de esta región existen hoy un gran número de pueblos indígenas originarios, minorías nacionales, minorías étnicas y comunidades de migrantes que provienen de todas partes del mundo.

Por ejemplo, en Estados Unidos actualmente se hablan alrededor de 364 lenguas; en Canadá, 169 y en México, 297 (Etnologue 2009).² De acuerdo con los estimados del *Pew Forum on Religious & Public Life* (2010),³ los cinco grupos religiosos con más creyentes en el mundo tienen una presencia significativa en esta región.⁴

Los católicos constituyen el grupo más numeroso, seguidos de los judíos, los budistas, los hindúes, y finalmente, los musulmanes. Según la Organización Internacional para las Migraciones (2010), Estados Unidos es el país con la mayor cantidad de migrantes en el mundo —42.8 millones, seguido de Canadá con 7.2 millones.

Aunque México no es un “país clásico de inmigración”, ésta es la nación con más emigrantes en el mundo, cuenta con la mayor población de desplazados internos, y es el grupo con más inmigrantes indígenas y mestizos mexicanos en Estados Unidos —29% del total de la población inmigrante.⁵

Frente a una larga historia de colonialismo, esclavitud, explotación y opresión de los pueblos originarios y los esclavos africanos, así como de una serie de migraciones laborales, procesos de independencia y formación de los Estados nacionales; Estados Unidos, Méxi-

¹ Population Reference Bureau World Population Data Sheet 2011 and The World Factbook. Notas: 60% de la población mundial vive en el continente asiático; Norte América incluye Canadá, Groenlandia, México y Estados Unidos.

² Disponible en: http://www.ethnologue.com/ethno_docs/distribution.asp?by=country

³ Disponible en: <http://www.pewforum.org/global-religious-landscape-preface.aspx>

⁴ Los ocho grupos son: catolicismo, judaísmo, budismo, islamismo, hinduismo, creyentes en religiones vernáculas o tradicionales, otras religiones y creyentes no afiliados a ninguna religión. Disponible en: <http://www.pewforum.org/global-religious-landscape-preface.aspx>

⁵ Disponible en: <http://www.migrationinformation.org/usfocus/display.cfm?ID=886#3>

co y Canadá continúan enfrentando grandes retos en torno a la gestión de su diversidad cultural, la defensa de los derechos humanos y el cumplimiento de los acuerdos, tratados y convenios internacionales que tienen como objetivo:

1. Promover el respeto y la tolerancia a las diferencias culturales, religiosas y de las minorías en general.
2. Legitimar el reconocimiento jurídico de los derechos colectivos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas, las minorías étnicas y nacionales.
3. Diseñar políticas multiculturales que se orienten a garantizar la convivencia pacífica y armónica de las distintas culturas que coexisten en estas sociedades.
4. Garantizar una vida digna e igualitaria.

En el contexto de una región económica que se caracteriza por sus desigualdades sociales y económicas y que se ha movido hacia una super-diversidad cultural, este libro examina —a la luz de las teorías del multiculturalismo, la migración internacional, la globalización, la etnicidad, la clase y la raza— la situación social, política y cultural de algunos pueblos indígenas de las Américas, y de algunos grupos de inmigrantes y minorías étnicas que residen en Estados Unidos, México y Canadá.

A continuación presentamos una breve discusión de los diferentes tipos de sociedad multicultural que existen en Norte América. Nuestra intención es delinear las diferentes configuraciones de sociedad multicultural para adentrarnos en la discusión de las experiencias y los diversos procesos histórico-sociales que han mantenido a las minorías étnicas, a los grupos inmigrantes y a los pueblos indígenas de las Américas en desventaja social, política y cultural con respecto a los grupos que ostentan el poder político y cultural, y en el contexto de la globalización económica neoliberal actual.

Estados Unidos

Actualmente es un Estado multinacional conformado por diversas minorías y grupos étnicos que han sido incorporados a lo largo de su historia involuntariamente mediante la conquista o la colonización. Algunos de estos grupos aspiran hoy a alcanzar la autonomía dentro del Estado estadounidense. Los indios americanos son reconocidos actualmente como “naciones internas independientes”. Puerto Rico es considerado una commonwealth y los Guam, un protectorado.

A principios del siglo XX, Estados Unidos construyó su ideología de unidad nacional con base en el modelo hegemónico de angloconformidad que implicaba que aquellos que fueran cultural y racialmente diferentes de los WASP (blanco, anglosajón y protestante) tenían que asimilarse a la cultura hegemónica de los blancos ya fuera eliminando aquellos elementos culturales que los hacían diferentes de los blancos o mezclando su cultura con la de éstos.

Entre los años sesentas y setentas, en respuesta a la opresión racial, la segregación y discriminación que vivían los negros, los mexicanos y los indios americanos, surgió el movimiento de los derechos civiles. La necesidad de acabar con una historia sistemática de racismo institucionalizado, desigualdad social y la disparidad económica; así como el reclamo del derecho a la inclusión social y a los derechos políticos, constituyó la base de la organización social de estos grupos.

Con el nacimiento de la ideología pluralista en estas décadas, Estados Unidos empezó a definirse así mismo como un mosaico cultural con base en una nueva narrativa: todas las culturas que coexisten en Estados Unidos contribuyen a la integridad y al mejoramiento de la nación. No obstante, tal y como señala Goode (2001) detrás de esta nueva retórica —es decir, de la “diversidad dentro de la unidad”— se escondió nuevamente el racismo y se siguieron reproduciendo los esquemas de desigualdad social y económica para los negros, mexicanos e indios americanos.

A partir de la creación de leyes y políticas públicas se crearon categorías oficiales étnicas y raciales para cada grupo. Con base en la idea de raza surgieron las categorías blanco, negro, indio americano o nativo de Alaska, y asiático o isleño del pacífico (Humes, Jones, Ramírez; 2011). Para los hispanos (hoy también llamados latinos) no surgió un concepto racial, dado que éstos pueden ser de una u otra raza (Rodríguez 2000).

A diferencia del término “blanco” —que se identifica como la categoría racial y étnica no marcada— que surge de mezclas entre europeos blancos inmigrantes; las categorías afroamericano, indios americanos, asiáticos americanos e hispano americanos designan minorías. Entre los años setentas y ochentas, el gobierno estadounidense designó recursos federales para que estas nuevas minorías abrieran museos, organizaran festivales, desfiles étnicos y abrieran departamentos étnicos en las universidades.

En las últimas décadas, Estados Unidos se ha definido como una nación culturalmente diversa que se rige con base en los principios de las democracias liberales, es decir, con base en el respeto y la protección de los derechos universales y de las libertades individuales y colectivas.

En los años sesentas, el gobierno americano promovió la ley *Affirmative Action* que institucionalizaba y creaba cuotas que garantizaban los derechos de las minorías en torno al acceso al trabajo, a la vivienda digna y a la educación, sin ser discriminados por su raza, etnicidad, religión e identidad de género. Recientemente esta ley ha desaparecido en algunos estados de la Unión Americana.

Desde su fundación en 1776 (Handlin, 1973), Estados Unidos se ha definido como una “nación de inmigrantes” debido a que la mayoría de sus ciudadanos trazan sus raíces ancestrales en diversos países del mundo. Se calcula que después de la Segunda Guerra Mundial, 20 millones de migrantes llegaron a Estados Unidos (Kivisto and Rundblad 2000). A partir de la segunda mitad del siglo XX, los latinoamericanos, caribeños y asiáticos se convirtieron en los grupos con mayor número de inmigrantes.

En la actualidad, dentro de la comunidad latina, los mexicanos constituyen el grupo étnico con más inmigrantes seguidos de los puertorriqueños (que son ciudadanos americanos a partir de 1917), cubanos, salvadoreños, guatemaltecos, brasileños, haitianos, entre otros.

Varios estudios indican que los Latinos son el grupo étnico⁶ más grande de las demás minorías. Sus rasgos demográficos, lingüísticos y culturales; la filiación religiosa; el tiempo de residencia y número de generaciones; el capital cultural con el que llegan a trabajar (algunos están altamente calificados y otros, no) y los esquemas premigratorios raciales y étnicos reflejan su gran diversidad. Las causas de la migración de los nuevos latinos migrantes a Estados Unidos son también diversas. Algunos han llegado a causa de la pobreza, las guerras civiles, la persecución política o religiosa, otros por la violencia social, los catástrofes naturales, entre otros. A últimas fechas, los hispanos residen principalmente en los estados de California, Texas, Florida, Illinois y New York; no obstante, con la crisis económica

⁶ Con base en el sistema de estratificación étnica y racial de Estados Unidos, los hispanos o latinos constituyen un grupo étnico, no una raza. Entre ellos están las personas de Cuba, México, Puerto Rico, América del Sur y Centroamérica, así como otras culturas hispanas o de origen hispano, sin importar la raza (Ennis, Ríos-Vargas, and Albert 2011).

y los sentimientos y políticas antiinmigrantes de la década del 2000, han forzado a cientos de hispanos a emigrar a nuevas regiones de Estados Unidos.

Actualmente, los mexicanos que viven en Estados Unidos representan el grupo étnico más grande de Latinos, de igual forma que los indios americanos y los afroamericanos se encuentran en desventaja social y económica como grupo con respecto a los blancos.

Desde finales del siglo XIX, los mexicanos han vivido en lo que hoy es territorio estadounidense. Después de la Guerra de Intervención Estadounidense (1846-1848), los mexicanos que vivían en los estados del norte de México pasaron a ser parte de los estados del sur de Estados Unidos (Sánchez 1993).

Con la Revolución mexicana y la creación del programa “Bracero” (1942-1964) decenas de mexicanos se fueron a trabajar a Estados Unidos. Desde principios del siglo XX, los México-americanos han luchado por el respeto a su identidad cultural, el mejoramiento de sus condiciones de vida, y su inclusión política y social en la sociedad estadounidense como americanos de descendencia mexicana (Rosales 1997, 252).

Con el surgimiento del movimiento chicano, que se desarrolla durante la lucha del movimiento de los derechos civiles y las protestas en contra de la guerra en Vietnam, los México-americanos se organizan políticamente para luchar por la igualdad de derechos, mejor educación, acceso a la justicia social y por un alto a la violencia policíaca que vive la comunidad mexicana.

Los chicanos promueven la valoración de su identidad étnica a través del slogan “Brown is beautiful”. Hoy en día, los mexicanos constituyen una comunidad muy diversa en cuestiones de clase, educación, tiempo de residencia en Estados Unidos, filiación política, entre otros.

No obstante, junto con los afroamericanos y los indios americanos, los México-americanos, incluyendo a los mexicanos con residencia o ciudadanía, sufren de altas tasas de desempleo, tienen niveles bajos de educación y perciben salarios bajos (Motel and Patten 2012). A nivel nacional, los mexicanos son los más pobres dentro de la comunidad Latina y sólo una tercera parte cuenta con acceso a los servicios de salud. Los mexicanos migrantes se encuentran ubicados en el escalón más bajo del mercado laboral estadounidense.

Es importante recordar que desde la época colonial, tanto los indios americanos como los afroamericanos o americanos negros han sido víctimas de la opresión, explotación, segregación, el racismo y la marginación económica por los americanos blancos.

Con el comienzo del movimiento social de los derechos civiles en Estados Unidos (1940), estos dos grupos comenzaron a organizarse como frentes minoritarios en la lucha por la defensa de sus derechos civiles, con el objetivo de exigir un trato igualitario y acabar con la segregación institucionalizada, la discriminación racial y la marginación económica.

Desde mediados del siglo XX, la minoría de los negros ha estado compuesta por los afroamericanos o americanos negros, que son descendientes de los africanos que llegaron como esclavos en la época colonial, así como los migrantes nuevos que provienen de África, el Caribe, Centroamérica y Sudamérica, los cuales identifican una de sus raíces ancestrales con África. En los años sesentas, los afroamericanos formaron tres organizaciones civiles en la defensa de sus derechos civiles: la *National Association for the Advancement of Colored People*, el *Congress of Racial Equality*, y la *Southern Christian Leadership Conference*. Algunas investigaciones han demostrado que a partir de los cambios logrados en el movimiento de los derechos civiles, los afroamericanos han logrado una movilidad socioeconómica positiva que se ve reflejada en el acceso a la educación, la vivienda digna y el trabajo, la participación política y la emergencia de una clase media.

No obstante, aunque se haya formado esta clase y se hayan conquistado algunos derechos ciudadanos, la mayoría de los afroamericanos no disfrutan hoy de las mismas oportunidades sociales, políticas y económicas que tienen los blancos: siguen siendo víctimas del racismo y la violencia racial, y son discriminados en sus áreas de trabajo y residencia.

La historia de los indios americanos ha estado marcada por las experiencias de segregación, la desigualdad social y el racismo. Durante la creación de las Reservas en 1758, los indios americanos fueron obligados a reagruparse en las llamadas reservas y asimilarse a la cultura del blanco (Almaguer, 1994). Hasta 1950, la ley de los blancos les permitió mantener y reforzar sus culturas, aunque de manera relativa; pero con la llegada del presidente Eisenhower al poder se proclama la ley *Termination*, para desaparecer las reservas y cortarles los recursos económicos federales; además de promover

una política de asimilación completa a la cultura hegemónica de los blancos. De los resultados y costos sociales que tuvieron estas políticas se pueden mencionar la migración de muchos indios a las ciudades, la fragmentación de cientos de tribus y familias indias y el internamiento de cientos de jóvenes indios en las *boarding schools*.

Hacia 1960, en el marco del movimiento social de los derechos civiles, los indios americanos trabajan hacia la construcción de un sentido de identidad pan-étnica como *native americans* o *american indians* y se crea el "*Red Power Movement*", que tuvo como objetivo crear alianzas entre distintas tribus para resistir la asimilación y la aculturación hacia la cultura hegemónica de los blancos; para estimular la regeneración y continuidad de sus identidades y culturas indias.

En la actualidad, la gran mayoría de los indios americanos viven en condiciones de pobreza. Hay reservaciones que aún no cuentan con todos los servicios básicos (drenaje, escuelas y empleo) y de salud. Según Kivisto y Rundblad (2000), los indios americanos tienen las tasas más altas de mortalidad infantil, desnutrición y suicidio con respecto al promedio nacional.

La minoría asiática incluye a migrantes que llegaron de diversas regiones de Asia desde finales del siglo XIX hasta aquellos que han llegado en las últimas décadas. Los chinos y japoneses llegaron a Estados Unidos en el siglo XIX durante la época de la Fiebre de Oro; sin embargo, en el año de 1882 se decretó una ley anti-inmigrante que prohibía su entrada y residencia permanente en Estados Unidos.

En 1965, cambian los sistemas de cuota y a los chinos se les permite inmigrar. Actualmente hay más de 1.5 millones de chinos en Estados Unidos. Se sabe que éstos trabajan dentro de los enclaves étnicos conocidos como *Chinatown* en diversas regiones de Estados Unidos. De igual forma que los nuevos migrantes mexicanos, los chinos recién llegados se encuentran entre los grupos con mayor desventaja socioeconómica, son víctimas de la explotación y sus hijos sufren la marginación social y pobreza.

Los chino-americanos que tienen más de una generación en Estados Unidos han experimentado una movilidad social y económica positiva, además, viven en zonas suburbanas. Actualmente hay chinos que emigran de China, Taiwán y Hong Kong.

Los filipinos incluyen a aquellos que arribaron desde la Guerra Hispano-estadounidense (1898) y aquellos que trabajaron para el ejército estadounidense en la segunda mitad del siglo XX. Los filipi-

nos que migraron en las últimas décadas tienden a ser profesionales en las áreas de la enfermería, medicina y farmacéuticos.

Éstos representan una comunidad étnica diversa debido a que provienen de diversas regiones de Filipinas y su etnicidad, filiación política y religiosa varía de manera significativa. Los filipinos de segunda o tercera generación son vistos como un grupo que se ha americanizado de manera prominente.

Los coreanos son cristianos, en su mayoría, y se distinguen por el éxito económico y la formación de enclaves étnicos en ciudades como Los Ángeles y New York. Se caracterizan por tener altos niveles de educación, por crear asociaciones de crédito y generar empleos dentro de su comunidad étnica. Además de contar con centros culturales coreanos, los inmigrantes invierten de manera importante en la educación de sus hijos.

Estados Unidos es entonces un país que se distingue por su compleja y diversa composición étnica y racial, y algunos grupos étnicos tienen una larga historia de asentamiento en esta región de Norte América. En la actualidad podemos trazar varias generaciones de migrantes en cada una de estas comunidades étnicas. Los grupos de inmigrantes recién llegados se están incorporando a la sociedad estadounidense de formas diferentes a las que se insertaron los migrantes de principios del siglo XX. Por ejemplo, éstos entran a mercados laborales nuevos y se insertan en un sistema de relaciones étnicas y raciales diferentes.

Canadá

En la actualidad, Canadá es un país que se define oficialmente como una sociedad multinacional y poliétnica (Kymlicka, 1996), y se le considera uno de los cinco “países clásicos de inmigración” (Castles and Miller, 1998, p. 18)⁷. Su política multicultural tiene sus orígenes en 1930, cuando el gobernador general de Canadá declaraba que los diversos grupos étnicos (refiriéndose principalmente a ingleses y franceses) que habitaban el país, tenían el derecho a mantener su distinción cultural y, por ende, contribuirían a forjar el carácter de la nación.

A principios de los años sesentas surgen los valores del bilingüismo y el biculturalismo, en respuesta a las tensiones políticas sur-

⁷ Los otros países son Estados Unidos, Australia, Nueva Zelanda y Argentina.

gidas entre los ingleses y franceses en el área francesa de Quebec. En 1963, la *Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism* promovió el reconocimiento de Canadá como una sociedad bicultural y bilingüe, declarando además que las lenguas de los pueblos aborígenes también podían seguirse utilizando. Entre los años setentas y ochentas, el gobierno canadiense adoptó una nueva ideología y política multicultural. El senador conservador Paul Yuzky, considerado el padre del multiculturalismo en Canadá, y el primer ministro canadiense Pierre Trudeau, implementaron la política del multiculturalismo manteniendo los valores del bilingüismo y el biculturalismo.

En 1982, en la sección 27 de la *Canadian Charter of Rights and Freedoms* se redefinió el carácter de la nación: Canadá es un país multicultural y esta característica ha sido parte de su herencia histórica y riqueza cultural. En 1988, durante el gobierno de Brian Mulroney se implementó el *Canadian Multiculturalism Act*, el cual declara que todos los canadienses deben recibir un trato igualitario como ciudadanos; que Canadá está fundada con base en su herencia multicultural y ésta debe ser protegida; que los pueblos aborígenes tienen derecho al autogobierno; que el inglés y el francés son las lenguas oficiales — esto no impide que se usen otras lenguas como las de los *First Nations* y la de los migrantes—; que todos los canadienses tienen acceso a los mismos derechos sin importar sus diferencias étnicas, religiosas, raciales y de género; y que todas las minorías tienen derecho a celebrar y compartir su identidad y cultura.

En la actualidad, el modelo multicultural de Canadá está constituido de minorías nacionales y grupos étnicos. Es decir, el gobierno canadiense reconoce legalmente a los pueblos aborígenes (*First Nations*), y a los ingleses y franceses como minorías nacionales; los grupos étnicos están conformados por los grupos de inmigrantes.

Tal como lo define Kymlicka (1996), las *First Nations* (primeras naciones) son culturas que existían antes de la llegada de los colonizadores europeos, que gozaban de formas de autogobierno y que habitan hasta hoy espacios territoriales específicos. Una de las características que ha mantenido la distinción cultural de los pueblos aborígenes canadienses ha sido su lucha por mantener sus identidades culturales y sus autonomías, que han garantizado la supervivencia de éstos como culturas diferenciadas.

Los ingleses y franceses que llegaron a colonizar las tierras del norte de América en el siglo XVI y que se repartieron los territorios

de los indios aborígenes después de signar el *Treaty of Paris* en 1763, son hoy minorías nacionales porque tienen derecho a sostener su autonomía e identidad cultural.

Es importante destacar que habiendo invadido los franceses las tierras de estos pueblos indígenas, los ingleses conquistaron posteriormente. Cuando se creó la federación canadiense, los franceses y los pueblos aborígenes fueron integrados a esta nueva estructura política de manera involuntaria.

Los inmigrantes han formado parte esencial de la historia, del desarrollo económico y social de Canadá, y de la expresión del modelo multicultural actual. Durante el siglo XVI, los franceses colonizadores se establecieron en Quebec y Acadia. En el siglo XVIII, ingleses migrantes llegaron a Ontario debido a que venían huyendo de la Revolución Americana.

A raíz de la Primera y Segunda Guerra Mundial, Canadá recibió cientos de inmigrantes de Europa. Alrededor de 5,000 ucranianos se establecieron en el norte de Ontario. A lo largo de la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI, Canadá continúa recibiendo a miles de inmigrantes de diversas regiones del mundo.

Antes de los años sesentas, el gobierno canadiense atendía y trataba a los migrantes con base en la lógica y las políticas de asimilación. Se esperaba que los migrantes abandonaran su herencia cultural y se asimilaran a las pautas culturales de la anglo-conformidad o franco-conformidad. Kymlicka (1996) refiere que el Estado consideraba que la asimilación podría producir una estabilidad política en la sociedad, “algo que posteriormente se racionalizaba mediante la denigración etnocéntrica de otras culturas” (p. 30).

Con base en el modelo de multiculturalismo existente, los canadienses ven a los migrantes como un plus en su sociedad, tanto en lo cultural, lo social y lo económico. Además, Canadá se define como un “mosaico étnico” y hace énfasis en la idea del respeto hacia la integridad de las culturas inmigrantes; aunque como ya se ha documentado, a lo largo de su historia ha habido cierto antagonismo entre franceses e ingleses y más recientemente, hacia algunos inmigrantes.

En la actualidad se acepta que los migrantes mantengan algunas de sus costumbres respecto a la alimentación, la indumentaria y la religión, así como el derecho de asociarse como grupos étnicos para mantener tales prácticas. Tal conducta no se considera antipatriótica o anti-canadiense.

Los grupos de inmigrantes no son considerados naciones fundacionales y no ocupan tierras natales. Su especificidad se manifiesta en su vida familiar y en sus asociaciones voluntarias —algo que no resulta contradictorio con su integración institucional—. Tales grupos participan en las instituciones públicas de la(s) cultura(s) dominante(s) y se expresan en las lenguas oficiales: inglés o francés. En Canadá, es obligatorio para los migrantes aprender estas lenguas.

Históricamente, los ingleses y franceses fueron migrantes en su condición de colonizadores; hoy se han convertido en minorías nacionales. En su calidad de conquistadores éstos buscaron reproducir e imponer su cultura en las tierras colonizadas y a los pueblos originarios. Dentro de los grupos de inmigrantes actuales en Canadá, hay una gran diversidad del status: documentados, indocumentados, refugiados, exiliados, entre otros.

México

País multicultural donde coexisten actualmente un gran número de pueblos indígenas originarios —10% de la población total—, una gran mayoría mestiza (incluyendo a los afrodescendientes) y algunos grupos de inmigrantes de diversas regiones del mundo. En el artículo 2^{do} de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, se señala que México es “una nación pluricultural” que se define en su origen con base en “sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitan el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 2013, p. 2). Según López Sánchez, director del INALI (2010-2016), “en México existen 68 lenguas indígenas y 364 variantes que pertenecen a 11 familias lingüísticas, de 16 millones de personas que se reconocen como indígenas en el país” (INALI 2012). Según lo refieren los estimados del *Censo de Población y Vivienda* del 2010, en México se hablan 85 lenguas indígenas; de los 112,336,538 mexicanos (INEGI 2011), 14,850 se identifican como indígenas.⁸ De los países de las Américas, México cuenta con el mayor número de pueblos indígenas, los cuales están asentados principalmente en los estados del centro, sur y el sureste del país.

⁸ Según el II Censo de Población y Vivienda del INEGI en 2005, 10,253,627 personas se identificaban como indígenas y representaban el 9.8% de la población total del país (CONAPO 2005).

Frente a la mayoría mestiza mexicana, los pueblos indígenas viven en una situación de alta marginalidad económica y social. Según el CONEVAL, en 2008, 75.7% de la población indígena mexicana vivía en pobreza multidimensional. Es decir, “49.9% tenían rezago educativo; 52.7% no tenían acceso a los servicios de salud; 85.8% no tenían acceso a la seguridad social; 50.8 % tenían carencia en la calidad y en los espacios en la vivienda; 54 % no tenían acceso a los servicios básicos en la vivienda, y 42.1 por ciento no tenían acceso a la alimentación” (CONEVAL 2010, 1).

A lo largo de la historia de México, los pueblos indígenas han vivido una situación de pobreza extrema, explotación, racismo y dominación de los mestizos. Ante la situación de marginalidad actual, cientos de hombres y mujeres indígenas han emigrado nacional e internacionalmente a ciudades industriales, fronterizas, campos agrícolas nacionales e internacionales, y centros turísticos en varias regiones de México, en busca de mejores oportunidades de vida, educación y empleo.

Desde la época colonial, la discriminación racial ha sido parte de la experiencia de los pueblos indígenas de México y de las Américas, en general. Actualmente, de acuerdo con la *Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México*, realizada por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED 2005), de los 386 municipios considerados de alta marginación en el país, 209 son de población mayoritariamente indígena; y nueve de cada 10 indígenas reportan que se sienten discriminados por pertenecer a un grupo indígena o por el simple hecho de ser “indios”.

El término indio es producto del proceso de colonización y fue utilizado por los colonizadores españoles para referirse a todos los nativos que habitaban el Nuevo Mundo. Durante la Colonia, la palabra indio sirvió para establecer un sistema de estratificación étnica y racial entre:

1. Los colonizadores españoles y criollos—quienes se mantenían en el nivel más alto del sistema
2. Los que pertenecían a diversas castas y los mestizos —es decir, los indios, negros, criollos y españoles que se mezclaban y que se encontraban al centro del sistema.
3. Los indios (colonizados) y los negros (los esclavos africanos) que se ubicaban en el nivel más bajo de la jerarquía étnica y racial. (Bonfil Batalla, 1996; Florescano, 1999; Wimmer, 2002).

En estos tiempos, la imagen y noción de “indio” se define en oposición a la identidad e ideología dominante de los colonizadores europeos; hoy en día, ésta se construye con base en la imagen del mestizo.

Desde la Revolución Mexicana, la imagen de la nación se ha construido con base en la historia del mestizo, no la de los pueblos indígenas. El mestizo se ha mantenido en la parte más alta del sistema de estratificación étnica y racial, y el indígena o los “indios” en la parte más baja. El mestizo se ha constituido como el reflejo del “nosotros nacional” y de los ideales de progreso y modernidad.

Stavenhagen (2008) señala que a principios del siglo XX, “los paradigmas nacionalistas de la modernización y el desarrollo” en México tenían como ideología la creación de un “Estado homogéneo, mono-étnico y mestizo” que se sustentaba en una ideología liberal y política de asimilación, donde los indígenas tenían que asimilarse a la raza mestiza.

El Estado veía en los pueblos indígenas aquello que los liberales del siglo XIX habían denominado “el problema indio”. Los indios eran vistos como un obstáculo para el desarrollo de la nación moderna. Por tanto, el Estado “tenía” que acabar con todo aquello que impidiera el desarrollo del pueblo: las lenguas y las costumbres indias, así como la propiedad de las tierras comunales.

Tal y como lo refiere Wimmer (2002), la transformación de los indios en ciudadanos mexicanos ayudaría al surgimiento de la ciudadanía moderna y la nación étnica,⁹ y liberaría a los indios de sus vínculos grupales y ancestrales, sus supersticiones, entre otros. En este sentido, el Estado asumía que eventualmente los indígenas desaparecerían como pueblos indios, en tanto que éstos se verían absorbidos cultural y étnicamente por la nación mestiza.

Ante este modelo de Estado mono-étnico y monocultural, han surgido en las tres últimas décadas el multiculturalismo como discurso y normatividad, y los movimientos sociales indígenas tanto en el marco nacional como en el internacional. A través de los movimientos étnicos, los pueblos indios de México y de las Américas en general le han exigido a sus Estados construir una nueva relación política

⁹ Aquellos individuos que pertenecen a la nación étnica forman parte de un pueblo homogéneo debido a que comparten una misma lengua, cultura, religión y hasta raza. La idea de nación se traduce, en este contexto, como pueblo o cultura de lo que constituye la cultura dominante (Stavenhagen, 1999).

y cultural con ellos con base en su inclusión como ciudadanos, y en el respeto y reconocimiento de su distinción cultural y sus derechos colectivos como pueblos indígenas.

A decir de León Olivé (1999), el multiculturalismo en México tiene como meta llegar a “un reconocimiento de las identidades indígenas como componentes intrínsecos de nuestra nacionalidad y la aceptación de sus particularidades como elementos básicos consubstanciales a nuestro orden jurídico basado en la pluriculturalidad” (p. 65).

En el contexto del multiculturalismo normativo, los organismos internacionales como la ONU, UNESCO y la OIT, han provisto a los Estados nacionales de normas e instrumentos jurídicos internacionales para defender y promover los derechos de los pueblos indígenas. La exigencia de hacer cumplir los derechos de los pueblos indios surge en el seno de la conquista de los valores, la ideología y los compromisos sociales de los derechos universales que definen hoy a las democracias liberales.

A decir de Amy Gutmann (1993), en las democracias liberales ha existido la meta de tratar a todos los individuos como seres libres e iguales y hacer valer el respeto por las diferencias culturales, el reconocimiento, la valoración de la diversidad; no sólo la separación entre el Estado y la Iglesia.

El primer organismo internacional que incluyó los derechos indígenas dentro del Derecho Internacional fue la Organización Internacional del Trabajo (OIT), a través de la creación del *Convenio 107 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de 1957*. Éste constituyó el primer intento de establecer las obligaciones internacionales de los Estados con respecto a los pueblos indígenas. Los derechos sobre las tierras, las condiciones laborales, la seguridad social y la salud, así como la educación y el acceso a los medios de comunicación fueron temas que cubría dicho instrumento.

Veintisiete países ratificaron el convenio, principalmente del continente americano —incluyendo a México—. Desde 1957 se han creado diversos pactos y tratados internacionales relacionados con la protección de los derechos de los pueblos indígenas. Algunos han sido fuertemente criticados porque esconden “detrás de la retórica de la diversidad, al viejo modelo asimilacionista y homogenizador” (Stavengagen, 2008, p. 389). El mayor avance registrado hasta el momento se ve reflejado en la creación, en 1989, del Convenio 169 de la Or-

ganización Internacional del Trabajo (OIT) sobre los Pueblos Indígenas y Tribales en los países independientes. Rachel Sieder (2002) resume los puntos fundamentales de dicho instrumento jurídico internacional:

1. Que los indígenas se definen como tal de acuerdo a un conjunto de criterios de autodeterminación y de los gobiernos signatarios que se proponen asegurar la igualdad social y los derechos económicos y políticos dentro de la jurisdicción.
2. A los indígenas se les debe garantizar su participación completa en la formulación de todas las políticas que les afecten a ellos.
3. Los gobiernos deben resguardar el respeto por las normas, prácticas, y leyes consuetudinarias e instituciones indígenas.
4. El gobierno debe proteger el derecho de mantener a los pueblos indígenas incluyendo sus tierras y territorios ancestrales, garantizar el derecho a ser consultados y a participar en la formulación del desarrollo de políticas públicas que afecten sus territorios y culturas.
5. El gobierno debe garantizar la salud, la educación y las garantías laborales de los indígenas.

Para el año 2000, la mayoría de los gobiernos latinoamericanos se pronunciaron a favor del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y lo firmaron: Guatemala en 1985; Nicaragua, 1986; Brasil, 1988; Colombia, 1991; México, 1992; Paraguay, 1992; Perú, 1993; Bolivia, 1994; Ecuador, 1998, y Venezuela, 1999. Actualmente, en las constituciones de estos Estados se reconoce legalmente la constitución multi-étnica y pluricultural de sus sociedades y se considera a los indígenas sujetos de derecho.

En 2007, Australia, Nueva Zelanda, Estados Unidos y Canadá se negaron a signar dicha Declaración y votaron en contra de ésta cuando la Asamblea General de la ONU la aprobó. En diciembre de 2010, Estados Unidos y Canadá firmaron la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Actualmente la OIT, a través del Convenio 169, es el instrumento jurídico-político que utilizan los pueblos indígenas de las Américas en la defensa de sus derechos colectivos. Tal Convenio les permite (en teoría) a estos pueblos tener el control de sus recursos naturales, tierras ancestrales y de su desarrollo económico y formas de gobierno. Además, les concede el derecho a mantener y reforzar sus identidades grupales, lenguas y religiones dentro de los marcos legales de los Estados que los acogen (Sieder, 2002).

Por tanto, los derechos de los pueblos indígenas son reconocidos hoy por la comunidad internacional como una forma de derechos humanos. Los activistas indígenas continúan luchando por el reconocimiento de sus pueblos y el ejercicio cabal de sus derechos ante la ley internacional.

De los logros más importantes en este rubro, está el derecho a la auto-determinación, entendido éste como el reconocimiento a una participación social y política más amplia, y a su autonomía dentro del Estado nacional. Hoy día, no podemos negar que hay avances en materia del multiculturalismo normativo; no obstante, tal y como lo refiere Stavenhagen:

El reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas así como de su identidad lingüística y cultural es reclamado no solamente en nombre de los derechos humanos y de una nueva ética global, sino también como objetivo de lucha de los pueblos indígenas organizados para lograr espacios socioeconómicos y políticos que les han sido negados históricamente. Y es que la desigualdad se da en el marco de profundas desigualdades socioeconómicas y de la exclusión de los indígenas del Estado y de la nación. La lucha por el multiculturalismo es de hecho la perenne lucha de los oprimidos por la igualdad, la participación y la democracia, por la autonomía y la libre determinación (2008, p. 392).

Actualmente, la mayor parte de los países de las Américas y del resto del mundo están moviéndose hacia una super-diversidad cultural (ver Vertovec, cap. 1). Históricamente, como ya se mencionó, Estados Unidos, Canadá y México han sido diversos en materia étnica y, por ende, cultural.

Con la creación de los Estados nacionales, los pueblos originarios, los descendientes de los esclavos africanos, así como de los grupos de inmigrantes han entrado en conflicto con sus Estados debido a la dominación social y económica, y a la implementación de políticas asimilacionistas, así como de una ideología homogeneizante que, dicho sea de paso, aún subyacen al proyecto hegemónico de la nación.

Frente a la lucha de los derechos universales, las democracias liberales modernas participan en la creación e instrumentación de convenios, pactos y tratados internacionales que tienen por objetivo garantizar la coexistencia pacífica de las distintas culturas que constituyen sus naciones. No obstante, queda mucho por hacer.

Estados Unidos, México y Canadá constituyen hoy diferentes modelos de sociedad multicultural. Para cada país existe un sinnúmero de

retos importantes en el desarrollo de políticas que coadyuven a la protección y promoción de los “derechos lingüísticos, las autonomías regionales, la representación política de los grupos de inmigrantes y minoritarios, el currículum educativo, las reivindicaciones territoriales, la política de inmigración y naturalización, e incluso acerca de símbolos nacionales” (Kymlicka, 1996, p. 13).

Históricamente, los grupos que han ostentado el poder en lo que hoy llamamos Norte América se han distinguido por sus actitudes y sentimientos de superioridad étnica y racial, así como por la imposición de una ideología y cultura hegemónica. Aunque estas actitudes han cambiado relativamente y la creación de instrumentos internacionales jurídicos ha contribuido al reconocimiento de los derechos de las minorías étnicas, las minorías nacionales, los grupos étnicos y los pueblos indígenas, aún queda mucho por hacer.

Es necesario conocer más y debatir sobre la situación actual de todos estos grupos frente al reconocimiento y cumplimiento de sus derechos. Sabemos que no sólo las nuevas configuraciones de diversidad cultural traen retos nuevos a estos países y a la región en general, sino que las minorías nacionales, los pueblos indígenas y las minorías étnicas esperan que se les reparen los daños y las injusticias que los han mantenido en el olvido, en la marginalidad y en la desigualdad social, política y cultural.

Este libro propone reflexionar y dar a conocer la situación de estos grupos en nuevos contextos de diversidad en Norte América. Los capítulos aquí reunidos son resultado de una serie de trabajos presentados durante el “Foro Multiculturalismo y Minorías Étnicas en las Américas” celebrado en noviembre de 2009 en la Universidad de Colima. Este volumen se divide en tres secciones.

La primera parte titulada “Multiculturalismo y nuevas realidades de diversidad”, trata sobre las nuevas configuraciones de diversidad cultural en distintos lugares del mundo, y los retos que ésta presenta a los Estados, a las minorías étnicas y a las sociedades en general. El diseño de políticas multiculturales, los procesos de integración, el mantenimiento de la solidaridad grupal, y la ausencia de una conciencia diaspórica entre ciertas minorías étnicas constituyen los ejes de discusión.

Steven Vertovec comienza con un texto introductorio sobre los logros, fracasos, y críticas en torno a diferentes modelos de multiculturalismo en Europa y las Américas. Al hablar de las nuevas configu-

raciones sociales derivadas de las actuales migraciones globales, Vertovec señala que se están gestando en diferentes partes del mundo contextos nuevos de super-diversidad que necesitan ser conocidos en su complejidad y atendidos desde nuevas perspectivas, estructuras y políticas públicas multiculturales.

Asimismo, Vertovec sugiere que varios países en Europa se están moviendo hacia una era post-multicultural. Por ejemplo, Reino Unido, busca crear un sentido de pertenencia común, una sociedad cohesionada, una participación ciudadana y un sentimiento de inclusión entre todos sus habitantes; está implementando programas de integración para los nuevos migrantes y las minorías étnicas en desventaja, reconociendo y celebrando la importancia de su nueva superdiversidad.

Sandeep Agrawal analiza la nueva y creciente diversidad cultural en Canadá, y los retos que el gobierno y la sociedad canadiense tienen ante los procesos actuales de integración. Al discutir el surgimiento y la legalización del multiculturalismo oficial canadiense, Agrawal abunda sobre las diferencias más significativas entre el “viejo” y el “nuevo” modelo de multiculturalismo canadiense.

Al decir de Agrawal, el viejo modelo hacía énfasis en el reforzamiento de la conciencia, la tolerancia, el respeto de las diferencias culturales y promovía el mantenimiento de las culturas a través de programas gubernamentales que tenían como meta reducir la discriminación de las minorías y los grupos étnicos en desventaja.

El modelo actual, está influenciado por los ideales democráticos y los de los derechos humanos de los ciudadanos, que incluyen la igualdad ante la ley y la libertad de asociación, movilidad, residencia, expresión y protección en contra de la discriminación.

Al discutir las críticas de los diversos modelos multiculturales y las desventajas socioeconómicas de las minorías étnicas y los nuevos migrantes en Europa, Agrawal indica que Canadá también tiene problemas de integración y desigualdad social —aunque en menor medida.

Para Agrawal, la sociedad canadiense continúa celebrando su diversidad cultural, no obstante, está actualmente polarizada económicamente, siendo los blancos el grupo más privilegiado. Los patrones de asentamiento reflejan en algunas localidades esquemas de segregación étnica y racial, y los nuevos migrantes, especialmente los que son pobres y cuentan con un capital humano bajo, experimen-

tan racismo y mayores obstáculos para ubicarse de manera justa en el mercado laboral.

En el siguiente capítulo, Fernando Nava discute la importancia que tiene el reconocimiento gubernamental de las lenguas indígenas mexicanas como lenguas nacionales, el surgimiento del INALI como institución pública del Estado mexicano, y la implementación del multilingüismo como política nacional.

Al decir de Nava, México está viviendo un momento crucial en la legislación, construcción e implementación de políticas públicas en materia de lenguas indígenas. Con base en la *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, el Estado mexicano ha reconocido el valor de la diversidad de lenguas originarias de México —incluyendo el español y la lengua de señas mexicana. Por ello, el Estado mexicano ha dispuesto la creación de instituciones, programas y políticas públicas que atiendan equitativamente a hombres y mujeres indígenas en cuestión de servicios públicos y de educación.

Nava considera que hay muchos retos en materia de equidad lingüística en México. Por ejemplo, se tienen programas en marcha dirigidos a las poblaciones indígenas, pero no todos los y las indígenas son atendidos con pertinencia lingüística y cultural por las instituciones públicas.

A manera de conclusión, el autor plantea que la equidad lingüística sólo se logrará en México a partir de una serie de estrategias de educación y políticas públicas multiculturales encaminadas a la sensibilización de todas y todos los mexicanos mestizos sobre la pluralidad lingüística en México, la inclusión de la enseñanza de las lenguas indígenas en las instituciones de educación pública en todos sus niveles, y la participación de hombres y mujeres indígenas en las esferas públicas y políticas, entre otros.

Continuando con la discusión sobre la pertinencia lingüística, Kathleen O'connor-Bater presenta un análisis lingüístico del *Tratado de Guadalupe Hidalgo*, signado entre México y Estados Unidos en 1848. Al discutir el proceso de traducción e interpretación legal de los tratados internacionales, O'connor-Bater encuentra que este tratado no cumplió en sus orígenes, ni ha cumplido en la actualidad, con la normatividad que rige el registro, la traducción, y las enmiendas de los tratados internacionales.

Además, éste fue escrito y ha sido modificado a conveniencia del sistema político, jurídico y religioso estadounidense. Para

O'connor-Bater, el *Tratado de Guadalupe Hidalgo* no es un texto bilingüe, sino uno redactado originalmente en inglés y traducido de manera imprecisa al español.

En el documento original existen términos léxicos, definiciones, e ideas completas que no corresponden ni están traducidas de la misma manera al español y por ello el gobierno mexicano ha demandado en varias ocasiones al gobierno estadounidense. Del análisis de O'connor-Bater se concluye que en la firma de tratados internacionales se pueden apreciar las desigualdades políticas, económicas y sociales de quienes firman y participan en la elaboración de dichos documentos.

En el siguiente trabajo, Takeyuki (Gaku) Tsuda se pregunta si los japoneses que residen en las Américas constituyen una diáspora en verdad. En el análisis de los elementos que definen la diáspora, Tsuda señala que los japoneses de las Américas no son completamente diaspóricos.

En el caso de los japoneses americanos y de los japoneses brasileños, se sabe que ambos comparten una historia común de dispersión, identifican a Japón como la tierra étnica, viven de manera separada dentro de estos países, y son percibidos racial y étnicamente como grupos distintivos por las sociedades receptoras. No obstante, éstos carecen de una consciencia diaspórica, de vínculos transnacionales entre ellos, y su relación con Japón en una y otra sociedad es harto disímil.

En este sentido, los japoneses americanos y los japoneses brasileños carecen de un sentido de identidad diaspórica porque consideran que saben poco los unos de los otros y que las barreras del lenguaje y las diferencias culturales —como americanos o brasileños— no les permiten comunicarse o reconocerse como parte de una diáspora. Al decir de Tsuda, la historia de inmigración a Brasil y a Estados Unidos, y el grado de integración y asimilación a estas sociedades son otros factores que distinguen el sentimiento de identificación con el país de acogida y la tierra étnica.

Hemos titulado a la segunda sección “Pueblos indígenas: reconocimiento, derechos y resistencia”. En ella se analiza la situación de los pueblos indígenas ante la *Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas* y la necesidad de utilizar la defensa cultural como un derecho específico de estos pueblos, así como los procesos de lucha y resistencia ante los procesos de modernización y neoliberalismo.

Rodolfo Stavenhagen abre con un ensayo sobre los retos y dificultades que presenta la Declaración de las Naciones Unidas, ante los derechos de los pueblos indígenas en el mundo, signada en la Asamblea General de la ONU en septiembre de 2007. Stavenhagen señala que es un logro político y social mundial contar con una Declaración que reivindica los derechos y la diversidad cultural de los pueblos indígenas, y que busca reparar los daños que han sufrido estos pueblos ante la violación histórica de sus derechos individuales universales.

No obstante, como lo sugiere Stavenhagen, existe todavía una gran cantidad de obstáculos a vencer a la hora de implementar y gestionar las acciones de dicha declaración; incluso, hay países con población indígena que se niegan a reconocerla. Una gran mayoría de los Estados no consideran el carácter colectivo de estos derechos, su perspectiva está dada con base en los derechos individuales humanos.

Existe un racismo enraizado e institucionalizado en la sociedad y organismos públicos en general que impide la gestión efectiva de políticas públicas que coadyuven al desarrollo y mejoramiento del nivel de vida de los y las indígenas en el mundo. Asimismo, hay circunstancias especiales en ciertos países que impiden la implementación de la declaración dada la complejidad de sus sistemas políticos y jurídicos, y en algunos casos, por falta de interés de los gobiernos mismos.

Siguiendo con el tema de los derechos de los pueblos indígenas, Eduardo Bautista discute la lucha por el derecho a una educación bilingüe e intercultural en el estado de Oaxaca. Partiendo de las críticas que se han hecho en torno al modelo educativo moderno y la formación escolar de hombres y mujeres indígenas, Bautista argumenta que la falta de una educación escolarizada con pertinencia lingüística y cultural ha tenido como resultado un retroceso en el proceso de enseñanza-aprendizaje de los indígenas, una tendencia a la separación del estudiante con su cultura y lengua materna, y una falta de capacitación adecuada y crítica de los maestros.

En su análisis de las movilizaciones sociales del gremio magisterial y de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) en 2006, Bautista identifica las causas e intereses comunes que llevaron a ambos movimientos ciudadanos a coincidir en sus demandas políticas y sociales: la construcción de un modelo de educación bilingüe e intercultural; la descolonización de la educación; la integración de los saberes, las historias y las lenguas de los pueblos indígenas en la edu-

cación pública en Oaxaca; así como la formación de sujetos con conciencia crítica y política, entre otros.

En el siguiente capítulo, Julio Quiroz tiene como preocupación teórica el discutir las prácticas y las expresiones de resistencia de los Rarámuri en diversos momentos de su historia de dominación y opresión. Quiroz comienza su ensayo con un esbozo histórico de las rebeliones más importantes de los Rarámuri frente a las agresiones, explotación, muerte, esclavitud, y conversión religiosa sufrida durante la colonización española.

Posteriormente, Quiroz explora las nuevas formas discursivas y performativas de resistencia en el siglo XX que los Rarámuri han desarrollado para reivindicar el respeto de su identidad grupal, cultural, y comunitaria. Revela que la construcción cultural positiva de la identidad étnica y racial de los Rarámuri y el uso diferenciado de los espacios públicos frente a la presencia de los *chabochi* (blanco, mestizo, o extranjero) han sido respuestas y mecanismos de resistencia pasiva y acción política. Sostiene que las relaciones y las posiciones de desigualdad que han vivido los Rarámuri a lo largo de su historia de dominación siguen estando enmarcadas por fuerzas estructurales hegemónicas, que perpetúan la marginación y la opresión de éstos, pero también su proceso de emancipación.

Desde la perspectiva de la antropología poscolonial, Gustavo Aviña Cerecer examina los factores que contribuyen hoy al abuso y al despojo del patrimonio natural y cultural de los pueblos indígenas, en el contexto de una globalización, y el capitalismo salvaje que imponen hoy por hoy nuevas reglas en el significado, mapeo, uso y explotación de las tierras y recursos de los pueblos indígenas mexicanos.

Partiendo de la comparación y el choque de valores que definen las múltiples expresiones del pensamiento indígena del no indígena, Aviña sugiere que seguimos viviendo acordes a una mentalidad colonizada y a un sistema económico que legitima a través de su ideología la apropiación y el uso inmoderado del patrimonio natural, material, e intangible de los pueblos indígenas. Finalmente, el autor delibera y cuestiona las acciones, procedimientos y complicidades de diversos organismos internacionales e instituciones de investigación académica que trabajan a favor de las políticas económicas neoliberales.

En el siguiente capítulo, Ralph Grillo discute el impacto y las repercusiones sociales, culturales y legales que tuvo la aplicación de

la ley estadounidense a un conflicto familiar asociado con la práctica de los matrimonios arreglados en dos familias Triqui migrantes en California en 2009.

Con base en los comunicados de prensa local, nacional, e internacional y algunas conversaciones sostenidas entre Grillo, el abogado defensor y la cónsul de México en California; Grillo ofrece una descripción detallada de cómo se presentaron los hechos y de cómo el caso fue llevado a la corte desde el punto de vista de la parte acusadora y de la defensa.

Del análisis de los hechos, la difusión en los medios de comunicación y la forma en que la justicia estadounidense aplicó la ley, Grillo señala que aunque hubo un reconocimiento de la pertinencia cultural en el caso, éste fue llevado por el abogado como una defensa legal. Llevar el caso con base en una “defensa legal” tuvo como resultado la reducción de la pena.

Al decir de Grillo, en casos como éste, la “defensa cultural” hubiera garantizado al menos que se escuchara la “evidencia cultural” para que estos migrantes étnicos minoritarios fueran tratados de manera diferente por el sistema legal estadounidense. Con base en el análisis de la representación de este caso en los medios de comunicación, Grillo concluye que éste se presentó en términos de choque cultural ante la sociedad estadounidense.

La última parte de este libro lleva por título “Minorías étnicas y minorías étnicas migrantes”. Aquí se analizan las experiencias de diversos grupos minoritarios ante los procesos de la emigración, inmigración, y los nuevos contextos de vulnerabilidad y discriminación.

Esta sección abre con el trabajo de Adriana Cruz-Manjarrez, quien estudia el impacto social y cultural de la migración internacional en la comunidad zapoteca de Yalálag en Oaxaca. A partir del análisis de la fiesta patronal más importante del pueblo de Yalálag, Cruz-Manjarrez explora por qué la participación religiosa de la comunidad Yalalteca de Los Ángeles, California, se ha dado únicamente en torno a esta fiesta en la comunidad de origen en Yalálag, Oaxaca.

La autora analiza cómo es que la participación comunitaria a nivel económico, social y cultural se ha convertido en una forma de capital simbólico para aquellos que se reintegran —directamente o a distancia— a su lugar de origen en el tiempo festivo. Con base en el análisis de los nuevos atributos del santo patrono San Antonio de Padua, Cruz-Manjarrez muestra que la migración no sólo transforma las

creencias y representaciones colectivas de lo que culturalmente se considera la práctica religiosa, sino que además reinventa la relación de reciprocidad entre los migrantes y el santo. Partiendo del análisis de las formas de organización social zapoteca, la autora analiza el proceso de formación de la primera organización transnacional de yalaltecos en California, y la reestructuración del sistema de organización comunitaria alrededor de esta fiesta en Yalálag, Oaxaca.

En el siguiente artículo, Guillermo Núñez aborda los efectos de la migración en el género y la sexualidad de hombres indígenas mexicanos migrantes, que son disidentes de su identidad de sexo-genérica. Con base en el estudio de la historia migratoria, la vida afectiva y la sexualidad de cuatro hombres indígenas, Núñez encuentra que en el contexto migratorio urbano estos hombres adquieren una cultura sexual y de género distinta a la de sus comunidades de origen.

En lugares como Cancún, el D.F. y San Cristóbal de las Casas, por ejemplo, estos hombres transforman su identidad de género, conocen otras orientaciones sexuales e identidades de género y algunos ejercen la prostitución masculina. En una interpretación finamente lograda sobre las relaciones de estos hombres indígenas con otros hombres homosexuales, parejas heterosexuales extranjeras o transgéneros mestizos, Núñez plantea que la condición étnica, racial y de clase de estos hombres indígenas los marca ante el Otro como un sujeto erótico-exótico y los coloca al frente de una triple discriminación: son indígenas-hombres-pobres con una identidad sexo-genérica disidente. Finalmente, Núñez revela que ante la desinformación y desconocimiento de las prácticas sexuales de riesgo, estos hombres se encuentran en una situación de alta vulnerabilidad ante el VIH-SIDA.

El artículo de Bianca Guzmán (*et al.*), aborda la situación de las adolescentes latinas frente al acceso a la seguridad social y a los problemas de salud reproductiva. Las autoras señalan que en los Estados Unidos, las latinas reciben un trato inferior y desigual en la atención médica, y que no existen programas de salud pública suficientes que incidan en la detección y prevención de enfermedades de transmisión sexual y de cáncer cervical o de mama.

Las autoras indican que muchas latinas no acuden al servicio médico por ser indocumentadas, por desinformación, o por no tener los recursos económicos para pagar el seguro médico. En el análisis de la salud reproductiva y del comportamiento sexual de adolescentes latinas de secundaria de 13 a 15 años, las autoras muestran que en la

sociedad americana existe una serie de prejuicios y estereotipos negativos sobre la conducta sexual de estas jóvenes.

En los medios de comunicación se dice que éstas se embarazan a temprana edad o que adquieren enfermedades de transmisión sexual. En respuesta a la desinformación mediática y a la falta de estudios sobre el tema, las autoras presentan una investigación sobre el comportamiento sexual de estas mujeres.

Los resultados obtenidos demuestran que no todas las latinas se embarazan a temprana edad ni se someten a prácticas sexuales de alto riesgo, ni por curiosidad ni por presión de sus compañeros sexuales o sentimentales. Algunas de ellas adquieren enfermedades de transmisión sexual por la desinformación y por la falta de programas de prevención contra las enfermedades de transmisión sexual (ETS) y los embarazos no deseados.

Desde una perspectiva histórico-etnográfica, Guillermo Castillo reconstruye la historia de migración de la comunidad O'odham desde finales del siglo XVIII a finales del siglo XX. A partir del análisis de la expropiación de las tierras de los O'odham y del impacto de la migración O'odham hacia la ciudad, el autor discute las profundas transformaciones que han surgido en el sistema de vida comunitaria, en los referentes identitarios y en la organización social de este grupo.

A principios de siglo XX, el ser O'odham estaba principalmente vinculado a una economía de subsistencia; al uso cotidiano de la lengua materna; al conocimiento del desierto, de la historia y de las genealogías del grupo; y a la participación ritual, entre otros. A mediados del siglo XX, el Estado mexicano despoja a los O'odham de gran parte de su territorio y se coloniza y moderniza el Gran Desierto de Altar con la llegada de los rancheros mestizos.

Ante estos eventos, algunos O'odham se convierten en empleados asalariados de los rancheros en su territorio ancestral y otros emigran permanentemente a la ciudad. En Caborca, los O'odham mantienen un sentido de identidad grupal con base en la formación de la Papaguería, y en la reproducción de ciertas prácticas comunitarias y el mantenimiento de la autoridad tradicional.

Para finales del siglo XX, los O'odham empiezan a dispersarse de la Papaguería a causa de nuevos procesos de urbanización en Caborca. De acuerdo con Castillo, el referente identitario de grupo se percibe en este momento como algo difuso. Los O'odham que nacieron en el Gran Desierto de Altar son considerados por ellos mis-

mos como O'odham puros. Los que nacieron en Caborca no se consideran O'odham. Al decir de Castillo, estas nuevas percepciones están relacionadas con la pérdida de la lengua y el matrimonio exogámico en el contexto migratorio, empero, se mantiene una conciencia de la historia grupal y se mantienen relativamente vinculados entre ellos por medio de las relaciones de parentesco, reconocimiento de la autoridad tradicional, y la participación en la celebración de San Francisquito.

Esta sección concluye con un trabajo sobre el impacto que tiene la migración internacional en la niñez. Citlali Quecha Reyna examina la experiencia de niños y niñas afrodescendientes que se quedan a vivir con sus familiares en la Costa Chica de Oaxaca, tras la partida de sus padres a Estados Unidos.

A través de entrevistas a niñas y niños de entre seis y catorce años, la autora documenta las percepciones sociales que éstos tienen acerca de la migración de sus padres a los Estados Unidos, y del nuevo estatus social que ellos adquieren dentro de su comunidad.

Al referirse a los costos emocionales que sufren estos niños y niñas ante la ausencia de sus padres, Quecha menciona las enfermedades, la depresión y el mal comportamiento, sumado al maltrato infantil y la violencia intrafamiliar de la que son víctimas estos niños fuera de su familia nuclear.

En su análisis de la reestructuración de las relaciones familiares, Quecha muestra que los niños y niñas encargadas de mayor edad, pasan a desarrollar roles de adultos y a menudo alteran las expectativas de género en los niños, principalmente. De acuerdo con la autora, la inserción de las niñas en la estructura de parentesco ritual —a partir de relaciones de compadrazgo— revela una movilidad social de las niñas encargadas y el capital social que representan sus padres dentro de la comunidad. Finalmente, Quecha destaca que estos niños y niñas entretejen sus propias redes de amistad y solidaridad para compartir sus tristezas y preocupaciones comunes, fantasías, alegrías y hazañas.

Esperamos que este libro sea para el lector un aporte al conocimiento del multiculturalismo y la situación actual de las minorías étnicas, las minorías étnicas migrantes y los pueblos indígenas en Norte América.

Adriana Cruz-Manjarrez

Referencias bibliográficas

- Almaguer, T. (1994). *Racial Faults Lines: the Historical Origins of White Supremacy in California*. Berkeley: University of California Press.
- Bonfil Batalla, G. (1996). *México Profundo. Reclaiming A Civilization* (translated by P. A. Dennis). Austin, Texas: University of Texas Press, Austin Institute of Latin American Studies.
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. (2013). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>.
- Castles, S. and Miller, M. J. (1998). *The age of migration. International population movements in the modern world* (2nd. ed.) New York and London: The Guilford Press.
- CONAPO (2005). *Proyecciones de la Población Indígena en México*. Consejo Nacional de Población. Disponible en: http://www.cdi.gob.mx/cedulas/sintesis_resultados_2005.pdf
- CONAPRED (2005). *Primera Encuesta Nacional sobre la Discriminación en México*. CONAPRED, SEDESOL. Disponible en: http://www.conapred.org.mx/user-files/files/Presentacion_de_la_Encuesta_final.pdf.
- CONEVAL (2010). *Día Internacional de las poblaciones indígenas*. Disponible en: <http://web.coneval.gob.mx/rw/resource/coneval/home/Diadelaspoblacionesindigenas.pdf>.
- Ennis, S. R., Merarys R.-V., and Nora G. A. (2011). *The hispanic population: 2010. Census Briefs*. Edited by U. S. C. B. U. S. D. o. C. E. a. S. Administration. Disponible en: <http://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-04.pdf>.
- Florescano, E. (1999). *Memoria indígena*. México: Taurus and Pensamiento.
- Gutmann, A. (1993). Introducción. In: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (edited by C. Taylor). México: FCE.
- Handlin, O. (1973). *The Uprooted*. Boston, M.A.: Little Brown.
- Humes, K. R., Jones N. A., and Ramírez, R. R. (2011). *Overview of race and hispanic origin: 2010*. Disponible en: <http://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-02.pdf>.
- INALI (2012). *La diversidad cultural y la lingüística en el país, tan variada y necesaria como la biodiversidad: Javier López Sánchez*. INALI: <http://www.inali.gob.mx/es/comunicados/249-la-diversidad-cultural-y-lingueistica-en-el-pais-tan-variada-y-necesaria-como-la-biodiversidad-javier-lopez-sanchez.html>.
- INEGI (2011). Población de 3 años y más en entidades federativas seleccionadas y su distribución porcentual según condición de auto-adscripción étnica para cada entidad federativa, sexo y condición de habla indígena. En: *Censo de Población y Vivienda 2010*. Cuestionario ampliado: INEGI.
- Kivisto, P. and Georganne, R. (eds.) (2000). *Multiculturalism in the United States. Current issues, contemporary voices*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- Motel, S. and Patten, E. (2012). *Statistical Profile. Hispanic of Mexican Origin in the United States*. 2010. Pew Hispanic Center. Disponible en: <http://www.pewhispanic.org/files/2012/06/2010-Mexican-Factsheet.pdf>.
- Olivé, L. (1999). *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós, UNAM.

INTRODUCCIÓN

- Rodríguez, C. E. (2000). *The idea of race. In changing race. Latinos, the census, and the history of ethnicity in the United States*. New York and London: New York University Press.
- Rosales, A. F. (1997). *Chicano! The history of the Mexican American Civil Rights Movement* (2nd. ed.). Hispanic Civil Rights Series: Arte Público Press.
- Sánchez, G. J. (1993). *Becoming mexican american. Ethnicity, culture, and identity in Chicano, Los Angeles 1900-1945*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Sieder, R. (2002). *Multiculturalism in latin america. Indigenous rights, diversity and democracy*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Stavenhagen, R. (2008). Un mundo en el que caben muchos mundos: el reto de la globalización. En: *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*. México: El Colegio de Sonora, El Colegio Mexiquense, Siglo XXI.
- Wimmer, A. (2002). Nationalism and ethnic mobilization in Mexico. In: *Nationalist exclusion and ethnic conflict. Shadows of modernity*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape town, Singapur, Sao Paulo: Cambridge University Press.

Multiculturalismo y nuevas
realidades de diversidad



¿Hacia un post-multiculturalismo? Comunidades cambiantes, condiciones y contextos de diversidad

Vertovec Steven

Desde hace más de treinta años y en diversos países del mundo, un gran número de políticas han tenido como meta principal la promoción de la tolerancia y el respeto de las identidades grupales y las minorías étnicas. Colectivamente se ha llamado multiculturalismo a las políticas que tienen como fin apoyar la formación de asociaciones comunitarias junto con sus actividades culturales, monitorear la diversidad étnica en el lugar de trabajo, alentar las imágenes positivas de los grupos culturalmente distintivos en los medios masivos de comunicación, y adecuar los servicios públicos para la atención de las necesidades particulares de estos grupos en lo que respecta a sus valores, lengua y prácticas sociales.

A principios del siglo XXI y desde un gran número de trincheras, el multiculturalismo ha sido fuertemente criticado. La naturaleza cambiante de la migración global actual, las nuevas formaciones sociales que se expanden a través de las fronteras de los Estados-nacionales, la permanente pobreza social y económica que aqueja a los inmigrantes, así como los grupos étnicos minoritarios, están entre los principales problemas que derivan de los viejos modelos del multiculturalismo.

A la luz de estos eventos, han surgido en varios lugares del mundo una multiplicidad de discursos públicos —especialmente en Europa— que señalan el gran retroceso que se ha dado en materia de multiculturalismo (Vertovec y Wessendorf, 2010). Desde la derecha política, varios críticos consideran al multiculturalismo como la principal causa del resquebrajamiento social, los conflictos y tensiones ét-

¹ Este artículo fue originalmente publicado en inglés en la revista *ISSJ* (2010) *Towards post-multiculturalism? Changing Communities, conditions, and contexts of diversity*. Vol. 61, Issue 199, pp. 83-95. Traducido por Adriana Cruz-Manjarrez.

nicas, así como el crecimiento del extremismo y terrorismo. Desde la izquierda, donde numerosos críticos y viejos simpatizantes del multiculturalismo dudaban tanto de una complicidad con el imperio, como de una especie de ceguera ante las desigualdades de clase, cuestionaron el modelo multicultural porque conllevaba la desaparición del sistema de seguridad social y el fracaso de los servicios públicos.

Por todas estas razones, creemos que es necesario repensar el multiculturalismo desde varios lugares del mundo. En este artículo se describen primero los contextos cambiantes que enmarcan al multiculturalismo. En segundo lugar se examina —como algunos sugieren—, si estamos moviéndonos hacia un mundo post-multicultural.

Es de nuestro interés abordar temas actuales que tienen que ver con las siguientes preguntas: ¿cuáles son los discursos públicos que están cambiando en torno al multiculturalismo?, ¿cuáles son las características de los nuevos flujos migratorios?, ¿cómo las nuevas formas de migración han impactado a las teorías multiculturales?, ¿cuáles son las relaciones de los inmigrantes con sus países de origen?, ¿cómo todos estos nuevos patrones contribuyen a lo que podría llamarse post-multiculturalismo?

En tercer lugar presentamos una sección que aborda algunos aspectos clave del multiculturalismo convencional y sus críticas. Este artículo incluye secciones que delinear los movimientos migratorios emergentes y su relación hacia nuevas condiciones de “superdiversidad”, patrones de identificación diaspórica y de transnacionalismo, y debates públicos recientes que son críticos del multiculturalismo y las varias medidas políticas que se han dado en respuesta a ello.

Finalmente, se concluye con especulaciones sobre la emergencia de perspectivas post-multiculturales que busquen promover, por un lado, el reconocimiento de la diversidad, y por otro, el mantenimiento de las identidades colectivas nacionales.

Multiculturalismo

Si miramos hacia el pasado y consideramos casos particulares en contextos históricos específicos tales como el Período Colonial, el Imperio Otomano o el Romano, podemos observar que en poblaciones compuestas de grupos heterogéneos en tanto su lengua, cultura y religión, siempre existieron cuestiones de gobernanza multi-grupal y negociaciones que enmarcaron las prácticas e interacciones sociales cotidianas.

Los aspectos de la diversidad tuvieron que ser gestionados de tal forma que se asegurara la no exclusión de grupos específicos (al menos para asegurar el ejercicio de las políticas y del gobierno), la limitación del conflictos (al menos, de formas que no perjudicaran al grupo hegemónico), el funcionamiento general y fluido de la sociedad (al menos en la economía).

La gran era de la migración de Europa hacia el hemisferio occidental en la segunda mitad del siglo XIX, trajo consigo algunas situaciones relativamente nuevas para el manejo o gestión de la diversidad en países receptores de inmigrantes, donde las expectativas de asimilación —que significaba deshacerse de la diferencia social y cultural— continuaban dominando.

En la segunda mitad del siglo XX, y particularmente en los inicios del exitoso movimiento de los derechos civiles, que demandaban medidas públicas para mitigar la discriminación, surgen retos para dar acceso a servicios públicos, sociales y políticos, para las grandes y nuevas migraciones, así como para el asentamiento de comunidades de gran tamaño.

Estos desafíos llevaron a varios Estados nacionales, incluyendo a sus instituciones gubernamentales locales, a las empresas, y a las organizaciones del sector público y civil a adoptar políticas, estructuras y programas que atendieran las formas emergentes de diversidad e integraran a los nuevos actores sociales en la sociedad.

Los paradigmas del multiculturalismo

Colectivamente descrito como multiculturalismo, las iniciativas de finales del siglo XX tuvieron un gran número de metas comunes. Éstos incluyeron la creación de espacios para la representación gubernamental de grupo a nivel local y nacional; la reestructuración de instituciones que provean y suministren servicios públicos plurales; la puesta de programas y medidas que garanticen la igualdad, el respeto y la tolerancia, particularmente de la población dominante hacia las minorías; así como el ofrecimiento de recursos que apoyen la continuidad de tradiciones e identidades entre grupos inmigrantes (en oposición a la asimilación).

Asimismo, en varios países y de manera diferente, el multiculturalismo implicó la creación de acciones diversas:

- Reconocimiento público: apoyar las asociaciones, la infraestructura, las actividades de las minorías étnicas, y crear comi-

- siones públicas consultivas que integren a tales organizaciones.
- Educación: promover acciones que aborden cuestiones sobre el vestido, el género y otros temas sensibles relacionados a los valores de las minorías étnicas y religiosas; crear programas de educación que reflejen los orígenes de los descendientes de los grupos minoritarios; y ofrecer la enseñanza escolarizada en la lengua materna, dar apoyo lingüístico y establecer escuelas propias (que puedan ser o no financiadas públicamente).
 - Prácticas y programas culturalmente sensibles que adiestren y ofrezcan información a los prestadores de servicios en materia de seguridad social y salud pública, la policía y los sistemas de justicia.
 - Materiales públicos informativos que ofrezcan información (como campañas de salud) en diversas lenguas.
 - Leyes: reconocimiento de las excepciones culturales a las leyes (como los turbantes utilizados por los Sikh en lugar de cascos de motociclistas); permitir juramentos en libros sagrados que sean diferentes de la Biblia; reconocimiento de otras formas de matrimonio, divorcio y formas tradicionales de herencia; y protección hacia las prácticas culturales susceptibles de discriminación y de incitamiento al odio.
 - Integración religiosa: permitir y apoyar el establecimiento de lugares de culto religioso y oración, cementerios y ritos funerarios; y dar tiempo en las horas de trabajo para el rezo.
 - Comida: permitir sacrificios rituales; ofrecer alimentos prescritos en instituciones públicas (halal, kosher y vegetariano).
 - Radio y medios de comunicación: monitorear imágenes grupales en los medios de comunicación para asegurar la no discriminación y evitar los estereotipos negativos; finalmente, ofrecer recursos e infraestructura para los medios de comunicación de los grupos minoritarios.

Es importante señalar que las políticas y los elementos programáticos de multiculturalismo no han sido los mismos ni se han implementado de la misma manera en los principales países multiculturales (particularmente Australia, Canadá, Estados Unidos de América, Reino Unido, Suecia, y Holanda).

Incluso dentro de un mismo país, las políticas relevantes de la agenda multiculturalista no han utilizado las mismas perspectivas ni han tenido las mismas metas y tratamientos. De igual manera, los discursos públicos (como aparecen en los debates y en las encuestas

de opinión) han comprendido una variedad de posiciones al respecto. Por lo tanto, como lo señala Stuart Hall (2001, p. 3):

Al paso de los años, el término “multiculturalismo” ha llegado a ser un discurso difuso, de hecho, enloquecedoramente rimbombante e impreciso: un tren de rutas falsas y de universales engañosos. Sus referencias representan una variedad salvaje de estrategias políticas. Por lo tanto, el multiculturalismo conservador asimila las diferencias en las costumbres de la mayoría. El multiculturalismo liberal subordina la diferencia en el reclamo de la ciudadanía universal. El pluralismo multicultural acorrala a la diferencia dentro de un orden común, socialmente segmentado. El multiculturalismo comercial explota y consume las diferencias en el espectáculo del “otro” exótico. Y el multiculturalismo corporativo gestiona la diferencia en torno a los intereses del centro.

De manera similar, otros han señalado las ideas y programas que se refieren al “multiculturalismo radical” o “el multiculturalismo policéntrico” (Shohat y Stam, 1994), el “multiculturalismo insurgente” (Giroux, 1994), el “multiculturalismo del espacio público” (Vertovec, 1996), el “multiculturalismo de la diferencia” (Turner, 1993), y el “multiculturalismo crítico” (Turner, 1993; Chicago Cultural Studies Group, 1994). Paralelamente, Gerard Delanty (2003) describe nueve tipos de multiculturalismo mientras que Vertovec (1998) ha sugerido al menos ocho diferentes perspectivas.

La creación e implementación de políticas multiculturales, estructuras, y programas, tienen —según varios críticos del mundo académico, la política y los medios de comunicación— un gran número de problemas. Algunos comentaristas han hablado sobre las formas en que el multiculturalismo contribuye a la marginación de las minorías.

Por ejemplo, a éstas se les mantiene fuera de las agendas de la política gubernamental. Otros críticos sugieren que el multiculturalismo guarda el estilo “divide y vencerás” entre las minorías étnicas, cuando se trata de competir por recursos económicos o influir políticamente.

Las relaciones entre gobierno y las minorías causan competencia en el acceso a recursos o influyen en la agenda política. Incluso otros apuntan hacia las imágenes engañosas, tokenistas y cosificadoras, que son inherentes a la ideología multicultural: se presenta un retrato de las comunidades minoritarias como algo que nunca cambia y que están socialmente cerradas. Y hay muchos más que han criticado el énfasis excesivo que se da en el multiculturalismo, en torno a la

preservación de la cultura a costa de dar menos atención a las cuestiones de privación socioeconómica.

A pesar de éstas y otras críticas más recientes (ver más abajo), en la mayoría de los lugares el multiculturalismo ha tenido una aceptación importante en la esfera pública, y es así que las disposiciones pluralistas y la aceptación de ser culturalmente sensibles (ridiculizado como lo “políticamente correcto”) se han extendido y vuelto parte del discurso cotidiano.

Los siguientes títulos de libros de finales de 1980 y los noventa, señalan cuando el multiculturalismo alcanzó su punto álgido y cuando el concepto abarcó una gran variedad de dominios públicos: *Medical practice in a multicultural society* (1988), *Counselling and psychotherapy: a multicultural perspective* (1993), *Managing substance abuse in a multicultural society* (1994), *Marketing in a multicultural world* (1995), *Multiculturalism: criminal law* (1991), y *Multicultural public relations* (1995). Para finales del siglo XX, el multiculturalismo se va a encontrar en todos los discursos públicos, en la política pública y en la práctica, como lo sugiere el renombrado sociólogo Nathan Glazer (1997) “Hoy, somos todos nosotros multiculturalistas”.

El giro en contra del multiculturalismo

Desde la década de los años sesentas ha habido posiciones críticas positivas en torno al multiculturalismo —esto se refleja en las maneras diversas de condescender con los inmigrantes y las minorías étnicas. No obstante, desde la década de los noventa y principios del 2000 han surgido serias dudas en cuanto a sus virtudes y el valor de las políticas multiculturales.

Es decir, a pesar de la aceptación pública del multiculturalismo, el creciente respeto y la tolerancia hacia las minorías se han visto estancados; actualmente, se continúa observando una evidente y persistente discriminación y racismo hacia las minorías; mientras que en Europa, Australia, Canadá y otros lugares del mundo se observa un crecimiento del extremismo de la derecha conservadora y el éxito entre populistas, y partidos políticos que se manifiestan en contra de los inmigrantes.

Los censos y las encuestas sociales en varios países han destacado los profundos y persistentes patrones de desigualdad social entre las minorías étnicas (de hecho más visibles en la segunda y tercera generación después de la primera); por ejemplo, estos grupos tie-

nen un bajo nivel educativo, altos índices de desempleo, malos puestos de trabajo, salarios mal pagados, mala calidad en la vivienda, mala salud y poca movilidad social.

En Reino Unido, Alemania y otras partes del mundo, los informes señalan que los nativos, inmigrantes, y minorías étnicas, llevan vidas separadas que están marcadas por una notable segregación residencial, educativa y de culto; por el surgimiento de asociaciones comunitarias separadas; por la formación de redes sociales diferenciadas; y por la aparición de lugares de entretenimiento aislados.

Los responsables de hacer política pública temieron en aquel momento que esta aparente separación social quizá se convirtiera en un caldo de cultivo para la cimentación del extremismo; en Londres, en 2005, los ataques de suicidas terroristas perpetrados por gente de segunda generación nacida y criada ahí, han sido considerados un ejemplo y en consecuencia un resultado de esta segregación.

En muchos, si no en todos los países occidentales de inmigración, ha surgido un discurso público notable en contra del multiculturalismo: ha habido un “fracaso rotundo en la integración” y éste ha sido en gran parte responsable de ello. En tal contexto ¿se puede pensar o esperar que las políticas multiculturales produjeran algo diferente?, o ¿se podía esperar un menor éxito para la extrema derecha?, ¿más movilidad socioeconómica para las minorías, o un mejor sentido de pertenencia de estos grupos a la sociedad en general?

Desde la derecha política, se ha dicho críticamente que el multiculturalismo mantiene a las minorías étnicas segregadas y que rompe con los valores comunes y la identidad nacional. Desde la izquierda política, algunos críticos han dicho que el multiculturalismo ha echado abajo el sentido de obligaciones mutuas y la voluntad de contribuir a la seguridad social.

Al unir estos dos discursos, observamos que la lógica que subyace a estos alegatos es la misma: a) el multiculturalismo promueve, conserva, y acentúa las diferencias culturales; b) tales diferencias conducen al separatismo; y c) la separación, a su vez, implica una falta de movilidad socioeconómica, un rompimiento de relaciones sociales, una(s) causa(s) para el surgimiento de conflictos, y un terreno para el ejercicio del extremismo, e incluso el terrorismo.

Por otro lado, dentro de este mismo discurso se observa la crítica por parte de los mismos inmigrantes y las minorías étnicas. Los grupos minoritarios desean mantener sus tradiciones e identidades

culturalmente distintivas —un deseo que el multiculturalismo apoya— pero esto los lleva a todas luces a consecuencias negativas como la segregación. Por ello, se ha argumentado que la variedad de condiciones estructurales, los obstáculos institucionales y el fracaso en las políticas multiculturales se combinan para determinar un status socioeconómico bajo para los inmigrantes y las minorías étnicas (mientras los analistas sociales son capaces de explicar estos hechos, los medios de comunicación masiva y los políticos no tienen muchas veces ni el tiempo ni el interés en explorar o entender los complejos procesos y causas que subyacen a las formas de la desigualdad social en una sociedad multicultural).

De esta manera, en diversos espacios nacionales, las emergentes condiciones sociales, los eventos prominentes y los discursos públicos que se han activado en torno al multiculturalismo evocan no sólo una imagen de desaprobación, sino también un tipo de representación dañina (bastante caricaturesca) sobre el multiculturalismo mismo.

Super-diversidad

En el siglo XX, la migración que se dio después de la posguerra consistió principalmente de un gran número de personas que se movieron internacionalmente a través de determinados procesos de reclutamiento u otros regímenes de contratación regulados por un suministro de mano de obra poco o semi-calificada.

En la década de 1960, los movimientos migratorios se realizan notablemente desde y hacia determinados lugares, por ejemplo, de Turquía a Alemania, de Argelia a Francia, de México a Estados Unidos, y de Pakistán al Reino Unido. En la década de los setenta, mientras los trabajadores traían a sus familias por medio de los programas de reunificación familiar y se expandía la población de trabajadores inmigrantes; las políticas y las estructuras multiculturales surgían para responder a lo que se estaban advirtiendo: el creciente establecimiento de comunidades inmigrantes bien organizadas.

Actualmente, este escenario es muy diferente. En las dos últimas décadas, se ha producido un aumento mundial significativo de inmigrantes (incluidos los refugiados): se calcula un total de 214 millones de migrantes. Asimismo, se hace cada vez más evidente que hay personas que se están moviendo desde nuevos destinos y a través de diversos lugares, para llegar a ciertos territorios.

Comparando a los grandes grupos de inmigrantes que eran representativos de las décadas de los cincuentas a los setentas (1950-1970), encontramos que los flujos migratorios globales actuales están formados por grupos pequeños, que están de tránsito, y que además están más estratificados socialmente, menos organizados, y más diferenciados legalmente.

Estas nuevas formaciones sociales son complejas y desafortunadamente hoy día llaman apenas la atención en las agendas públicas. Creemos que esto se debe a que aún están creadas por modelos de flujos migratorios anteriores.

Sin embargo, pensamos que es precisamente el crecimiento de estas nuevas modalidades de migrantes lo que hace que en los últimos años el paisaje social de los países receptores de inmigrantes sea diferente. Por ello, afirmamos que ha llegado el momento de volver a evaluar —desde los estudios científicos sociales y la política— la naturaleza de la diversidad contemporánea (Vertovec, 2009a).

Para dar este paso, debemos contar con un conocimiento acerca de las nuevas complejidades de la diversidad, y revisar las estructuras y políticas públicas que han hecho frente ya a la diversidad, es decir, el multiculturalismo.

La emergencia de la super-diversidad

Los científicos sociales, los políticos, los profesionales y el público en general necesitan manejar nuevas variables para entender y atender mejor la compleja naturaleza de la diversidad marcada por las nuevas migraciones. Así, proponemos que el dinamismo de estas nuevas variantes y las dinámicas sociales resultantes de la diversidad actual es lo que se entiende por la noción de “super-diversidad” (Vertovec 2007). El término super-diversidad, pretende capturar el nivel y tipo de complejidad que existe y ha transformado a muchos países que ya han sido o no receptores de inmigrantes. Como ya se mencionó, la super-diversidad inmigrante de hoy se caracteriza por un juego de variables nuevas.

Éstas incluyen las que conciernen al país donde se origina la migración (considerando la complejidad de rasgos de subconjuntos posibles de identificación como la etnicidad, la(s) lengua(s), las tradiciones religiosas, las identidades regionales y locales, y los valores y prácticas culturales de los inmigrantes), las nuevas rutas migratorias (a menudo determinadas por el género, las redes sociales y los nichos

particulares de mercado de trabajo), y el status legal de los inmigrantes (incluidas las múltiples categorías que determinan una jerarquía de derechos y restricciones).

Estas variables también condicionan los resultados de la integración de los inmigrantes y acompañan factores que circundan: 1) el capital humano de los inmigrantes (en particular su formación académica); 2) el acceso al trabajo (el cual puede estar o no en las manos de los migrantes); 3) el lugar de residencia (relacionado especialmente a las condiciones materiales, pero también a la presencia de otros inmigrantes y minorías étnicas); y 4) el acceso a la información reunida en cuadros de información recopilada por autoridades locales, proveedores de servicios y residentes locales (a menudo éstos funcionan o se relacionan con los nuevos migrantes con base en suposiciones basadas en experiencias previas con otros inmigrantes y minorías étnicas).

La super-diversidad británica como ejemplo

El caso británico, que se presenta a continuación, es representativo de los procesos de diversificación y de las tendencias y características que surgieron recientemente en varios países emergentes de inmigración. Los países de origen. Una de las características más notables de la nueva migración es la nueva configuración de países emisores de inmigrantes. La gran parte de esta nueva y diversa gama de orígenes migratorios se refiere a lugares que históricamente no han tenido vínculos con el Reino Unido —particularmente los de tipo colonial—.

Actualmente, en Londres hay gente de 179 países. En muchos casos, existe sólo un puñado de personas de un país, pero en otros casos hay grupos de más de 10,000 personas cada uno —en lo que respecta a 42 países aproximadamente—, y hay más de 5,000 personas con respecto a otros 12 países. Mientras la información de los países de origen proporciona datos importantes sobre la diversidad, al mismo tiempo parecen no reflejar alternativas más significativas de diferenciación.

Sabemos que en cualquier grupo o país determinado hay siempre diferencias importantes con respecto al origen étnico, la afiliación y las prácticas religiosas, las identidades regionales y locales en el lugar de origen de los migrantes, el parentesco, la afiliación tribal o de clan, los partidos y los movimientos políticos, entre otros criterios de pertenencia colectiva.

- *Lengua.* El crecimiento del multilingüismo en el Reino Unido ha sido reconocido y abordado de diversas maneras por los científicos sociales y los que hacen la política —aunque estos últimos a menudo no han respondido de manera positiva a las cuestiones lingüísticas. El multilingüismo es habitualmente visto con sospecha o desprecio, y hay muchas críticas en contra del uso de dinero público para proporcionar servicios de traducción a la población con lenguas diferentes. No obstante, actualmente se proclama con orgullo (por ejemplo, en las apuestas de los Juegos Olímpicos de 2012) que hay 300 lenguas que se hablan en Londres.
- *Religiones.* En términos generales, podemos decir que el cristianismo es la religión principal de los inmigrantes nacidos en casi todos los continentes, con excepción de aquellos que emigran de Asia. La gente que proviene de Asia y nace en el Reino Unido es principalmente musulmana, más que de otras religiones, aunque en el caso de los indios de la India hay una mayoría de hindús y un número significativo de Sikhs. Para muchos, las religiones tienden a estar identificadas con los países de origen —los Irlandeses y los Jamaíquinos son más que nada cristianos, los de Bangladesh son en su mayoría musulmanes y así sucesivamente—, sin embargo, a pesar de saber sobre estas categorías y diferencias, a menudo se pierden de vista las variaciones en otras importantes tradiciones de culto religioso en cada una de las religiones del mundo. Tomando sólo al Islam como ejemplo, se sabe que los asiáticos del sur en el Reino Unido practican y tienen varias tradiciones de culto dentro de esta religión (Deobandi, Tablighi, Barelvi, y las órdenes sufíes entre otras). Tales variaciones se multiplican cuando tenemos en cuenta la diversidad en el origen de los musulmanes que viven ahora en el Reino Unido (por ejemplo, los nigerianos, los somalíes, los bosnios, los afganos, los iraquíes y los malasios). En Londres, los musulmanes son el grupo más heterogéneo de creyentes en términos de su etnicidad y el país de origen; el grupo más grande está representando por los de Bangladesh, hablamos de un 23.5 %.

Según una nota de el periódico *The Guardian* (2005), “la población londinense musulmana es de aproximadamente 607,083 personas y probablemente la más diversa en el mundo, además de la Meca”.

Los canales de la migración y los estados de la inmigración. Los ejes socioculturales de la diferenciación, tales como el país de origen, la etnicidad, la lengua y la religión influyen de manera importantísima en la identidad de los inmigrantes, en los patrones de interacción y —a menudo a través de redes sociales determinadas por tales ejes— en el acceso a puestos de trabajo, vivienda, servicios, y mucho más.

Sin embargo, los flujos migratorios y la multiplicidad de status legales que surgen de éstos, a menudo, influyen en las maneras en que estos inmigrantes se agrupan, el lugar donde residen, el tiempo que pueden quedarse, y cuánta autonomía pueden tener en su nuevo domicilio (el control ejercido por un patrón); ya sea que sus familias se puedan reunir con ellos, qué tipo de vida pueden emprender y mantener, y en qué medida los inmigrantes y sus familias pueden hacer uso de los servicios y recursos públicos (escuelas, servicios de salud, capacitación, beneficios y acceso “a fondos públicos”).

Por lo tanto, tales canales y estatus migratorios, junto con los derechos y las restricciones legales y sociales, comprenden fundamentalmente una dimensión adicional de los patrones y las dinámicas actuales de la superdiversidad. Aunado a la llegada cada vez mayor de inmigrantes al Reino Unido, en la década de 1990, hubo paralelamente una expansión en el número de migrantes, el tipo de canales migratorios, y los estados de inmigración. En Cada estado se establecieron medidas propias de control legal migratorio y se prescribieron derechos, condiciones, y limitaciones.

Entre los más importantes canales y estatus se encuentran:

- Trabajadores. Entre 1993 y 2003 el número de trabajadores extranjeros en el Reino Unido aumentó no más de 62%, a un total de 1,396,000. Esta gran escala de trabajadores incluyó a un número importante de personas que estuvieron sujetas a diferentes categorías migratorias y sistemas de cuotas.
- Estudiantes. El número de estudiantes extranjeros que entraron legalmente al Reino Unido alcanzó en 2002 un máximo de 369,000 y en 2003 se redujo a 319,000. En 2003, los estudiantes no pertenecientes a la UE representaron alrededor del 38 % del total de estudiantes de tiempo completo.
- Cónyuges y miembros de la familia. El número cónyuges y familiares que migraron al Reino Unido se duplicó entre 1993 y 2003. Además, este canal migratorio se feminizó si se le compara con otros.

- Solicitantes de asilo y refugiados. A lo largo de la década de los noventa, el número de solicitudes de asilo aumentó de manera significativa en el Reino Unido y en toda Europa. Las solicitudes (incluyendo la de familiares dependientes) se acrecentaron de 28,000 en 1993 a 103,100 en 2002. Este movimiento migratorio reflejó aspectos interesantes de género en su constitución: en 2003 el 69 % de los migrantes eran hombres. Con respecto a los solicitantes de asilo se obtuvo un amplio número de peticiones provenientes de diversas regiones del mundo. En 2003, se recibieron solicitudes de asilo de más de 50 países.
- Migrantes irregulares, ilegales o indocumentados. Estas categorías se refieren a aquellas personas migrantes que entraron a otro país de manera clandestina, de forma fraudulenta, o que se quedaron más tiempo de lo que les permitía su visado. En 2005, el Ministerio del Interior ofreció una estimación aproximada del número de migrantes irregulares que había en el Reino Unido: entre 310.000 y 570.000.
- Nuevos ciudadanos. Un gran número de inmigrantes se convierten en ciudadanos con todos sus derechos. Durante cada año de la década de 1990, alrededor de 40,000 personas se convirtieron en ciudadanos. Este número ha ido en aumento dramáticamente desde 2000, y la cifra récord alcanzada en el 2004 fue de 140,795 nuevas ciudadanía británicas.

En un intento por comprender la naturaleza y la dinámica de la diversidad étnica en el Reino Unido, se debe prestar atención al sistema de estratificación de los derechos, las oportunidades, y las limitaciones que llevan a la membresía parcial y que coinciden con éstas y otras categorías migratorias.

Por otra parte —atendiendo a las características claves de la superdiversidad— puede haber estatus muy diferentes para los miembros que son parte de los mismos grupos étnicos o que tienen el mismo origen nacional. Estos hechos nos recuerdan que los enfoques centrados en el origen étnico no necesariamente incluyen a las “comunidades” minoritarias en Gran Bretaña, según lo señalado en muchos modelos y políticas multiculturales convencionales que muestran que son insuficientes y con frecuencia inapropiadas para tratar las necesidades de cada inmigrante o a la comprensión de la dinámica de su inclusión o exclusión.

- Género. En los últimos 30 años, más mujeres que hombres han emigrado al Reino Unido. Desde 1998, los hombres habían do-

minado estos flujos migratorios. Tal vez la razón de esta variación se debe a un cambio general en la oferta de trabajo y la necesidad de cierta mano de obra. Desde 1995, estamos viendo un cambio de una migración predominantemente femenina y familiar a una de hombres. Este cambio también puede estar relacionado al influjo de asilados, quienes han sido en su mayoría hombres.

- Edad. En la última década, la población inmigrante ha reflejado un alto número de inmigrantes de entre 25 y 44 años de edad y una baja proporción de migrantes de 16 años, quizá esto está relacionado con el cambio en la migración familiar. La variación en la estructura de edades entre los diversos grupos étnicos refleja diferentes patrones de fertilidad y mortalidad, así como de migración. La edad promedio de los nuevos inmigrantes es de 28 años, siendo 11 años más joven que la edad promedio de 39 años de la población del Reino Unido.

A nivel nacional y local, los funcionarios públicos y las instancias que hacen y dictan la política pública constantemente enfrentan el reto de remodelar sus herramientas de trabajo para atender eficazmente los hechos sociales que cambian día a día (ya sean estos cambios socioeconómicos, presupuestarios, o fijados por las estrategias del gobierno). Este es el mismo caso en materia de políticas que están diseñadas a atender cuestiones para la cohesión de la comunidad, la integración, y gestión de la migración y el proceso de asentamiento. Por décadas, las estructuras, las formas de apoyo, y los modos de enlace entre el gobierno y las organizaciones de las minorías étnicas han formado la columna vertebral del modelo británico multicultural.

Especialmente a nivel local, ambos organismos han proporcionado importantes foros para el intercambio de experiencias y exposición de necesidades, estableciendo como resultado buenas prácticas y facilitando el acceso a los servicios. Sin embargo, a la luz de nuevas y numerosas dimensiones que tiene la cuestión de la super-diversidad actual, tales estructuras y modos de integración están mostrando ser insuficientes, dado que no hay condiciones que resulten en una representación efectiva.

La mayoría de las autoridades locales solían ser utilizadas como enlace con un gran número de asociaciones, las cuales tendían a estar bien organizadas; pero en la actualidad, las asociaciones son muchas y más pequeñas y están menos organizadas —incluso completamente desorganizadas—. En este contexto, ¿cuántos grupos po-

drían apoyar o mantenerse en este tipo de estructuras? y ¿cómo deben tratar las autoridades locales la diversidad interna de los diversos grupos, sobre todo en términos de su estatus legal?

Es una realidad que algunas de las agencias pertenecientes a ciertos grupos minoritarios ya no pueden responder a todas las necesidades de los recién llegados. Esto no quiere decir que las organizaciones comunitarias no tengan un papel importante en vincular a los grupos de migrantes y las autoridades locales con los proveedores de servicios. Al contrario, los organismos comunitarios siguen siendo cruciales en estos procesos, y ellos deben ser reconocidos como el único órgano pertinente con respecto a su representatividad y alcance. En todo el Reino Unido, el aumento de inmigrantes y la complejidad que representa su integración ha traído consigo una serie de preocupaciones en materia de servicios públicos. Los encargados de los gobiernos locales han manifestado sus preocupaciones sobre la gestión y las capacidades que tienen ellos para atender nuevas necesidades en cuestiones de transporte público, escuelas y servicios de salud.

Tales inquietudes están alertando al gobierno sobre la importancia que tiene el discutir los cambios en las estrategias de evaluación de las necesidades de los servicios públicos, de la planificación, del presupuesto, de la puesta en marcha de ciertos servicios, de la identificación de socios para el financiamiento y la colaboración de proyectos públicos, así como de los beneficios que surjan de la valoración amplia de las múltiples experiencias obtenidas de este proceso. Para llevar a cabo estos cambios y esta discusión es imprescindible comenzar con la recolección de información básica sobre la nueva forma de diversidad.

Transnacionalismo

Actualmente, los académicos y funcionarios públicos reconocen la importancia de varios hechos relacionados con la cuestión de la diversidad. Primero, el transnacionalismo, las actividades transfronterizas y los vínculos mantenidos entre los migrantes y sus lugares de origen son productos innegables de la migración y de las condiciones estructurantes de la globalización.

Segundo, las tecnologías avanzadas, los bajos costos de viaje y de movilidad, el teléfono, la conexión a Internet, y el acceso a la televisión vía satélite ha facilitado diversos modos de comunicación entre grupos dispersos y comunidades diaspóricas.

Tercero, las prácticas transnacionales de intercambio regular y de rutina (ya sea de personas, dinero, o recursos e información) y la movilidad (ya sea a causa de negocios o por cuestiones religiosas, sociales, o políticas) dentro y a través de las redes sociales diaspóricas frecuentemente refuerzan y enaltecen las identidades colectivas.

Cuarto, en los últimos 25 años de políticas multiculturales en occidente, en los países receptores de migrantes también se ha señalado puntualmente que es aceptable para los inmigrantes y sus descendientes preservar sus prácticas culturales distintivas e identidades diaspóricas.

¿Qué implicaciones tienen las conexiones permanentes transnacionales en y para la integración de los migrantes? Para dar respuesta a esta pregunta, algunos estudiosos han examinado los distintos modos de transnacionalismo, modelos de integración, y otros han medido e investigado los procesos y fenómenos derivados de éstos.

Recientemente se considera posible afirmar que a lo largo de la historia, y tal vez en los últimos cien años o más, los inmigrantes han estado en contacto permanente con sus familias, con las organizaciones sociales, con las propias comunidades en sus lugares de origen, y con las comunidades que conforman su diáspora.

También se ha señalado que el grado y el alcance del compromiso transnacional se han intensificado entre los inmigrantes gracias al impacto de los cambios tecnológicos y a la reducción de costos en las telecomunicaciones y en los gastos de viaje. Actualmente, este llamado transnacionalismo renovado está transformando significativamente las prácticas y estructuras sociales, políticas y económicas de las comunidades inmigrantes del mundo, tanto en los lugares de origen como en los de destino.

Es un hecho que el transnacionalismo se ha desarrollado en diversos modos y contextos, no obstante, se reconoce que no todos los inmigrantes mantienen el mismo deseo, niveles, o tipos de compromiso transnacional en los ámbitos sociales, culturales, económicos, o políticos.

Mucho de lo que se vuelve transnacional está en gran medida condicionado por una serie de factores que tiene que ver con los canales migratorios que los migrantes han adoptado y su condición legal (por ejemplo, si son refugiados o personas que carecen de documentos, pueden encontrar dificultades en el mantenimiento de lazos desde el extranjero); su historia migratoria y de asentamiento; la estruc-

tura comunitaria; los patrones y redes de género así como las circunstancias políticas que existen en el país de origen; los recursos económicos de los migrantes, entre otros.

Es decir, las prácticas transnacionales de los inmigrantes son muy diversas entre y dentro de los grupos inmigrantes (si se define con base en el país de origen, la etnicidad, el estatus migratorio, o cualquier otro tipo de criterio), e incluso éstas se hacen más complejas si se toma en cuenta la cuestión de la super-diversidad en lugar del destino.

Muchos grupos migrantes desarrollan y mantienen fuertes modalidades de cohesión comunitaria, y esto no necesariamente implica que desarrollen vínculos con otros grupos en su nueva localidad de residencia. El sentimiento más fuerte de cohesión o pertenencia grupal para los migrantes parece darse con la gente de su país de origen o con alguna otra de la comunidad diaspórica.

Sin embargo, esto no quiere decir que los inmigrantes no se estén integrando en su nuevo lugar de residencia. La pertenencia, la lealtad y el sentido de pertenencia no son la suma de partes de algo, que se dan con base en un solo lugar de asentamiento. Es decir, no es cierto ni automático que entre más transnacional sea un individuo, menos se integrará, o que si están menos integrados los inmigrantes, ellos tendrán vínculos más fuertes y patrones de asociación transnacional.

La investigación empírica ha demostrado la complejidad de las relaciones y los modos de transnacionalismo e integración (por ejemplo, Morawska, 2003; Smith, 2006; Snel, *et al.*, 2006; Vertovec, 2009b). Numerosos estudios, ya analizados y publicados por varios académicos, han demostrado que dentro de las variables y correlaciones estudiadas, los modos de participación transnacional de los migrantes tienen una relación compleja e incluso un impacto positivo en los procesos de integración.

Es un hecho indiscutible que tanto el transnacionalismo como los procesos de integración coadyuvan a la adaptación de los migrantes. Los patrones sostenidos e intensivos de comunicación transnacional, y la afiliación e intercambio afectan profundamente la manera de adaptación de los migrantes —incluidas las prácticas asociadas con la integración positiva o limitada— mediante el mantenimiento de un fuerte sentido de conexión u orientación asociado a personas, lugares y sentidos de pertenencia en el lugar de origen.

Actualmente, el creciente impacto de las nuevas formas de comunicación (especialmente las que ofrecen acceso a llamadas telefónicas baratas y al transporte) contribuye sin lugar a dudas a un amplio proceso de cambio en muchas sociedades occidentales, es decir, se reconoce públicamente el surgimiento de identidades múltiples. Como en épocas anteriores, los inmigrantes de hoy se sienten fuertemente ligados a sus países de origen e incluso a otras comunidades diaspóricas.

Ahora, los inmigrantes manifiestan y refuerzan nuevas formas de pertenencia. Al mismo tiempo, los nuevos inmigrantes están desarrollando nuevos estilos de vida, experimentando con nuevas estrategias y formas de subsistencia, creando nuevos vínculos sociales, e incluso manifestando nuevos intereses políticos en sus nuevos lugares de residencia.

Es evidente que, desde los eventos acaecidos el 9/11, la seguridad se ha acrecentado y en este contexto las identidades diaspóricas y las relaciones transnacionales han llegado a ser objetos de sospecha. Existe un creciente temor ideológico a la aparición de una quinta columna, de células terroristas durmientes y de enemigos domésticos.

A pesar de los descubrimientos que han hecho los científicos sociales acerca del transnacionalismo migrante —que no impide la integración de éstos—, los políticos y el público en general siguen percibiendo que el mantenimiento de vínculos transnacionales entre los migrantes y sus países de origen significa que éstos y las minorías étnicas no tienen o no quieren formar parte de las sociedades que los acogen.

Estas opiniones, combinadas con las tendencias anti-multiculturalistas y los nuevos retos provocados por la super-diversidad inmigrante nos están llevando a todos hacia una era post-multiculturalista.

¿Post-multiculturalismo?

Como hemos visto, existe una variedad de razones para considerar al multiculturalismo como un concepto o conjunto de políticas que legitimaron un retroceso en la separación física y cultural de las comunidades minoritarias. Con razón o sin ella, este término se ha vinculado con resultados socialmente desintegradores.

La práctica multicultural ha sido percibida como una forma de apoyo hacia la falta de voluntad de los inmigrantes a integrarse a la sociedad receptora. Ante esta situación y como una clase de medidas co-

rectivas en varias partes del mundo, se han implementado políticas para coadyuvar al reforzamiento de la cohesión comunitaria, el sentido de identidad nacional, y la integración obligatoria de los inmigrantes al país de acogida.

En países como Francia, Alemania, el Reino Unido, Holanda, Singapur y Australia, el gobierno ha establecido políticas y programas relacionados con la implementación de cursos de ciudadanía y pruebas para los inmigrantes. A estos últimos se les insta a adquirir conocimientos de educación cívica nacional y de las normas y los valores culturales dominantes.

Los inmigrantes que aprueban estos cursos y exámenes asisten a ceremonias de protesta de ciudadanía, las cuales les crea simbólicamente un sentido de pertenencia nacional. De la misma manera, el aumento de requisitos lingüísticos para los inmigrantes está en marcha en muchos lugares del mundo.

Los recién llegados deben demostrar estándares aceptables o niveles de competencia lingüística en la lengua oficial. Deben realizar de manera obligatoria cursos y pruebas de lengua, y a veces deben de tomar estos exámenes antes de entrar al país. Si no se cumple con este requisito, los migrantes encaran una serie de sanciones.

Desde esta perspectiva, los inmigrantes y las minorías étnicas tienen la responsabilidad y obligación de asumir valores y prácticas culturales del país de acogida y demostrar así activamente su deseo de pertenecer. Es un hecho que los inmigrantes mismos están dispuestos a aprender la lengua del país de acogida —por ello aprovechan cursos de lengua (dado que son de bajo costo y están disponibles)— y, en general se muestran dispuestos a participar en los cursos de integración.

Estas medidas son vistas por los gestores de la política pública y por los políticos mismos como una garantía para la movilidad socioeconómica positiva de los inmigrantes y de las minorías étnicas, además de evitar los disturbios y garantizar la seguridad de todos.

Se ha demostrado que la competencia lingüística mejora las expectativas y condiciones laborales de los migrantes (Dustmann y Fabbri 2003), no obstante, queda por ver si los cursos obligatorios y las pruebas sobre la historia y los valores del país de acogida van a incidir también en la movilidad social.

Estas medidas tienen elementos clave que podría definir lo que llamamos post-multiculturalismo. Sin embargo, esto no significa que estemos hablando del retorno a la asimilación (por lo menos, no

como se practicaba en la primera mitad del siglo XX). Es decir, a pesar del fuerte énfasis en la conformidad, la cohesión social, la identidad nacional y los valores culturalmente dominantes —que se aplican en prácticamente todos los contextos en los que estas nuevas políticas se llevan a cabo—, hay una aceptación de la importancia y del valor que tiene la diversidad y ésta está siendo escuchada y expresada pública e institucionalmente.

En todo el sector público y cada vez más en el mundo de los negocios, la diversidad es un término clave con respecto a la contratación, gestión, y el trato justo. De esta manera, las políticas y el discurso post-multiculturalista buscan resaltar dos cuestiones: la fuerte identidad y los valores comunes que incluyan el reconocimiento de las diferencias culturales (incluidas aquellas basadas en género, sexualidad, edad y discapacidad). Como Desmond King (2005, p.122) lo señaló en el contexto de Estados Unidos:

La nación Moderna Estadounidense es una ideología de “post-multiculturalismo”: se habla del reconocimiento de una amplia gama de grupos distintivos que luchan ante el Estado para garantizar que las políticas gubernamentales no acentúen las divisiones entre los diversos grupos, ya sea por motivos de raza o de origen étnico y nacional [...] Es post- porque las demandas ya han sido consideradas en la agenda multiculturalista, y hoy las nuevas son más bien modestas.

En consecuencia, varios gobiernos se han puesto como reto buscar modelos post-multiculturales que fusionen las agendas de la izquierda (aquéllos que “celebran” la diversidad, y fomentan el crecimiento del capital social, y reducen la desigualdad socioeconómica) y las de derecha (aquéllos que promueven la identidad nacional, que se proclaman por marginar o eliminar la competencia de valores, y que limitan las nuevas migraciones, dado que las definen como parte de un proceso inherente de fragmentación).

Como King (2005, p. 123) lo expresa, el reto de hoy es construir una ideología y tener estructuras y programas de Estado que sean “lo suficientemente amplias, que permitan la manifestación de identidades grupales distintivas y que a su vez se reconozca dentro del marco jurídico la defensa de los derechos y las obligaciones de la ciudadanía”.

Una vez más, presentamos el caso del Reino Unido como ejemplo de políticas post-multiculturales. Los documentos del *Policy Improving opportunity, strengthening society* (expedidos por el Ministerio del

Interior en 2005) muestran que el gobierno está buscando simultáneamente mejorar las oportunidades de vida y reducir las desigualdades entre las minorías étnicas (con respecto a la educación, empleo, salud, vivienda y seguridad); y mediante el fortalecimiento de un sentido de pertenencia común, de una participación en la sociedad civil, y un reconocimiento de “la rica gama de culturas que componen al país se contribuye al fortalecimiento de una sociedad más cohesionada”.

En pocas palabras, se busca integrar mejor a los inmigrantes a través de la disponibilidad de clases de ciudadanía y de historia británica en los programas escolares, dar información útil sobre los servicios migratorios y públicos, ofrecer cursos de Inglés, proporcionar recursos y medios necesarios para tomar las pruebas de ciudadanía, para celebrar la incorporación de los nuevos ciudadanos, y así, posiblemente sentar las bases para el festejo del Día de la Ciudadanía.

Conclusiones

En diversos contextos alrededor del mundo, donde algún tipo de multiculturalismo se ha desarrollado en las últimas dos o tres décadas, observadores señalan que el fracaso de las políticas de integración multicultural se debe a las políticas multiculturales y a la persistencia de las prácticas y orientaciones culturales de las minorías étnicas.

Estos críticos sostienen que la preservación cultural y los vínculos mantenidos por los inmigrantes con sus lugares de origen son la causa de las malas condiciones de vida que les aquejan a ellos y a sus descendientes. Los observadores sugieren que el tamaño de estos grupos y la diversidad de los patrones actuales de migración están dando lugar a una mayor desintegración social, particularmente, si esto se está apoyado en las políticas multiculturales.

A pesar de estas opiniones, el multiculturalismo nunca ha sido elaborado como un programa de una sola pieza o dentro de un solo marco político institucional. Asimismo, la mayoría de las políticas multiculturales nunca han estado destinadas a producir estragos económicos o a crear un sentido de segregación en las comunidades minoritarias. Más bien, las políticas multiculturales han estado orientadas a crear un sentido amplio de aceptación e inclusión social de las minorías, especialmente en las esferas públicas dominantes.

Sin lugar a dudas y por muchos años, la migración y la diversidad cultural seguirán estando en los principales puntos de discusión en la agenda pública. Además, los patrones y procesos globales migra-

torios estarán creando, hoy más que nunca, contextos de superdiversidad.

De tal forma, los migrantes estarán manteniendo fuertes identidades diaspóricas y vínculos transnacionales directos con sus países de origen. En este sentido, es muy importante la necesidad de tener políticas explícitas y estructuras que se comprometan con dichas cuestiones. No obstante, si el multiculturalismo ha dañado en algo, sin lugar a dudas, algo debe hacerse para reemplazarlo.

Hablar en la actualidad de la existencia de agendas post-multiculturales no significa decir que el multiculturalismo está muerto; es sólo que el término en sí, o el “ismo”, parecen estarlo. Ningún político —excepto tal vez en Canadá, donde el multiculturalismo sigue disfrutando de un papel privilegiado y además define la identidad nacional— quiere estar asociado o asociar la palabra multiculturalismo, con la M mayúscula.

Las ganancias de las ya varias décadas del multiculturalismo, en lo particular y en lo general (o institucionalmente integrado) son palmarias y están dadas con base en el reconocimiento de los beneficios y el valor de la diversidad. Esto puede ser visto en las escuelas, organizaciones comunitarias, y centros de trabajo entre otros ejemplos. Además, en muchos lugares y a pesar de la retórica anti-multicultural, las encuestas de opinión pública continúan reflejando altos índices de respeto por la diversidad.

Por ejemplo, el Eurobarómetro señaló recientemente que “casi tres cuartas partes de los ciudadanos de la Unión Europea cree que las personas con identidad diferente (ya sea étnica, religiosa o nacional) enriquecen la vida cultural de su país” (Comisión Europea 2007, p. 4). Con base en las observaciones señaladas, hacemos las siguientes recomendaciones post-multiculturalistas (como ya se hicieron en la Comisión del Reino Unido sobre la integración y Cohesión, y al Informe mundial sobre la diversidad cultural, UNESCO).

- Aunque existen indicadores importantes de diversidad, hay que tener en cuenta que los datos del país de origen pueden ocultar formas significativas de diferenciación.
- Dentro de cualquier grupo de migrantes que provenga de un determinado país habrá posiblemente diferencias importantes con respecto al origen étnico, la afiliación y práctica religiosa, las identidades regionales y locales en lugares de origen, la clase y el status social, el parentesco, el clan o afiliación tribal,

la afiliación a los partidos y movimientos políticos, entre otros criterios de pertenencia colectiva. Las encuestas, políticas e informes deben tomar en cuenta toda esta serie de variables para describir a los migrantes o a los grupos étnicos minoritarios.

- Los múltiples canales o rutas migratorias y los miles de estatus legales, que surgen entre éstos, son a menudo tan o más importantes que la etnicidad o el lugar de origen, si se piensa cómo un grupo de personas migrantes se reagrupa, dónde viven, cuánto tiempo pueden permanecer en la nueva residencia, cuánta autonomía pueden tener (si se compara con el control que tiene un empleador, por ejemplo), si sus familias pueden unirse con ellos, qué tipo de vida pueden emprender y mantener, y en qué medida éstos pueden hacer uso de los servicios públicos y acceder a los recursos públicos (como el acceso a las escuelas, a los programas de salud, al adiestramiento laboral, a los beneficios y otros “recursos o fondos públicos”). El estatus migratorio no es sólo un factor crucial en la determinación de la relación de un individuo con el Estado de acogida, sus recursos, el sistema legal, el mercado de trabajo, y otras estructuras; éste es un importante catalizador en la formación de capital social y una barrera potencial para la formación transversal de vínculos socioeconómicos y étnicos. El status legal debe ser reconocido como más que una variable clave en la diferenciación social.
- Cada vez tenemos más conciencia de las prácticas transnacionales en las que los migrantes se involucran, por ejemplo, hay un conocimiento más palpable de los envíos de remesas hacia los países de origen. También se conoce que no todos los migrantes mantienen el mismo nivel o tipo de compromiso transnacional en el ámbito social, cultural, y económico. En gran medida esto es resultado de una serie de factores: los canales o rutas migratorias, la situación legal de los inmigrantes (por ejemplo, si son refugiados o personas sin documentos que pueden experimentar dificultades en el mantenimiento o forjamiento de ciertos lazos en el extranjero), la migración y la historia de asentamiento, la estructura de la comunidad y los patrones de género que se desarrollan a partir del contacto entre los migrantes y su lugar de origen, la situación política en la tierra natal, y los medios económicos, etcétera. Por lo tanto, las prácticas transnacionales de los inmigrantes son muy diversas entre grupos y al interior de los grupos mis-

mos (ya sea esto por la relación con el país de origen, la afiliación étnica, el estatus migratorio, o cualquier otro criterio). Los responsables o gestores de las políticas públicas deben prestar mayor atención a tales hechos.

- La pertenencia, la lealtad y el sentido de apego no representan una suma de elementos que vinculen directamente a un individuo o grupo de individuos con un solo Estado-nación o sociedad. Es decir, no podemos afirmar que en la medida en que los inmigrantes sean más transnacionales, éstos estarán menos integrados a la sociedad de acogida; o que en tanto menos integración de éstos haya, los vínculos transnacionales de ellos serán más fuertes. Mientras los migrantes continúen sintiéndose fuertemente vinculados a sus países de origen o a otras comunidades en otros lugares (la diáspora), ellos se sentirán más capaces de mantener y fortalecer estos sentimientos sin dejar de ser capaces de desarrollar una nueva forma de vida, de sustento, y de vínculo social incluyendo aquellos correspondientes a sus intereses políticos en sus nuevos lugares de residencia. Los políticos, asesores y gestores de políticas públicas, medios de comunicación y otros actores públicos deben tener en cuenta estos hechos.
- Varios estudios señalan que la dinámica de las relaciones intergrupales depende fuertemente de la existencia o ausencia de competencia de recursos locales y servicios (ya sean éstos del Estado, del voluntariado, o del sector público). La ausencia de conflicto entre grupos étnicos se debe a menudo a la separación de éstas en nichos económicos o a los diferentes reclamos de éstas en cuestión de acceso a recursos públicos. Los responsables de la política pública deben reflexionar sobre el impacto que tienen sus decisiones ya que éstas pueden empeorar las condiciones de algunas minorías e incluso crear una situación de competencia o tensión entre estos grupos minoritarios.
- Para terminar con los prejuicios sociales y para fomentar la interacción, las personas deben conocer y estar conscientes de las múltiples membresías que tienen cada uno de ellos, así se promoverá la inclusión. La gente debería ser capaz de representarse a sí mismo y de expresar sus múltiples identidades, y no simplemente destacar una de ellas, por ejemplo la étnica.
- Si tomamos en cuenta que la mayoría de los nuevos migrantes llegan a residir en lugares poblados por otros grupos de inmigrantes o minorías étnicas, entonces concluiremos que existe una amplia variedad de interacciones y procesos nuevos de

integración producidos por estos grupos, es decir, no sólo con respecto a las comunidades mayoritarias que han estado ahí por más tiempo. Ciertamente, a menudo muchos inmigrantes viven en el mismo edificio, y socializan o trabajan con otros inmigrantes o minorías étnicas, pero sólo tienen encuentros cercanos eventualmente. Estos tipos de encuentros y procesos nuevos han sido apenas investigados en las ciencias sociales o en los estudios de desarrollo y políticas públicas. Creemos que los grupos de migrantes y minorías étnicas, que han vivido varias generaciones en ciertas localidades, deben ser apoyados e involucrados en la integración de nuevos pobladores, como los migrantes.

- Durante décadas, las estructuras institucionales, las formas de apoyo del gobierno y el contacto de éste con las organizaciones de las minorías étnicas han conformado el corazón de los modelos del multiculturalismo. Especialmente, en el ámbito local, estas relaciones han proporcionado importantes foros para el intercambio de experiencias y la discusión de necesidades, estableciendo así buenas prácticas y facilitando el acceso a los servicios. Sin embargo, a la luz de numerosas dimensiones de la super-diversidad contemporánea, las estructuras y los modos de apoyo gubernamental no son suficientes para una representación efectiva. La mayoría de las autoridades locales han creado vínculos importantes con un número limitado de asociaciones grandes y bien organizadas; no obstante, ahora hay un gran número de grupos migrantes más pequeños que están menos organizados (o no organizados en absoluto). Teniendo en cuenta el número de migrantes nuevos y las complejidades de la migración, debemos preguntarnos ¿a cuántos grupos pueden las estructuras gubernamentales apoyar? Los organismos o agencias pertenecientes a las minorías étnicas a menudo no pueden responder a las necesidades de los diferentes grupos de recién llegados. No queremos decir con esto que las organizaciones comunitarias no tengan un papel crucial en la creación de vínculos entre los grupos nuevos de migrantes y las autoridades locales o los prestadores de servicios. Estos organismos son cruciales en este proceso de integración, pero su alcance y representatividad son parcialmente limitados.
- La creciente complejidad de la población tiene una serie de impactos significativos en lo que respecta a servicios públi-

cos. Entre los más importantes están aquellos que requieren de un cambio fundamental en las estrategias utilizadas en varios sectores de servicios públicos, especialmente nos referimos a la evaluación de las necesidades de estos grupos nuevos, a la planeación, diseño presupuestal, asignación de servicios, identificación de actores que colaboren, y obtención de un amplio reconocimiento de las diversas experiencias que se han tenido con el fin de mejorar el debate. Tales cambios deben comenzar con la recopilación de información básica de la nueva diversidad. Las medidas vigentes son insuficientes y por ello ponen en peligro la prestación y el acceso a los servicios públicos. Por otra parte, el conocimiento básico adquirido por los prestadores de servicios a través de cursos de adiestramiento —en el que los proveedores de servicio sepan acerca de las costumbres y valores particulares de las culturas de las minorías étnicas— no puede por sí mismo preparar a los profesionales para atender todas las cuestiones que la misma diversidad crea. Nos parece que la adquisición de competencias generales puede ayudar a responder de manera más flexible y adecuada a una gama de nuevos encuentros culturales.

- Para evitar caer en la trampa convencional de caracterizar a los recién llegados con base en una identidad étnica fija, una conciencia de la nueva super-diversidad sugiere que los responsables de la política pública y los profesionales deben considerar la pluralidad de afiliaciones de los nuevos inmigrantes (teniendo en cuenta las múltiples identificaciones y los diversos ejes de diferenciación, por ejemplo, los que tienen que ver con la etnicidad). El reconocimiento de esta gama de afiliaciones y compromisos —es decir, las afiliaciones que los migrantes tienen con todas las localidades en las que viven— quizá haga evidente que las minorías étnicas están más y mejor integradas, a pesar de lo que se dice o espera.

Se puede decir explícitamente que el giro que ha dado el discurso y las políticas multiculturales ha estado fundado mayormente en las interpretaciones erróneas de sus propósitos y efectos (Vertovec y Wessendorf 2010). Sin embargo, las medidas puestas en su lugar no tienen por qué dar un énfasis en la asimilación, o la intolerancia, y un resurgimiento del nacionalismo patrioter.

La cohesión social y la identidad nacional pueden coexistir con base en la valoración de la diversidad en la esfera pública, así

como en el ofrecimiento de programas que reconozcan y apoyen las tradiciones culturales, y las estructuras institucionales que proporcionen las bases para una representación de las comunidades étnicas minoritarias, sin hacer referencia a la palabra con M mayúscula.

En este sentido, espero que como quiera que parezca la condición post-multicultural, ésta se puede todavía moldear con base en un sentido amplio de cosmopolitanismo, el respeto para los demás, así como la justicia social para los migrantes y sus descendientes.

Referencias bibliográficas

- Chicago Cultural Studies Group (1994). Critical multiculturalism. En: D. T. Goldberg (ed.) *Multiculturalism: a critical reader*. Oxford: Blackwell, pp. 114–39.
- Delanty, G. (2003). *Community*. London: Routledge.
- Dustmann, C. and Fabbri, F., (2003). Language proficiency and labour market performance of immigrants. En: *The UK Economic Journal, Royal Economic Society*. 113 (489), pp.695–717.
- European Commission (2007). Third annual report on migration and Integration. COM (2007) 512 Final. Brussels: EC.
- Giroux, H. A. (1994). Insurgent multiculturalism and the promise of Pedagogy. En: D. T. Goldberg (ed.) *Multiculturalism: a critical reader* (pp. 325–43). Oxford: Blackwell.
- Glazer, N. (1997). *We are all multiculturalists now*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hall, S. (2001). The multicultural question. In: *Pavis Papers in Social and Cultural Research*. No. 4. Milton Keynes: Open University.
- King, D. (2005). Facing the future: America's post-multiculturalist trajectory. In: *Social Policy and Administration*. 39 (2), pp. 116–29.
- Morawska, E. (2003). Immigrant transnationalism and assimilation: a variety of combinations and the analytic strategy it suggests. En: C. Joppke and E. Morawska (eds.) *Toward assimilation and citizenship* (pp. 133–76). Basingstoke: Palgrave.
- Shohat, E. and Stam, R. (1994). *Unthinking Eurocentrism: multiculturalism and the media*. New York: Routledge. 94 Steven Vertovec UNESCO 2010.
- Smith, R. (2006). *Mexican New York: transnational lives of new Immigrants*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Snel, E.; Engbersen, G. and Leekes, A. (2006). Transnational involvement and social integration. In: *Global Networks*, 6 (3), pp. 285–308.
- The Guardian (2005). 21 January.
- Turner, T. (1993). Anthropology and multiculturalism: What is anthropology that multiculturalists should be mindful of it? In: *Cultural Anthropology*, 8, pp. 411–29.
- Vertovec, S. (1996). Multiculturalism, culturalism and public Incorporation. In: *Ethnic and racial studies*, 19 (1), pp. 49–69.
- Vertovec, S. (1998). Multimulticulturalisms. In: M. Martiniello (ed.) *Multicultural policies and the state*. Utrecht: European Research Centre on Migration and Ethnic Relations, pp. 25–38.
- Vertovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. In: *Ethnic and racial studies*, 29 (6), pp. 1024–1054.

VERTOVEC STEVEN

Vertovec, S. (2009a). *Conceiving and researching diversity*. Göttingen: Max-Planck-Institute Working Paper. WP. pp. 09-01.

Vertovec, S. (2009b). *Transnationalism*. London: Routledge.

Vertovec, S. and Wessendorf, S. (eds.) (2010). *The multiculturalism backlash: European discourses policies and practices*. London: Routledge.

Multiculturalism in Canada: Challenges of integration

Sandeep Kumar Agrawal

Canada has never been as diverse in its history as a country as it is today. Of the 34 million people who live in Canada, more than 200 ethnic groups have been identified. Eleven of those ethnic groups have populations over one million —like the English, the Scott, the Irish, the Italian and the German—. Among visibility, minority groups are the Chinese and South Asians.

Canada has seen considerable change in its demographic make-up over the past few decades. In 2006, just over five million individuals identified themselves as a member of the “visible minority” population, constituting 16.2% of the total Canadian population. South Asians became Canada's largest minority group in 2006, surpassing the Chinese for the first time.

1.26 million individuals identified themselves as South Asian representing 4% of the total Canadian population. The second largest visible minority group is the Chinese, numbering 1.21 million people and representing a little less than 4% of the total Canadian population. According to Statistics, Canada's growth projections, the diversity of Canada's population will continue to increase significantly during the next two decades, especially within certain metropolitan areas. By 2031, between 25% and 28% of Canada's population could be foreign-born. This would surpass the proportion of 22% observed between 1911 and 1931, the highest during the twentieth century.

About 55% of this population would be born in Asia. Between now and 2031, the foreign-born population of Canada could increase approximately four times faster than the rest of the population, reaching anywhere between 9.8 million and 12.5 million.

The two largest visible minority groups would be the South Asians followed by the Chinese. Canada's Black and Filipino popula-

tions, which were the third and fourth largest visible minority groups in 2006, could also double in size. The Arab and West Asian groups could more than triple the fastest growth among all groups.

What comes with these demographic changes is the issue of integration. This paper focuses on the emerging challenges of integration of immigrants to Canada. After the introduction, the paper lays out a description of Canadian multiculturalism and its evolution in the last few decades.

To contextualize the debate around integration in a broader geographic framework, the third part of the paper discusses the state of multiculturalism in other countries, mainly, European. Challenges of integration in Canada are discussed with the help of economic and settlement issues. The paper concludes with a few possible solutions as well as some thoughts on the future of multiculturalism.

The content of the paper has been drawn from the reports and documents prepared by the two federal agencies —Citizenship and Immigration Canada and Statistics Canada— as well as from some recent scholarly works of my own as well as of other scholars.

Multiculturalism in the Canadian context

On October 8, 1971, Prime Minister Pierre Elliott Trudeau announced his party's commitment to the principles of multiculturalism. Since then, official multiculturalism has been enshrined in statutory and constitutional law culminating in the passing of the Multiculturalism Act in 1988 and the *Charter of Rights and Freedoms* in 1982.

The 1980s witnessed a growing institutionalization of multicultural policy. Shifts in this policy coincided with a period of difficulties for race relations in Canada. In large cities, immigration had, over a short period of time, noticeably changed the composition of the population. Canada also saw the emergence of a few individuals and groups promoting racist ideas. The government first concentrated on promoting institutional change in order to help Canadian institutions adapt to the presence of the new immigrant groups. Another shift came with the introduction of anti-discrimination programs designed to help remove social and cultural barriers separating minority and majority groups in Canada.

In 1982, multiculturalism was referred to in the *Canadian Charter of Rights and Freedoms*. Section 27 of the Charter states: This Charter shall be interpreted in a manner consistent with the preser-

vation and enhancement of the multicultural heritage of Canadians.

This clause is critical in locating multiculturalism within the wider framework of Canadian society. In the words of a former Human Rights Commissioner, it provides a useful “interpretative prism” to assist the courts when balancing individual and multicultural (and often collective) rights.

In July 1988, a new multiculturalism policy with a clearer sense of purpose and direction came into effect when the Multiculturalism Act was adopted by Parliament. Canada was the first country in the world to pass a national multiculturalism law. The Act acknowledged multiculturalism as a fundamental characteristic of Canadian society with an integral role in the decision-making process of the federal government. Directed toward the preservation and enhancement of multiculturalism in Canada, the Multiculturalism Act sought to assist in the preservation of culture and language, to reduce discrimination, to enhance cultural awareness and understanding, and to promote culturally sensitive institutional change at the federal level.

In seeking a balance between cultural distinctiveness and equality, the Act specified the right of all to identify with the cultural heritage of their choice, yet retain “full and equitable participation [...] in all aspects of Canadian society”. In effect, the Act sought to preserve, enhance and incorporate cultural differences into the functioning of Canadian society, while ensuring equal access and full participation for all Canadians in the social, political, and economic spheres.

It also focused on the eradication of racism and the removal of discriminatory barriers, signifying these as being incompatible with Canada's commitment to human rights. In the mid-1990s, Canada's multicultural program came under critique from different parts of Canadian society. In response, the Department of Canadian Heritage launched a comprehensive review of its multiculturalism programming activities in 1995.

At the end of October 1996, the Secretary of State for Multiculturalism, announced a renewed program that focused on three objectives: social justice (building a fair and equitable society); civic participation (ensuring that Canadians of all origins participate in the shaping of our communities and country); and identity (fostering a society that recognizes, respects and reflects a diversity of cultures so that people of all backgrounds feel a sense of belonging to Canada). Thus far I have talked about “official” multiculturalism —that is the legal

side of multiculturalism—. Now, I turn to the other meanings of multiculturalism, particularly that are espoused by Qadeer (2003). He says:

Canada was multicultural long before it was officially recognized as such in the Trudeau era. In addition to the many distinct First Nations groups, from Inuit to Mohawk, there were settlers not only from England and France, but also cultures as diverse as China, Japan, Ukraine, Finland, Italy and Germany. However, the new multiculturalism of Canada is enshrined in statutory and constitutional law since the passing of the Multiculturalism Act in 1988 and the Charter of Rights and Freedoms in 1982, which represents not only the individual's right to organize his or her private life in accordance with a particular culture, but also the groups' right to build communal institutions and maintain its heritage and language, of course, within the limits prescribed by the Canadian constitution and the Charter.

The contemporary multiculturalism is embedded in the ideologies of modern state and citizenship. It needs to be pointed out, that the contemporary multiculturalism is based on the rights of citizen to equality before law and freedoms of association, mobility, residence, expression and from discrimination.

It also arises from the international movement towards enshrining in national constitutions the rights of regional and ethnic minorities. Yes, these rights are not absolute and are circumscribed by national ideologies and traditions. Still, they confer on individuals and groups the entitlements of organizing their home and community life in accordance with their norms and preferences.

It is this structure of rights that distinguishes the 'new' multiculturalism of the 1960s onward era from the 'old' multiculturalism of paternalist tolerance of people of different cultures. The 'new' multiculturalism draws its sustenance from democratic ideals and human rights.

What has changed recently?

In much of the world, especially Europe, there is a widespread perception of multiculturalism as 'failed' and that it is time to "pull back" from multiculturalism, which has been taken "too far". Perhaps the most vivid example of this retreat in multiculturalism is the Netherlands. It adopted the most ambitious set of multiculturalism policies in western Europe in the 80s, yet starting in the 90s it started to cut back on these policies, and then abandoned them almost entirely in the last decade specially since 9/11.

Multiculturalism in the Netherlands has been replaced with fairly harsh and coercive 'civic integration' policies, which to critics at least, appear to be indistinguishable from old-fashioned assimilation. The Dutch government now requires future residents to pass obligatory entrance examination and watch a film on "Dutch liberalism", which includes nudity and homosexuality. The government even tracks individual immigrants and fines or expels them if they fail to "integrate."

France, which touts itself as where "all citizens are French and therefore equal", had close to six million foreign-born permanent residents in 2005, almost 10% of the population. The best example to see French multiculturalism was the 2006 French football team. It was the most culturally diverse team.

You might also remember the confrontation between Marco Materazzi and Zidane, the French captain. Because of the assimilationist view towards immigrants, France does not collect data on naturalized persons of immigrant origin or their children. This makes it almost impossible to find out how they are doing economically, socially or any other manner and take measures to redress the situation.

Immigrants to France congregate in banlieus (suburbs) of large cities, like Paris, Lyon and Marseilles, usually away from the city core, on the fringes of the city. Today banlieus are characterized by high unemployment rates, high youth crime and low educational attainment. The 2005 riots in Paris, a result of a kind of ghettoization, has not been seen elsewhere and is a result of serious issues of integration.

Several European countries that had once considered multiculturalism are now following the Dutch model of adopting coercive 'civic integration' and anti-immigration policies e.g. Austria, Germany, Switzerland. While this backlash was strongest in Europe, we saw a similar trend in Australia, during the conservative Howard government. I believe it was a broad coalition of politically incorrect politicians, political journalists and social scientists who largely contributed to anti-immigrants, anti-multiculturalism sentiments and public debates. Just south of our own border, you probably have heard of the most recent controversy around the development of an Islamic cultural centre, near Ground Zero in New York.

Canada has not been immune to such debates

Some have pointed to cases of Islamic radicalism in Canada, including the “Toronto 18” as evidence for European style ethnic polarization. These are “home grown” extremists who have grown up in social contexts that were committed to Multiculturalism, e.g. schools, the media, etc., and yet they clearly did not internalize any loyalty to Canada, or to its norms of democracy, peace and tolerance.

Other commentators point to the persistence of illiberal practices amongst some immigrant and minority groups as evidence that they are failing to integrate into Canada’s liberal-democratic norms. This issue emerged, for example, in discussions around Aqsa Parvez’s case, an honour killing of a Muslim girl by her father for not wearing the hijab in December, 2007.

Controversies around Elections Canada allowing Muslim women to vote with their faces covered by burkas or niqabs are well known. Some pointed out to Quebec’s recent “reasonable accommodation” debate as evidence of growing polarization. A recent example is the Quebec Government’s refusal to dispense any public service to women wearing niqab. While our problems are not like or at the same scale as Europe’s problems, we have no grounds for complacency. Canada still struggles with many aspects of integration.

Challenges of integration in Canada

Author’s own research (2010) shows that economic integration of immigrants in Canada is far from what we have envisioned. Among Indian and Chinese immigrants, the poverty level is double than that of the Canadian-born. While a few have done well, many well educated, highly trained immigrants remain in relative low earning categories for the rest of their lives.

It could be partly attributed to the global economy, the economy of the country when the immigrant arrived, the state of industry sector in which the immigrant is trained, language proficiency and so on. The other related issues such as professional accreditation, the evaluation of foreign job experience, language training, mismatches between immigrant selection and actual labour market needs contribute to this problem as well.

While immigrants are facing increasing barriers in using their human capital –at a high cost both to themselves and to Canadian society in general– Canada is now becoming a society that is polarized

between a wealthy educated white majority and impoverished unskilled racialized minorities, as in France or the Netherlands. With the recent Conservative government's decision to do away with the long census form, our ability to access useful data about these polarities are greatly diminished.

Immigrant settlement pattern

Any noticeable clustering of ethnic groups, whether in neighbourhoods called ethnic enclaves, college cafeterias, social clubs or shopping malls, raises fears about their segregation from mainstream Canadian society. For example, in recent statements Canada's Federal Citizenship Minister associated ethnic enclaves with "social fracturing".

The visibility of non-white groups makes them particularly noticeable in this regard. This narrative of concern about segregation conflates ethnic neighbourhoods with ghettos, raising the spectre of dependency, alienation and riots. The media carry stories about life in Toronto's "highrise ghettos" or Vancouver's East End slums, suggesting that certain minorities are unable or unwilling to integrate.

Examples of ethnic enclaves in Europe often are brought up to raise fears of social division and unrest, and to advocate policies that would inhibit the clustering of minorities. But ethnic enclaves are more than just residential concentrations of particular minorities. They are also areas where minorities build community life by developing places of worship, institutions, services and businesses. They are districts with vibrant cultural life, high social capital and robust economies.

Conclusion

We need an interculturalist approach meaning intercultural interactions and continuous dialogue. We all are a part of this so called mainstream, especially, with south Asians and Chinese as the largest visible minority group with over million members. Cultures should interact more with each other.

Only then we foster empathy by learning from each other and reduce the distrust between people. This way we get used to living with difference. I believe schools and universities are the place where first of this type of intercultural interactions takes place. Our youth are the best ambassadors of interculturalism. One key way forward is

to prepare, invest in, and empower our younger generation who will bring about the changes in local communities and lead the charge of enhancing intercultural dialogues.

Young people like you are looking for opportunities to be involved. It's you who will affect change in local communities. We need programs that promote mentorship, volunteerism, leadership, and civic education among youth. We need to assist today's youth in gaining self-confidence, knowledge, and skills for participation and civic engagement, by identifying root causes of cultural marginalization, detachment and radicalization.

The Welcoming Communities Initiative of Citizenship and Immigration Canada, recognizes the engagement of youth, in settlement issues, cross-cultural understanding, leadership training and mentoring. Projects such as the Peace Ambassador Initiative by the Northern Alberta Alliance on Race Relations teaches young people from diverse ethno-cultural backgrounds how to conduct anti-racism and conflict resolution workshops at schools and community events.

To avoid alienating members of certain ethno-religious communities from the mainstream society, the need for an inter-faith dialogue is essential. In such a dialogue, the participants are not interested in converting one another or in arguing the superiority of their own tradition.

Instead, they come to the dialogue in an open-ended encounter to learn about each other, explore a common religious issue or address a pressing concern (e.g. how can we work together to promote human rights?). Dialogue can be at the grassroots or at the level of religious community leaders; it can be spontaneous or institutionalized.

This is an effort to co-operate and ease conflicts between religious groups. Participants in dialogue often report that it is the personal friendships and connections —the face-to-face encounter with fellow human beings— that results in an acceptance of the “other” that often transcends doctrinal, ethical, or practical differences. Toronto area Interfaith Council is one such effort in understanding, cooperation and partnership among the Faith Communities in the Toronto area and the City of Toronto.

Multiculturalism is widely seen as having made an important contribution to Canada over the past 37 years, but both the domestic and international circumstances are changing, and in this increasingly globalized world, we need to keep these big-picture trends in mind.

Some scholars have raised the spectre of the emergence of 'super-diversity', in which ethnic and religious diversity no longer arises primarily or exclusively from permanently-settled citizens, but also from growing number of people with various legal statuses and degrees of attachment and residence, ranging from highly-mobile globe-trotting transnational professionals to unskilled migrant workers on repeat temporary work permit. What does multiculturalism mean in this context?

The future of multiculturalism depends on whether we can persuade each other that the benefits of multiculturalism are worth the risks, and Canada as the state has the capacity and determination to manage these risks. We must of course avoid the extremes of multiculturalism, it should at all times exist within the boundaries of the law of the land.

Multiculturalism is successful when support for diversity occurs within a framework of social, political and institutional equality, and interaction across cultural difference develops as a societal value, as is the case with an interculturalist approach. The heterogeneous and dialogic civic space that may occur as a result is more likely to have the effect of leading to overall greater social cohesiveness, rather than segregation, social polarization or ghettoization.

Bibliography

- Agrawal, S. and Lovell, A. (2010). High-Income Indian Immigrants in Canada. In: *South Asian Diaspora*. Vol. 2 No. 2. pp. 143-163.
- Qadeer, M. (2003). Ethnic Segregation in Toronto and the New Multiculturalism. In: *Research Bulletin #12*, Centre for Urban and Community Studies, University of Toronto, p. 6.



La diversidad de lenguas en México. Una expectativa en torno al multiculturalismo en las Américas

E. Fernando Nava L.

Introducción

En nuestro contexto, al abordar la cuestión del multiculturalismo y las minorías étnicas en las Américas, se hace patente el interés por discutir sobre la diversidad étnica, así como sobre las prácticas del multiculturalismo y del pluriculturalismo en tanto políticas oficiales en esta región del mundo.

En el presente artículo se abordan algunas de las iniciativas que el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), desde el momento de su creación en 2005, ha ido desarrollando en torno a tales tópicos de discusión. De acuerdo con ello y en primer lugar, la diversidad étnica, según la naturaleza del INALI, es abordada aquí desde la perspectiva de la diversidad lingüística o referido de manera más adecuada: la diversidad de lenguas. En segundo lugar, por lo que respecta al otro tópico de discusión, a saber: las prácticas del multiculturalismo y del pluriculturalismo como políticas oficiales, el INALI presenta aquí el enfoque del multilingüismo, como una de las estrategias fundamentales del proceso de construcción, precisamente, de nuevas políticas públicas en materia de lenguas indígenas en México. El artículo cierra con algunas conclusiones puestas a consideración.

La diversidad de lenguas

Consideramos necesario aclarar primero el alcance que pueden tener las expresiones diversidad lingüística y diversidad de lenguas. Con la primera de ellas es posible referirse a cuestiones de estructura lingüística, en torno a lo cual es coherente hablar de diversidad de sistemas fonológicos, diferentes paradigmas de flexión verbal, pronom-

bres personales o clasificadores numerales; bajo diversidad lingüística también cabe hablar de diferentes tipos lingüísticos, como el nominativo-acusativo frente al ergativo-absolutivo, por sólo citar unos casos.

A su vez, nos parece que la expresión diversidad de lenguas hace referencia a más de una lengua —en algún sentido, a muchas más de dos lenguas— que es lo más adecuado para dar cuenta de la realidad lingüística de la gran mayoría de los países del continente americano; trátase de una presencia de lenguas fincada en realidades históricas o de otra que se explica por fenómenos contemporáneos, como la migración. Así pues, diversidad de lenguas describe la presencia de varias lenguas en un mismo Estado, diversas lenguas empleadas dentro de una demarcación político-territorial, cuyos usuarios se encuentran sujetos a un orden y administración públicos controlados por autoridades estatales. Por lo demás, tal expresión subsume tanto diversidad de culturas, como diversidad de identidades. Diversidad de lenguas es entonces la expresión que emplearemos en el presente documento para el desahogo del primer tópico de discusión, en razón de los elementos recién expuestos.

La diversidad de lenguas en México se encuentra en proceso de refinamiento. Si hacia finales del siglo XX tal multiplicidad se hubiera considerado, si no absoluta, sí por lo menos suficientemente conocida, la *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas* no habría dispuesto la elaboración de un catálogo de las lenguas indígenas de México. No obstante, en el artículo 20 de esa Ley, promulgada en marzo del 2003, se lee que se “hará el catálogo de las lenguas indígenas” y que dicho “catálogo será publicado en el Diario Oficial de la Federación”. En consecuencia, el INALI procedió a trabajar en la catalogación de las lenguas indígenas nacionales, así reconocidas en el artículo 4 de la citada Ley.

Para la elaboración del catálogo, además del antecedente legal referido en el párrafo anterior, fueron considerados otros antecedentes, unos de orden gubernamental y otros de carácter académico. Entre los primeros se encuentran los catálogos de lenguas indígenas con respecto de los cuales fueron publicados los resultados de los XI y XII Censos Generales de Población y Vivienda, realizados por el entonces Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, correspondientes a los años 1990 y 2000, respectivamente; así como los resultados del primer Conteo de Población y Vivienda, realizado por el mismo Instituto en el año 1995.

Entre los antecedentes de tipo académico, en general, podemos señalar que la catalogación de las lenguas indígenas de México inició en el siglo XVIII, con los trabajos de Lorenzo Hervás y Panduro; quien continuó durante el siglo XIX, contando con los valiosísimos aportes, tanto de Manuel Orozco y Berra, como de Francisco Pimentel, principalmente; y que alcanzó un considerable desarrollo el siglo pasado, especialmente durante su segunda mitad, a través de los estudios de destacados investigadores nacionales y extranjeros, tales como Miguel Othón de Mendizábal, Wigberto Jiménez Moreno, Mauricio Swadesh, Leonardo Manrique, Thomas Smith Stark y Lyle Campbell. Consideramos pertinente en este punto reflexionar que la diversidad de lenguas indígenas mexicanas ha sido un escenario donde cada vez se ha establecido con mayor claridad la diferencia entre la genealogía lingüística y la catalogación lingüística.

Téngase en cuenta que, por encima de lo imbricado que están estas dos actividades, la primera es en esencia una clasificación que centra sus intereses en la lingüística comparada —en particular por lo que corresponde a los niveles fonológico, léxico y sintáctico—, cumpliendo así con propósitos eminentemente académicos; es por lo tanto la materia en la cual son dignos de mención los aportes en las ciencias del lenguaje de Othón de Mendizábal y los demás intelectuales mencionados arriba, entre otros muchos, claro está.

En cambio, la catalogación lingüística, en el mejor —e ineludible— de los casos, basada en la genealogía lingüística, ha venido a satisfacer necesidades de carácter social. Esto es, los ejes a partir de los cuales se ha procedido en México a realizar catálogos de las lenguas indígenas están conformados tanto por materias de la genealogía lingüística, como de la dialectología —no ignorada, ciertamente, en el campo de la misma genealogía lingüística— y, muy especialmente, de la sociolingüística.

En suma, podemos anotar que en nuestro país la diversidad de lenguas originarias ha sido objeto de estudio; primero, de la genealogía lingüística, con lo que han sido cumplidos importantes elementos científicos y académicos; en tanto que, posteriormente, tal diversidad de lenguas ha intentado ser abordada desde la catalogación lingüística, poniéndose en relieve tanto componentes estructurales como sociales, con los cuales se pretende dotar de insumos a los responsables de las políticas públicas, en tanto que la atención gubernamental con pertinencia lingüística no es un contexto en que puedan aplicarse en

forma mecánica los resultados de la genealogía lingüística. El INALI, hasta el presente, ha elaborado dos obras con las cuales ha ido cumpliendo con lo dispuesto en el artículo 20 de la *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*; se trata del Catálogo de lenguas indígenas mexicanas: *Cartografía contemporánea de sus asentamientos históricos*, del año 2005, y del *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, del año 2008; la segunda de ellas fue publicada en el *Diario Oficial de la Federación*, de conformidad con ese mismo antecedente legal. Dicho de la manera más sucinta posible, mediante la Cartografía (INALI, 2005) se proporciona información de orden geopolítico; mientras que con las Variantes lingüísticas (INALI, 2008) se da cuenta de la verdaderamente copiosa diversidad de lenguas de origen indoamericano que se hablan en el territorio nacional mexicano. De aquí en adelante, destacaremos algunos elementos únicamente del Catálogo, citado así, de manera escueta y seguido del paréntesis (INALI, 2009).

El Catálogo (INALI, 2009) ofrece una forma alternativa de concebir, categorizar y hacer referencia a la diversidad de las lenguas originarias de México. Dicha forma alternativa la definió el INALI, de conformidad con la *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, así como con las atribuciones que tal instrumento le otorga a este Instituto, y representa un eje conceptual para mejorar la atención pública dirigida a la población hablante de lengua indígena.

Precisamente, al interior de la esfera gubernamental, ¿cuál es el contraste entre tal forma alternativa de considerar la diversidad de lenguas que presenta el Catálogo (INALI, 2009) y la manera en que comúnmente las instituciones públicas hacen referencia a la diversidad de lenguas en el país? El contraste se basa en los siguientes aspectos:

- Las unidades lingüísticas empleadas en el Catálogo,
- Las relaciones genealógicas y jerárquicas existentes entre las unidades Lingüísticas empleadas en el Catálogo,
- La nomenclatura de las unidades lingüísticas empleadas en el Catálogo.
- El énfasis que hace el Catálogo por deslindar la relación entre pueblos indígenas y lenguas indígenas.¹

Permítasenos sólo desglosar algunos elementos tocantes a

¹ Los cuatro aspectos del contraste se explican en la Presentación del Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales. Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas, páginas 11 y 12.

las unidades lingüísticas empleadas en el Catálogo (INALI, 2009), así como a su respectiva nomenclatura. La manera en que por lo común las instituciones públicas del país hacen referencia —cuando lo hacen— a la diversidad de lenguas indígenas de México es por medio de una sola unidad lingüística: lengua.

En contraste, el Catálogo (INALI, 2009) refiere las siguientes tres unidades lingüísticas, a saber: familia lingüística, agrupación lingüística y variante lingüística; he aquí sus respectivas definiciones:

- Familia lingüística: conjunto de lenguas con semejanzas en sus estructuras lingüísticas y léxicas debidas a un origen histórico común. Para el México contemporáneo, han sido identificadas 11 familias lingüísticas de origen indoamericano.
- Agrupación lingüística: conjunto de variantes lingüísticas relacionadas entre sí, tanto por su afinidad lingüística estructural, como por la identidad étnica compartida por sus usuarios; que son referidas por la población mexicana en general mediante el nombre dado históricamente al respectivo pueblo indígena. Por ejemplo, mixteco, es el nombre de la agrupación lingüística correspondiente al pueblo indígena mixteco; de éstas, aquí se encuentran incluidas 68.
- Variante lingüística: una forma de habla que presenta diferencias estructurales y léxicas en comparación con otras formas (o variantes) de la misma agrupación lingüística —cuando las hay—, e implica para sus usuarios una identidad sociolingüística que contrasta con la de los usuarios de otras variantes. De ellas, la catalogación da cuenta de 364.

Como puede apreciarse, la categoría catalográfica, variante lingüística empleada por el INALI, no corresponde precisamente a la categoría dialecto del campo de la dialectología. En el caso de la variante lingüística, es altamente importante la cuestión de las fronteras de la inteligibilidad; como bien sabemos, ésta se trata de manera diferente en el caso de los dialectos. Para ejemplificar el ámbito léxico de las variantes lingüísticas, nos valdremos de un conjunto de formas que expresan el pronombre de primera persona singular, identificadas para la agrupación lingüística náhuatl; adviértase que las formas han sido dispuestas a partir de las bases vocálicas en /a/, en /e/ y en /o/.²

² Los bisílabos de las bases vocálicas en /e/ y los bisílabos y trisílabos de las bases vocálicas en /a/, exceptuando la penúltima entrada *na'i*, comprenden un formativo sufijado de base vocálica en /a/ que no forma parte del morfema que porta el significado de primera persona singular.

• Cuatlamayán, Antonio Santos, San Luis Potosí	na
• Tlalnepantla, Tamazunchale, San Luis Potosí	na'
• Coxcatlán, Coxcatlán, San Luis Potosí	naa'
• Chinancahuatl, Zacualtipan, Hidalgo	naha
• Cuatenahuatl, Huautla, Hidalgo	naha'
• Ixhuatlán de Madero, Ixhuatlán de Madero, Veracruz	nahaya
• Huasteca, Hidalgo	nahkaya
• Montegrande, Platón Sánchez, Veracruz	nawa
• Acatlán, Acatlán, Guerrero	nahwa'
• Coatepec Costales, Teleoloapan, Guerrero	naal
• Xochiatipan, Xochiatipan, Hidalgo	na'i
• Copalillo, Guerrero	nafa
• Tuxpan, Tuxpan, Jalisco	ne
• Rafael Delgado, Rafael Delgado, Veracruz	ne'
• Mextepec, Sultepec, Estado de México	ne'e
• Coatepec, Tlatlaya, Estado de México	nea
• Chapulhuacanito, Tamazunchale, San Luis Potosí	newa
• Xalitla, Tepecuauilco, Guerrero	newa'
• Tepotztlán, Tepotztlán, Morelos	neewa
• Acaxochitlán, Acaxochitlán, Hidalgo	ne'wa
• Reyes de Vallarta, Tuzamapan, Puebla	ne'wa'
• Atesca, Aquixtla, Puebla	ne'watl
• Santa Cruz, Acaponeta, Nayarit	newal
• Milpa Alta, Distrito Federal	newatl
• Rancho Agua Fría, Mezquital, Durango	newátl
• Jalatlaco, Jalatlaco, Estado de México	neewatl
• Mecayapan, Mecayapan, Veracruz	neh
• Pajapan, Pajapan, Veracruz	neha
• Tlapacoyan (La Garita), Tlapacoyan, Veracruz	nehwa
• Tecuantepec, Zozocolco, Veracruz	nehwa'
• Jilcingo, Zacatlán, Puebla	nehwatl
• Atlacholoaya, Xochitepec, Morelos	nehwaatl
• Chichiquila, Chichiquila, Puebla	nen
• Zahuastipán, San Agustín Metzquititlán, Hidalgo	noótl ³

No obstante que la obra de la que ha sido tomada esta información se realizó de acuerdo con criterios dialectológicos, las formas consignadas —todas ellas equivalentes al pronombre “yo” del caste-

³ Estos datos proceden, principalmente, del libro de Yolanda Lastra, *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*; cada forma va precedida por la localidad, el municipio y la entidad federativa en que se emplea (a lo anterior se añadieron las formas de la Huasteca, Hidalgo y Copalillo, Guerrero).

llano—, permiten hacernos una idea de la diferencia entre comparar dialectos y comparar variantes lingüísticas. Así, la comparación entre dialectos puede ejemplificarse con dos oposiciones:

- a) *na* / *naa'*
- b) *ne* / *neh*

Es probable que quienes utilizan la forma *na*, y quienes utilizan *ne*, no enfrenten problemas para comprender las formas *naa'* y *neh*, respectivamente y viceversa. En cambio, la comparación entre variantes lingüísticas, ilustrada aquí con la oposición entre *na* / *ne* / *noótl*, puede situarnos ante problemas de inteligibilidad.

A partir de las tres formas citadas, es posible advertir que las personas que usan *na* muy probablemente tendrán resultados negativos en el intento de comprender las formas *ne* o *noótl*, que quienes usan *ne*, pues encontrarán dificultades para comprender *na* o *noótl*, y así sucesivamente.

En relación con la respectiva nomenclatura de las tres unidades lingüísticas empleadas en el Catálogo (INALI, 2009), se tienen las siguientes correspondencias:

Cada familia lingüística recibe el nombre que le han otorgado los científicos de la genealogía lingüística más reconocidos en la materia; por ejemplo, *oto-mangue* es el nombre dado a una familia de lenguas que, considerando su territorio histórico, por el norte (estados de San Luis Potosí, Guanajuato y Querétaro) presenta un subconjunto de lenguas conocidas como otomianas y por el sur (Centroamérica) presenta la lengua *mangue*. Cada agrupación lingüística recibe el nombre que la población mexicana, en general, le ha dado históricamente al pueblo indígena que la habla; por ejemplo, *otomí* es el nombre de la agrupación lingüística (o conjunto de variantes lingüísticas) que corresponde al pueblo indígena conocido también como *Otomí*.

Cada variante lingüística recibe dos nombres; primero, uno que corresponde a su (o sus) autodenominación(es), entendiéndose por ésta la expresión con la cual los hablantes de cada lengua indígena nombran a la propia, en su respectiva variante lingüística; por ejemplo, los integrantes del pueblo indígena *otomí* radicados en la serranía formada en la colindancia de los estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz, llaman a su lengua *ñuju*, *ñuju* o *yühu*; y segundo, un nombre en español que consiste en una expresión derivada, ya sea de la propia autodenominación o del nombre de la agrupación lingüística; por ejemplo, *otomí* de la Sierra, para el caso aquí ejemplificado.

Para cerrar esta primera parte del texto, permítasenos mencionar, por un lado, que tanto por la estructura de las lenguas indígenas mexicanas, así como por su situación sociolingüística, la clasificación de lenguas propuesta por un estudio de genealogía lingüística resulta insuficiente para fincar sobre ella lineamientos de política pública, dado que sus categorías —útiles para propósitos académicos— son de cobertura amplia y no permiten particularizar de conformidad con la diversidad de lenguas del país.

Por otro lado, un catálogo de lenguas no es una genealogía lingüística, o no debe entenderse como tal; en el mejor de los casos, bien puede considerarse una de las aplicaciones de la genealogía lingüística. Así, un catálogo de lenguas responde a procesos de la planeación lingüística y debe ser comprendido como un componente de la gestión y administración operada por instituciones o autoridades; finalmente, éste subsume la adopción de parámetros y la toma de decisiones de orden socio-político, que lo llevan mucho más allá del ámbito académico al que suelen quedar circunscritas la teoría y la práctica de la genealogía lingüística.

Por lo demás, una vez publicado el Catálogo (INALI, 2009), ha iniciado el trabajo institucional para elevar los distintos conjuntos o haces de variantes lingüísticas a nivel de lenguas indígenas nacionales, justo en los términos en que lo dispone la ley.

Con base en lo expuesto, la diversidad de lenguas indígenas nos hace ver pues que “las lenguas” comúnmente clasificadas mediante estudios de la genealogía lingüística no pueden ser las que lleguen a formalizarse, o institucionalizarse, como lenguas indígenas nacionales; sino aquéllas que resulten de un proceso de planeación lingüística en que converjan tanto los esfuerzos científicos plasmados en los catálogos de lenguas, como la participación de agentes sociales e institucionales, no únicamente académicos.

El enfoque del multilingüismo

Al iniciar sus actividades, en el 2005, el INALI se propuso como uno de sus mayores objetivos propiciar y participar en la construcción de nuevas políticas públicas en materia de lenguas indígenas en el país.

De esta forma, en el marco de una planeación lingüística amplia, la cuestión relativamente práctica de la catalogación de la diversidad de lenguas —repasada en las páginas anteriores— se complementa con elementos de orden ideológico-conceptual, como la nor-

malización de las lenguas indígenas y el enfoque del multilingüismo. Este último es el que se aborda aquí para atender las prácticas del multiculturalismo y del pluriculturalismo en tanto políticas oficiales en las Américas, como el segundo de los tópicos de discusión que interesan en este artículo.

Así, el INALI presenta y define el enfoque del multilingüismo como una práctica, eminentemente transversal, de las instituciones públicas del Estado mexicano, caracterizada por el uso obligatorio, incondicional, cotidiano, planeado, normado y calificado —según corresponda—, equitativo, y con la debida pertinencia cultural, en todos los espacios de la administración pública, de las lenguas reconocidas como nacionales, a saber: las lenguas indígenas, el castellano (o español) y la lengua de señas mexicana. Por supuesto que además de la conceptualización y definición del multilingüismo, el INALI se ha propuesto trabajar por la adopción de dicho enfoque en las políticas, programas y acciones de la Administración Pública Federal, dirigidos con sentido transversal a la población indígena.

La efectividad del enfoque del multilingüismo, como nuevo paradigma social, depende en buena parte de que en su adopción participe toda la población nacional, en un marco de reconocimiento, respeto a las culturas indígenas y, en especial, a sus portadores, en paralelo a la aplicación también transversal del enfoque de la interculturalidad, así como en un escenario de procuración de equidad e igualdad de oportunidades plenas hacia la población indígena.

Con ello, también se procura dar a la interculturalidad más espacios sociales de aplicación que la lleven más allá de la educación institucionalizada, contexto en donde parece haber surgido y al cual no debe limitarse.

La creación del INALI en 2005 corresponde a una decisión gubernamental a favor de la igualdad de oportunidades para todos los mexicanos, en particular para los hablantes de las lenguas indígenas nacionales. En consecuencia, una de las tareas fundamentales del INALI es desarrollar estrategias de interlocución y comunicación entre los distintos sectores de la administración pública a efecto de encontrar alternativas de política pública que permitan erradicar las desigualdades que se reproducen e, incluso, se renuevan en contra de los pueblos indígenas y las personas que los constituyen.

El enfoque del multilingüismo es precisamente uno de los parámetros conceptuales que sustenta tales estrategias institucionales.

Concebido como una forma de proceder o un *modus operandi* de las instituciones públicas mexicanas, no es sólo una preocupación por el estímulo al uso de las lenguas indígenas en todos los ambientes privados, comunitarios o familiares de la población indígena mexicana.

Dicho enfoque persigue, primordialmente, el cumplimiento de derechos humanos fundamentales, al fundar sus argumentos en los principios básicos de equidad, así como en el reconocimiento y valoración de la diversidad cultural que se pregonan tanto en el plano gubernamental, como en ciertos nichos de la sociedad nacional.

El enfoque del multilingüismo se propone pues como un componente más —a la par del enfoque de género, por ejemplo— del proceso de construcción de un país más justo. Ante ello, la nueva sociedad mexicana debe ser consecuente con: la naturaleza multicultural que ha caracterizado y caracteriza a la población ocupante del actual territorio nacional; la diversidad cultural, en los planos de su conocimiento, aprecio, respeto, fomento, desarrollo y atención gubernamental; el rompimiento cada vez más necesario de los esquemas obsoletos de la discriminación; la legislación a favor de la diversidad en general; así como dar paso a una convivencia social alimentada cotidianamente por las diferencias.

Además, y de manera preponderante, el enfoque del multilingüismo considera que la nueva sociedad nacional debe ser en todo coherente con el reconocimiento gubernamental dado a las lenguas indígenas como lenguas nacionales —junto con el español y, por ahora, la lengua de señas mexicana— y su uso oral, escrito o cualquier otro, de conformidad con las ideas y actividades de sus usuarios, en todos los espacios de la vida pública y privada en nuestro país.

Así como la legislación internacional en materia de lenguas es un asunto relativamente nuevo, una política pública mexicana con el enfoque del multilingüismo dirigida a los pueblos indígenas y a la sociedad nacional en su conjunto es una preocupación reciente, cuyo diseño, socialización y estrategias de aplicación son verdaderos y novedosos retos, por supuesto.

No es suficiente que el gobierno mexicano, en cualquiera de sus tres niveles, cuente con programas dirigidos a la población indígena, si los hablantes de lenguas indígenas todavía no son atendidos con la pertinencia lingüística y cultural que les corresponde.

El enfoque de multilingüismo tendrá que ser del conocimiento de la sociedad en general y deberá tener aplicación prioritaria por

parte de las instituciones públicas para combatir el acceso limitado o inequitativo a los servicios públicos a que todo mexicano tiene derecho.

De ahí que en el plano de las políticas públicas, incorporar el enfoque del multilingüismo precisa identificar y modificar barreras culturales, económicas, políticas y legales que impiden a hombres y mujeres hablantes de lengua indígena contar plenas oportunidades para su desarrollo humano, social, cultural, político y económico.

En seguida enunciamos algunas premisas fundamentales del enfoque multilingüista, aplicables tanto en la praxis o quehacer institucional, como fuera de éste; las premisas no son excluyentes en absoluto, además, varias de ellas guardan estrechas relaciones entre sí.

Premisas de orden institucional

El uso obligatorio de las lenguas indígenas, se considera a partir del cumplimiento de los derechos humanos fundamentales, en todos los servicios, gestión, acceso a la información y atención pública proporcionados por el Estado a la población hablante de lengua indígena, de conformidad con el territorio, localización y contexto de uso de las lenguas.

Las razones de tal uso obligatorio de lenguas indígenas posiblemente sea mejor captado si se le visualiza en el contexto de la educación institucionalizada. Al respecto, el enfoque del multilingüismo prevé la construcción de un modelo de educación dirigido a la población hablante de lengua indígena, caracterizado por el uso de dicha lengua desde la instrucción, enseñanza y aprendizaje —para el desarrollo de toda la currícula informativa y formativa—, así como lengua para la gestión y administración escolar, etcétera.

El modelo se concibe complementado al interior del sistema educativo nacional con dos programas: 1) Enseñanza del español como segunda lengua, para la población hablante de indígena, y 2) Enseñanza de lenguas indígenas como segundas lenguas, para la población hispanohablante.

Dentro del mismo campo educativo, otra premisa es la validez curricular, no únicamente como asignatura, de las lenguas indígenas en las instituciones públicas y privadas de todos los niveles de enseñanza en México.

De manera complementaria a lo que debe ser mejorado en el campo de la educación, considérese el incremento sensible en la res-

ponsabilidad y compromiso de todos los servidores públicos en el uso de las lenguas indígenas en el cumplimiento de sus funciones.

La modificación de normas, reglamentos, reglas de operación y lineamientos de instituciones públicas y privadas que limiten o dificulten la participación en ellas u otros espacios de los hablantes de lenguas indígenas.

Considérese que no caerán en terreno fértil ni el enfoque del multilingüismo, ni cualquier otro, como el mismo enfoque de género, si no se procura paralelamente la aplicación del enfoque intercultural en todos los espacios y modalidades de la atención pública relativa a las instituciones gubernamentales y privadas correspondientes.

Premisas de orden social

Entre las de primer orden, refiramos las premisas de la difusión del reconocimiento gubernamental a las lenguas indígenas como lenguas nacionales; del incremento en la sociedad nacional en su conjunto de la sensibilización hacia la diversidad, la interculturalidad, la pluralidad, la inclusión, la multiculturalidad y el multilingüismo.

Consideramos que a partir de éstas, pueden tener pleno sustento las premisas siguientes. La apertura o ampliación de proyectos, programas, planes, etcétera, desarrollados en lenguas indígenas, en las instituciones públicas y privadas encargadas de la investigación, docencia y difusión de todas las ramas del conocimiento.

En particular, es deseable el desarrollo del conocimiento de la diversidad de lenguas mexicanas, en sus dimensiones genealógica, estructural y sociolingüística, entre toda la población nacional; ello potenciará el desarrollo de una nueva conciencia sociolingüística entre toda la población mexicana, sea cual sea la lengua nacional que cada individuo tenga como lengua materna.

El fomento al acercamiento y aprendizaje en los múltiples espacios extraescolares (casas de la cultura, academias de lenguas indígenas, talleres comunitarios, etcétera) de las lenguas indígenas como segunda lengua entre los hispanohablantes, especialmente entre la población infantil.

Y para la población adulta, la premisa de la enseñanza funcional de las lenguas indígenas, según el campo de conocimiento y las actividades a desarrollar, a los individuos hispanohablantes que participan en programas de formación profesional —como abogados, médicos, enfermeros, trabajadores sociales y educadores, principalmen-

te—, de conformidad con las características de la población indígena ante la cual pudieran llegar a desempeñarse.

La equidad y la justicia que permita generar oportunidades de desarrollo integral hacia aquellos sectores que por su condición de hablantes de lenguas indígenas presentan mayores rezagos, cuidando que éstos no se vean afectados en su identidad y vulnerados en todos sus derechos culturales, especialmente los lingüísticos.

El estímulo de una actitud proactiva, con visión integral, de la población en su conjunto ante la problemática de la discriminación de los hablantes de lenguas indígenas en la sociedad en su conjunto, con sensibilidad frente al uso de las lenguas indígenas y el respeto a sus especificidades culturales en ejes prioritarios, tales como los derechos humanos, administración e impartición de la justicia, salud y educación públicas, combate a la pobreza, desarrollo por la sustentabilidad, entre otros.

En el terreno político, otra premisa fundamental es la participación de hablantes de lenguas indígenas, con el perfil correspondiente, en los espacios de las tomas de decisión de todas las esferas de la vida nacional.

Y en los terrenos de los espacios abiertos —incluyendo el libre mercado—, considérese como premisas estratégicas el incremento progresivo en el uso y presencia de las lenguas indígenas en los medios de comunicación masiva; la presencia de las artes verbales en lenguas indígenas —preferentemente aquéllas sustentadas en la tradición oral, por su valor inherente como expresiones comunitarias que reflejan la cosmovisión de la cultura correspondiente— en las actividades para la difusión de la cultura; así como la “invasión” del uso normado de las lenguas indígenas en la calle y demás espacios visibles de la vida pública del país.

A lo anterior, es posible sumar la voluntad de la sociedad civil, en particular de los empresarios e inversionistas, para vincular las lenguas indígenas —digna y profesionalmente— con sus productos, actividades y radios de participación.

Premisas de orden individual

El uso incondicional de las lenguas indígenas por parte de sus hablantes en todos los ámbitos públicos y privados de la vida nacional, es decir, el estímulo y la procuración de un ambiente favorable para el uso de las lenguas indígenas, pretenden elevar la autoestima de la pobla-

ción hablante de lengua indígena —en razón de ser usuario de ellas—, así como la dignificación de sus culturas.

La capacitación profesional a la población hablante de lengua indígena, la que trabajará en la atención directa a sus homólogos, deberá considerar programas caracterizados por la pertinencia cultural y, en especial, por el uso normado de las lenguas indígenas. Lo anterior deberá correlacionarse con programas de certificación y acreditación para los técnicos y profesionales bilingües, procurando la debida representatividad institucional, territorial y por campos de conocimiento.

Conclusiones

En el presente texto se abordan algunas de las iniciativas que el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), desde el momento de su creación, en 2005, ha ido desarrollando en torno a tales tópicos de discusión. De acuerdo con ello y en primer lugar, la diversidad étnica es abordada por el INALI desde la perspectiva de la diversidad lingüística o referido de manera más adecuada: la diversidad de lenguas.

En segundo lugar, por lo que respecta al otro tópico de discusión, a saber: las prácticas del multiculturalismo y del pluriculturalismo como políticas oficiales, el INALI presenta aquí el enfoque del multilingüismo, como una de las estrategias fundamentales del proceso de construcción, precisamente, de nuevas políticas públicas respecto a las lenguas indígenas en México.

A su vez, la aplicación del enfoque del multilingüismo significa que el reconocimiento gubernamental, por medio de instrumentos legales, de las diversas lenguas indígenas como nacionales, al igual que el español, con la misma validez en su territorio, localización y contexto en que se hablen, se debe traducir en formas más adecuadas de tratar y atender a la población hablante de lengua indígena al interior de las instituciones públicas.

Dichas instituciones deben tener presente tal enfoque en el diseño y ejecución de sus programas y acciones, lo que las compromete a reorganizarse, según el caso, para contar con las capacidades y recursos necesarios para atender adecuadamente a los hablantes de las diversas lenguas indígenas nacionales.

Las acciones con enfoque de multilingüismo no deben desvincularse de los procesos de planeación, programación y asignación presupuestal y deben permear en todos los ámbitos del quehacer institu-

cional, pues de lo contrario se corre el riesgo de lograr poco o ningún impacto en la búsqueda de la igualdad de oportunidades.

Por último, para que las acciones de política pública con enfoque de multilingüismo no queden sólo en buenas intenciones, esta perspectiva debe formar parte de la racionalidad de todos los sectores de la Administración Pública que atienden a pueblos indígenas, por tanto que corresponde a un mandato constitucional que debe ser incorporado como una de las más altas prioridades del quehacer institucional.

Referencias bibliográficas

- Campbell, L. (1997). *American indian languages. The historical linguistics of native America*. Oxford: Oxford University.
- Campbell, L. (2007). Retos en la clasificación de las lenguas indígenas de México. En: *III Coloquio Internacional de Lingüística Mauricio Swadesh* (págs. 13-68). México: Universidad Autónoma de México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Castañeda, L. M. (1988). *Atlas cultural de México: Lingüística*. México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Grupo Planeta.
- Castañeda, L. M. (1997). *Clasificación de las lenguas indígenas de México y sus resultados en el censo de 1990. Políticas lingüísticas en México*. México: La Jornada Ediciones, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cuevas Suárez, S. (2004). *La clasificación de las lenguas de México por Leonardo Manrique y sus implicaciones legales. Un reconocimiento al profesor Leonardo Manrique*. Ponencia presentada en el Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Dalla-Corte Caballero, G., y Lluís I. Vidal-Folch, A. (2005). Lenguas amerindias: políticas de promoción y pervivencia. En: *Actas del III Fòrum Amer&Cat de las Lenguas Amerindias*. Barcelona: Casa América Catalunya, Agencia Catalana de Cooperación al Desenvolupament.
- Hagege, C. (2002). *No a la muerte de las lenguas*. Barcelona: Paidós.
- I. Vidal-Folch, L. y Cru Talaveron, J. (2007). Lenguas de América. En: *IV Foro de lenguas Amerindias*. Barcelona: Fundación Casa América Catalunya.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2009). *Programa de revitalización, desarrollo y fortalecimiento de las lenguas indígenas nacionales 2008-2012 PINALI*. México: INALI.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2009). Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. En: *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales*, 1ra sección (pp. 31-78), 2da sección (pp. 1-96) y 3ra sección (pp. 1-112).
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa (2005). *Catálogo de lenguas indígenas mexicanas. Cartografía contemporánea de sus asentamientos históricos*. México.
- Kain, M. C. (2008). *Educación indígena, interculturalidad y desarrollo autónomo*. La Paz-Bolivia: Universidad Indígena Intercultural, Fondo Indígena, GTZ.

E. FERNANDO NAVA L.

- Lastra, Y. (1986). *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. (13 de marzo de 2003). Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/>: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/257.pdf>
- Lluís I. Vidal-Folch, A., y Cru Talaveron, J. (2007). *Lenguas de América*. En: *IV Foro de las Lenguas Amerindias*. Barcelona, España.
- López, L. E., y Rojas, C. (2006). *La EIB en América Latina bajo examen*. La Paz-Bolivia: Plural Editores.
- Secretaría de Educación Pública (2004). *Hacia un modelo de educación intercultural bilingüe en el contexto urbano*. En: *I encuentro Multidisciplinario de Educación Intercultural*. México: Centro de Educación Integral con Albergue A.C., Universidad Intercontinental, Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.
- Serrano, E. (2002). *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*. México: Instituto Nacional Indigenista, UNDP, Consejo nacional de población.
- Swadesh, M. (1959). *Mapas de clasificación lingüística de México y las Américas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Terborg, R., y García Landa, L. (2006). *Los retos de la planificación del lenguaje en el siglo XXI*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- UNESCO (2006). *La UNESCO y los pueblos indígenas: una alianza para promover la diversidad cultural*. UNESCO.
- Unión Latina. (2006). *III Seminario Interamericano sobre la Gestión de las Lenguas. Las políticas lingüísticas en las Américas en un mundo multipolar*. Rio de Janeiro: Unión Latina, Pontificia Universidad Católica do Rio de Janeiro.
- Uranga, B. (2007). *La diversidad lingüística en América. De México al Cono Sur*. Vizcaya: UNESCO ETXTEA AMARAUNA, Gobierno Vasco, Erein.

La traducción del *Tratado de Guadalupe Hidalgo* como argumento del “excepcionalismo” mexicano

Kathleen O'Connor-Batter

Introducción

El *Tratado de Guadalupe Hidalgo* de 1848, que concluyó en la cesión del 55% del territorio nacional mexicano a Estados Unidos, está clasificado como un instrumento bilingüe en los archivos oficiales estadounidenses. Pero, al examinar el texto del Tratado en ambas lenguas, y las circunstancias particulares bajo las que se produjo el documento, cabe preguntarnos si en realidad se trata de un texto bilingüe, o si el Tratado de Guadalupe Hidalgo no consiste más bien de un texto redactado en inglés y luego traducido a la lengua castellana.

En una “Proclamación” adjunta al tratado, que el presidente James K. Polk ratificó en mayo —también de 1848—, al referirse éste al documento declaró que consistía de un “tratado de paz, amistad, límites y arreglo definitivo entre la República Mexicana y Estados Unidos de América [... el cual] estando [redactado] en las lenguas inglesa y castellana, es palabra por palabra como sigue [...]”.¹

Al definir el manuscrito como “estando redactado” en las dos lenguas, el presidente Polk dejó la impresión de que el documento bilingüe había sido escrito directamente en castellano por los autores que lo firmaron en español, mientras que los signatarios estadounidenses habían escrito exactamente lo mismo en inglés. Cualquier variación entre los textos sería solamente a nivel de la redacción estilística, después de concluir el proyecto y sin alterar de manera significativa su contenido.

¹ (NB—Usa el gerundio del verbo “ser” en inglés ...which being in the english and spanish languages is word for word as follows”. La idea que lleva el gerundio da el sentido de su carácter original).

Curiosamente, esta misma “proclamación” de Polk quedó escrita únicamente en inglés sin que apareciera en castellano en parte alguna del manuscrito del Tratado.² Tampoco está impresa en español, dentro del *Tratado de Guadalupe Hidalgo*, la tabla titulada “Registro de todos los oficiales y agentes civiles, militares y navales, en el servicio de Estados Unidos”, fechada el 30 de septiembre de 1847. En este registro, entre otras cosas, aparece el nombre de Robert Greenhow, traductor, con la suma de \$1,600.00 (dólares), recibida en reembolso por su trabajo, colocada junto a su nombre.³

Aunque para quienes no son lingüistas, el asunto de distinguir entre un texto bilingüe y uno traducido, no parece ser de gran importancia; mas, dadas las implicaciones para las comunicaciones transculturales, sí es necesario establecer ciertas diferencias disciplinarias entre las dos áreas.

Se puede decir que el “bilingüismo” trata de todo el conjunto de aspectos lingüísticos y culturales de un individuo hablante de dos lenguas maternas. En cuanto a lo que se denomina “traducción”, no se espera que los lectores del texto traducido conozcan a la perfección las dos lenguas, sino que existe el supuesto tácito de que una de ellas es la original (la fuente), mientras que la otra, la receptora, se produce como resultado de la consideración cuidadosa de una persona bilingüe —o en el caso de los tratados internacionales, de un equipo de traductores. La traducción interlingual depende del elemento humano para servir de nexo. Se espera que el traductor represente con la mayor objetividad posible el intento del texto original sin que haya dudas ni conflictos de intereses personales o culturales cualesquiera. El proceso de traducción busca transferir un mensaje original de una lengua a una segunda lengua por medio de un traductor encargado de comunicar el mensaje en toda su integridad.

La traducción de textos legales como caso particular

En su libro *New approach to legal translation (Un nuevo acercamiento a la traducción legal)* Susan Sarcevic (1997) propone que la traducción legal en particular adopte un enfoque pro-receptora (“receiver-oriented approach”). Aplicando las teorías de equivalencia desarrolladas por Eugene Nida (1986), Hans Vermeer (1986) y Mary Snell-Hor-

² Treaty of Guadalupe, Facsimile, p. 113.

³ Ibid. 29

nby (1988), entre otros, Sarcevic arguye que cuando se trata de traducir documentos legales, se debe tomar en cuenta qué es lo que el lector de la versión traducida entiende por los términos legales dentro de su propio contexto cultural y civil.

Lo que un pueblo entiende puede variar significativamente de aquello que los autores del documento original quisieron comunicar. Entre los factores a considerar se encuentran: cómo interpretar los términos administrativos entre diferentes sistemas de gobierno; cómo buscar comparaciones cuando la experiencia básica no se encuentra en la cultura de la lengua traducida; y cómo controlar la versión para evitar confusión entre los lectores del texto traducido, en cuanto a la vigencia futura del documento.

Cuando el asunto tiene que ver con un tratado internacional que impacta las fronteras de dos países, la vigencia de estos criterios se hace aún más importante, ya que el traductor debe saber qué es lo que intenta comunicar el gobierno autor del texto y también lo que van a entender quienes estarán obligados a cumplir con estas condiciones después de haber concluido la traducción.

Hay varias razones para esto. Primeramente, tiene que ver con la responsabilidad del traductor encargado de mantener la fidelidad al texto original sin apegarse demasiado a la mentalidad indicada por el presidente Polk de traducir “palabra por palabra”. Al mismo tiempo, se necesita facilitar la comunicación con el lector, considerando que en los tratados internacionales se espera que haya lectores directos e indirectos.

Los lectores “directos” son los especialistas y abogados a quienes se les solicita la interpretación del documento para que proporcionen juicios en caso de litigios de cualquier índole. Los “indirectos” son los numerosos súbditos del país que se verán obligados a cumplir con las condiciones establecidas por un gobierno extranjero (Sarcevic, 1997, p. 4).

Expandiéndonos sobre el trabajo de Eugene Nida (1986, p. 32-35) conocido por su acercamiento pionero a la traducción de la *Biblia*, podemos identificar tres partes esenciales del proceso de traducción: el texto original, el texto receptor, y el traductor. Para Nida, cada uno de estos tres elementos desempeña un papel dinámico e interactivo que hace posible la comunicación entre hablantes de distintos idiomas. La aplicación del término “dinámico”, en cuanto se refiere a la traducción, implica la sutileza del lenguaje humano en todos los mati-

ces de su significado, admitiendo así el carácter polisémico de las palabras según el contexto. Con respecto a la “proclamación” del presidente Polk, se debe llamar la atención a lo problemático del mito de que pueda haber un texto bilingüe traducido “palabra por palabra”.

Nida explica que el proceso de traducción es, ante todo, la comunicación transcultural de un mensaje en su contexto metalingüístico. En vez de referirse a una traducción “palabra por palabra”, se busca representar el texto traducido mediante su equivalencia funcional (a veces llamada “equivalencia dinámica” dada la implicación de la continua evolución lingüística y cultural de una sociedad) entre los dos sistemas lingüísticos. Para que haya una traducción efectiva, deben contemplarse una serie de fenómenos lingüísticos en los que se procura aplicar las convenciones comunicativas, tanto de la lengua fuente como las de la receptora.

Las agencias internacionales y el proceso de traducción

A lo largo del siglo XX, las agencias internacionales han reconocido la importancia del proceso de traducción en relación a los tratados internacionales. En los años veinte el presidente Woodrow Wilson, como Jefe de la Liga de Naciones, formuló su meta de hacer que los países afiliados registraran sus tratados internacionales. Su propósito era eliminar la diplomacia secreta y promover la causa de paz, en particular cuando eran tratados que impactaban las fronteras internacionales (Kohona, 2003). Según el mandato de Wilson en el Pacto de la Sociedad de Naciones de 1924, el artículo 18 decía: “Todo tratado o compromiso internacional celebrado en el futuro por un miembro de la Liga, deberá ser inmediatamente registrado y publicado por la Secretaría a la brevedad posible. Ninguno de esos tratados o compromisos internacionales será obligatorio antes de que haya sido registrado”.

La Organización de las Naciones Unidas siguió con la tradición iniciada por Wilson y adoptó, en 1946, un mandato en la Carta de las Naciones Unidas, en su artículo 102, que obligaba a todos los países miembros a registrar y publicar sus tratados “en la lengua original y tenerlos traducidos al inglés y al francés”.⁴

Debido al cuidadoso y arduo trabajo que requiere el proceso de traducción, no sorprende que México haya desatado litigios contra Estados Unidos por disputas sobre el significado de ciertos términos

⁴ En: Kohona, P. (PowerPoint)

en el *Tratado de Guadalupe Hidalgo*. Lo anterior, originado por la prisa con que lo tradujeron (durante un lapso aproximado de ocho meses).

En los últimos años, gracias a los programas de computación, el proceso para traducir un tratado se ha reducido a dos años, aproximadamente. Éste no fue el caso para la mayor parte del siglo XX, cuando el proceso tomaba más de 11 años para que un tratado se conformara con las normas de conducta de la comunidad internacional.

Debido a la escasez de recursos y a la gran demora que toma el proceso, muchos países miembros todavía no tienen sus tratados registrados. Según el artículo 102, los tratados no registrados no pueden invocarse ante un cuerpo de las Naciones Unidas. Esto incluye, incluso, a la Corte Internacional de la Justicia. Queda muy claro que según las normas y convenciones lingüísticas de hoy, el *Tratado de Guadalupe Hidalgo* no lo registraría Naciones Unidas, y es muy dudoso que se aceptara la anexión de los territorios del suroeste estadounidense, obviamente forzada por Estados Unidos, como fue el caso del tratado de 1848. Utilizando de fondo lo anterior, será instructivo examinar el proceso de la traducción de dicho documento, enfocándonos en los tres elementos delineados por Nida: el traductor, el texto de la lengua original y el texto de la lengua receptora. Esperamos que esta investigación nos ayude a establecer la base del argumento que justifica el “excepcionalismo mexicano” en asuntos internacionales, que ha surgido como resultado de disputas sobre el propósito de los términos del tratado.⁵

Robert Greenhow: traductor del *Tratado de Guadalupe Hidalgo*

El único nombre citado como traductor en el facsímil del *Tratado de Guadalupe Hidalgo* es el de Robert Greenhow. Aparte de la mención en el “registro” no hay otras referencias a traductores; tampoco aparecen firmas ni autenticaciones de la traducción. Es conveniente, entonces, saber algo sobre la persona encargada de tan grande empresa, según las teorías de Nida.

Robert Greenhow nació en Virginia en 1800 al seno de una familia adinerada de alta esfera social. Su padre fue alcalde de Rich-

⁵ Es preciso indicar que Estados Unidos no ha tratado a ningún otro país soberano de la misma manera, llevando a la cuestión de si no debería tratar a los herederos del Tratado de Guadalupe Hidalgo como un caso especial, entre la comunidad de naciones subsecuente a los movimientos de independencia de los poderes europeos coloniales.

mond, Virginia, por un breve período. De joven se graduó en la prestigiosa Universidad de William y Mary, también en Virginia. Después se matriculó en la Universidad de Columbia, en Nueva York, donde se dedicó a estudiar medicina, titulándose en 1821.

Estudiante extraordinario, Greenhow pasó siete años en Europa viviendo en Edimburgo, Londres y París, donde conoció a los grandes hombres de letras, en particular a Lord Byron, mientras perfeccionaba sus conocimientos de francés y alemán (sin embargo, cualquier información de cómo y a qué nivel dominó el español, no aparece en las biografías disponibles).

Durante esta etapa de su vida se interesó por los principios de la Revolución Liberal de Francia y publicó una revista titulada *The Tricolor*, que abogaba por los valores de la Revolución Francesa. Al regresar a Estados Unidos destacó entre los intelectuales impartiendo coloquios sobre química.

En 1828, gracias a sus conocimientos de lenguas extranjeras y a su estatus social, Greenhow cambió el rumbo de su carrera por completo, volviéndose traductor para el Departamento de Estado en Washington, D.C. Allí se desempeñó como bibliotecario principal e intérprete para diplomáticos.

Su relación con México inició en 1837, cuando el presidente Martín Van Buren lo comisionó para entregar un mensaje de parte del gobierno estadounidense al ministro de Relaciones Extranjeras en el que detallaba 57 quejas que los estados norteamericanos tenían contra México.

Puede notarse que durante el período postindependentista, la nueva nación experimentó momentos de inestabilidad política y económica, en gran medida por la rebelión tejana que resultó en la pérdida, para México, de esta gran sección de su territorio.

El presidente norteamericano insistió en que la nueva nación resolviera los problemas de asaltos y robos contra los ciudadanos estadounidenses que vivían en estos territorios. Durante esta época, el secretario de guerra estadounidense Joel Poinsett, encomendó a Greenhow que entregara otra carta al entonces presidente Anastasio Bustamante, señalando lo serio de las intenciones de Estados Unidos si México no resolvía estos problemas en cuanto a los ciudadanos norteamericanos.

Ahora sabemos que unos cuantos años más tarde, Estados Unidos declaró una guerra contra México con el ataque de los generales

Winfield Scott, Zachary Taylor y Stephen Kearney entre 1846 y febrero de 1848.

Aparte de sus servicios como delegado oficial, a Greenhow se le encargó que viajara a México para describir la flora y fauna del territorio. En su capacidad de naturista, Greenhow describió árboles típicos mexicanos, en particular, el copal. A veces, sus comentarios llevaban anécdotas sobre la gente que conocía. Describió, por ejemplo, a un oficial mexicano que lo atendió como “un señor viejo y tonto pero de buena índole”, notando que su habitación era el “rincón de una taberna”.⁶ También describió la topografía mexicana, las corrientes de los ríos y el estilo informal del vestido de los mexicanos. Retornó a casa después de sobrevivir un temblor en Jalapa (Phillips, 2003).⁷ Durante su carrera, Greenhow escribió varios libros sobre los territorios del noroeste y oeste, que aún no estaban poblados por anglosajones, sino que se encontraban ocupados por indígenas y defendidos por Inglaterra.⁸

Sabemos que el *Tratado de Guadalupe Hidalgo* lo firmó un gobierno interino mexicano en febrero de 1848, encabezado por Manuel de la Peña y Peña, y que la ratificación de los artículos enmendados tuvo lugar en mayo de ese mismo año. A pesar de que el tratado debía ser un documento bilingüe acordado por ambos países, existía entonces —y todavía— la opinión de que sus términos y condiciones estuvieron más bien dictados por Estados Unidos que aceptados voluntariamente por los mexicanos.⁹

⁶ La versión en inglés aparece en la biografía de su viuda Rose O’Neal Greenhow, acusada de espía para los confederados durante la Guerra Civil norteamericana. Genteel Rebel, de Sheila Phipps; ésta es la cita en inglés: “When he arrived in Mexico, he described the first official he met as ‘a good natured silly old man’ whose ‘quarters were in a little tavern’. He noted further the terrain of the land, the currents of the rivers and the relaxed style of Mexican dress. He left for home as he experienced an earthquake in Jalepa”. (From Genteel Rebel) (esposa Rose O’Neal Greenhow).

⁷ Éstos son los territorios que fueron objetivo de la ambición estadounidense del “destino manifiesto”, el ideal que implicaba un papel divino en la instalación de anglosajones protestantes a través de la tierra entre los océanos Atlántico y Pacífico.

⁸ Ni el mexicano Santa Anna (exiliado desde septiembre de 1847), ni el representante de los Estados Unidos, Nicholas Trist estaban legítimamente en sus cargos cuando se firmó el Tratado Guadalupe Hidalgo. El Presidente Polk había sacado a Trist de su puesto de negociante en octubre de 1847. Así que ninguno de los países tuvo legítimos delegados en las fases iniciales del tratado (Véase Pinheiro, John. *Journal of the Early Republic*. Vol. 23, no. 1, spring 2003, p. 82

⁹ Según la intención de Polk, quería estos territorios para fines de inversión industrial. Es también conocido el entorno de eventos que llevaron al supuesto convenio en el que estaba involucrado el general Antonio López de Santa Anna, quien ya había sido exiliado en septiembre de 1847 sin tener el derecho de representar el joven país.

Pero para volver al tema del traductor, es revelador notar que el mismo Greenhow se trasladó a San Francisco (a los pocos meses del descubrimiento de oro en California) en 1850. Supuestamente, lo hizo para seguir con sus descripciones naturistas, pero cabe preguntarse si el propio traductor no tenía información clave fuera del alcance de su papel como lingüista.

El último evento que se conoce sobre Greenhow fue el de su muerte desventurada a la edad de 54 años en San Francisco, cuando se resbaló y cayó de una banqueta suelta dejando una esposa y una hija recién nacida que nunca lo vería. Queda al lector juzgar si la traducción de este tratado, que llevó unos cuantos meses en traducirse y por la cual se da sólo crédito a una persona, no sería hoy día rechazada completamente por un cuerpo de traductores de las Naciones Unidas.

Problemas textuales de la traducción del tratado

Los principales problemas que han surgido como resultado de la interpretación de la traducción del *Tratado de Guadalupe Hidalgo* se ubican en dos campos semánticos: los calcos religiosos y los términos referentes al concepto de la propiedad común (ambos, valores inalienables para el norteamericano anglosajón, garantizados por la Primera Enmienda de la Constitución).

La ideología con la que el angloamericano se identificaba en el siglo XIX era la del destino manifiesto, que en el fondo formaba parte de un ideal religioso de conquista y salvación.¹⁰ Ésta era la visión que tenían los inmigrantes anglosajones, quienes se creían llamados por Dios para poblar los territorios de Norteamérica en el nombre divino.

La frase “de mar en mar luciente”, una línea del himno patriótico estadounidense de Katherine Lee Bates “from sea to shining sea”, representaba para muchos, la justificación de la expansión norteamericana del Océano Atlántico hasta el Pacífico. La expresión entró en uso a mediados del siglo XIX y se cree que el primero en usarla fue el periodista John O'Sullivan en 1845 (nota de *Ohio History Central* ver-

¹⁰ La Doctrina Monroe (1923), tenía como meta la idea de “América para los americanos”. James Monroe inició esta política al prohibir que los poderes europeos crearan colonias comerciales en los nuevos estados independientes. La noción fue asociada con la idea espiritual del destino manifiesto: que los protestantes anglosajones de Norteamérica fueron inculcados por Dios con la visión de reinar del Océano Atlántico al Océano Pacífico y hasta el Río Grande (el Río Bravo del Norte).

sión “on-line”).¹¹ Esta ideología del mandato de Dios en el imaginario norteamericano concernía a cristianos anglosajones y protestantes, y les sirvió para justificar el destierro de miles de indígenas considerados paganos desde la perspectiva colonial. Pero el protestantismo que adoptaron estos estadounidenses dependía de un compromiso consciente e individual que les conducía, según su propia voluntad, a afiliarse a una de varias denominaciones colectivas. Los colonizadores políticos del país se oponían al modelo católico de una religión oficial, como era el caso del catolicismo romano en México.

Wilson Winns (1972) estudió el papel de la religión en los tratados comerciales entre Estados Unidos y México en la década de 1820, inmediatamente después de que este país se independizara de España. En su estudio, Winns discute la intensa polémica que surgió entre los estadounidenses sobre la tolerancia religiosa. Para un país protestante que celebraba la libertad de creencias como una cuestión de “consciencia individual”, el modelo jerárquico de los católicos que practicaban una religión institucional bajo la administración de clérigos, era inaceptable.

La discusión agitó tanto los ánimos que el representante de Estados Unidos, Joel Poinsett (mismo que envió un mensaje al presidente Bustamante a través de Greenhow), temiendo que se extendiera el control de la iglesia católica, rehusó traducir el término inglés “freedom of worship” como “libertad de culto” y decidió cambiarlo por “seguridad de consciencia” respecto a los derechos de los ciudadanos mexicanos que vivían en Estados Unidos con motivo del acuerdo comercial.

Hacia 1840, los términos léxicos que establecían las distinciones entre el catolicismo y el protestantismo fueron suprimidos en gran parte. Sin embargo, los conceptos permanecieron detrás de las palabras. El *Tratado de Guadalupe Hidalgo* empieza con una referencia al Divino en inglés y en español: “En el nombre de Dios todopoderoso”. La referencia a Dios como primera mención parece establecer el tono de reverencia a la religión, lo cual es típico del protocolo de los documentos formales. Sin embargo, al examinar de cerca el lenguaje referente a la religión descubrimos que revela dos sistemas religiosos muy distintos entre sí.¹²

¹¹ Manifest Destiny. En: *Ohio History Central* (on-line version)

¹² Pinheiro, (2003)

El artículo XXII presenta un resumen del documento donde destacan los puntos centrales del tratado. Los autores de la versión en inglés aprovechan la oportunidad para subrayar su intención de establecer un gobierno cristiano según los valores federalistas de mediados del siglo diecinueve, tal como está evidenciado por los términos usados en el texto.¹³

Podemos comparar, por ejemplo, el término “covenant”, que tiene una raíz distintamente bíblica en inglés con “pacto”, cognado con el inglés “pact”, un término más neutral en inglés que se refiere básicamente a los tratados entre naciones. El científico social Daniel Elazar expone el pensamiento federalista norteamericano del siglo diecinueve como neo-calvinista; lo anterior refiriendo a las “ideas teo-políticas” que influyeron más en los Estados Unidos que en los países europeos.

Estas ideas fueron remplazadas luego de veinticinco años por la ideología del naturalismo positivo. La idea de “covenant” es la perspectiva asociada con el destino manifiesto que insiste en que Dios desempeñaba un papel en la habitación de la tierra norteamericana, tal como hizo cuando envió a Abraham a la tierra prometida:

Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. Y haré de ti una nación grande, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y serás bendición.
(Génesis 12: 1-2)

Al final del artículo se ve el lenguaje que indica la evolución ideológica del discurso. El párrafo termina con una mezcla de calcos del sistema neo-calvinista o “covenantal” y del naturalista en una larga oración reforzando “lo solemne” del tratado, aun en caso de que haya guerra entre las dos naciones. Según el inglés:

On the contrary, the state of war is precisely that for which it is provided, and during which, its stipulations are to be as sacredly observed as the most acknowledged obligations under the law of nature or nations.

Según el español:

Por el contrario, el estado de guerra es cabalmente el que se ha tenido presente al ajustarlo, y durante el cual sus estipulaciones se han de observar santamente, como las obligaciones más reconocidas de la ley natural o de gentes.

Ciertos vocablos en este texto revelan la actitud angloamericana sobre la voluntad de Dios en su actividad política. El adverbio “sa-

¹³ Elazar, D. (s./f.) *Federalism*.

credly” en inglés muestra un matiz sutil de significado en su forma de adjetivo como “digno de veneración”, igual a la forma de su cognado en español “sagradamente”.

El adverbio “santamente”, extendido del adjetivo “santo” tiene por definición “perfecto y libre de toda culpa”. Ambos vocablos indican “venerar por algún motivo de religión”; pero comparando los términos, podemos decir de lo sagrado que involucra la sincera acción humana de consagrar o de ver a una persona o una cosa como venerable.

“Santo”, en cambio, involucra lo venerable que tiene su origen en Dios. Para la Iglesia Católica “santo” está relacionado con el proceso de la santificación o la canonización de un ser humano que ha llegado a la perfección en el cielo. Lo sagrado todavía puede ser logrado en este mundo, mientras lo santo es propiedad del mundo venidero (Diccionario de la *Real Academia Española*, 2001).

El otro dominio léxico en que encontramos desigualdades trata del lenguaje que tiene que ver con la propiedad común, frecuentemente referido como “concesiones de tierra”. El artículo IX especifica las propiedades pertenecientes a organismos asociados con la Iglesia Católica, indicando que el derecho a tener propiedad privada estaba garantizado y que no sería violado por el gobierno estadounidense.

Sobre los mexicanos viviendo en los territorios de la Cesión, mientras no “conserven el carácter de Ciudadanos de la república Mexicana”, el artículo IX dice:

In the meantime they shall be maintained and protected in the enjoyment of their liberty, their property, and the civil rights now vested in them according to the Mexican laws. With respect to political rights their condition shall be on equality with that of the inhabitants of the other territories of the United States...

En español:

En el entretanto serán mantenidos y protegidos en el goce de su libertad, de su propiedad y de los derechos civiles según las leyes mexicanas. En lo respectivo a los derechos políticos, su condición será igual a la de los habitantes de los otros territorios de los Estados Unidos...

La interpretación de los términos que se refieren a los derechos de la propiedad representan un problema para los Estados Unidos, ejemplo de ello son los pleitos derivados del *Tratado de Guadalupe Hidalgo*, desde su comienzo hasta este siglo. El conflicto nace del

concepto de propiedad común o colectiva que radica en dos sistemas propietarios diferentes que se remontan hasta los tiempos coloniales.

Al menos en un caso, la palabra “común” está ausente en inglés, ocurriendo solamente en español. La frase del artículo XXII, dice de ciertas personas protegidas: “all persons whose occupations are for the subsistence and benefit of mankind, shall be allowed to continue...”. En español, la frase es: “todas las personas cuya ocupación sirva para la común subsistencia y beneficio del género humano, podrán continuar...”. Se trata de terrenos dentro de territorios cuyos propietarios son individuos o entidades colectivas viviendo fuera de los límites territoriales, como sedes de templos, iglesias, hospitales, escuelas o fundaciones de caridad.

Según el artículo IX, en inglés: “No property of this nature shall be considered as having become the property of the American government, or as subjected to be by it disposed of, or diverted to other uses”. En español: “Ninguna propiedad de esta clase se considerará que ha pasado a ser propiedad del gobierno americano, o que puede este disponer de ella, o destinarla a otros usos”.

No es intención del presente ensayo detallar los muchos pleitos basados en disputas de definiciones de “propiedad común” en el *Tratado de Guadalupe Hidalgo* porque son tan numerosos desde 1848 que el gobierno estadounidense ha tenido que dirigirse a esta misma cuestión de cómo definir las palabras que se refieren a las “concesiones de tierras”.

En 2001, Estados Unidos quiso poner fin a los problemas con México surgidos de las definiciones de “concesiones de tierras” en el *Tratado de Guadalupe Hidalgo*. En un documento publicado por la Oficina General de Contabilidad (*General Accounting Office*), se dan las definiciones de la proliferación de vocablos que se traducen en inglés sólo como “*land grants*” (concesiones de tierras). Las definiciones están establecidas como sigue:

“Los documentos de concesión de tierras no se refieren directamente a las “concesiones comunitarias”, expresión que no se define ni figura en las leyes españolas y mexicanas. Hemos encontrado que ciertas concesiones se refieren a las tierras apartadas para el uso general de la comunidad (ejidos) o para fines concretos, entre ellos, cazar, pastar o abrevar el ganado y recolectar leña.

Los estudiosos y las obras sobre las concesiones de tierras y la terminología popular suelen usar la expresión “concesiones comuni-

tarias" para referirse a las tierras apartadas para uso de toda la comunidad. Hemos adoptado esta definición muy general para averiguar cuáles concesiones de tierras españolas y mexicanas tenían ese carácter comunitario.

Es revelador notar que después de más de ciento cincuenta años el significado y el uso de los términos en el *Tratado de Guadalupe Hidalgo* todavía requieren de una revisión de volúmenes completos de documentos publicados por el gobierno para clarificar sus definiciones.

Se entiende por qué las agencias internacionales han insistido en que los tratados sean registrados por un proceso de traducción riguroso para evitar conflictos y facilitar la garantía de justicia siempre y cuando surjan pleitos.

Lenguaje objetivo y subjetivo

El lenguaje objetivo utilizado en documentos legales constriñe ambas partes del contrato y también sirve para evitar pleitos y juicios en el caso de la violación de alguna cláusula. Si se sospechan quebrantamientos, hay que consultar definiciones precisas de los términos legales para establecer el intento original de los firmantes del acuerdo.

La cultura anglosajona y protestante de los Estados Unidos se identifica orgullosamente con su tradición de logocentrismo, es decir, son un pueblo que cree que las palabras tienen un significado objetivo, preciso. La piedra angular de su discurso es la definición estricta de las palabras usadas en asuntos políticos y gubernamentales. Asimismo, las palabras que llevan significados subjetivos deben de tener un valor también.

Palabras como "amistad" y "paz" no han de considerarse meros adornos, sino que deben servir para comunicar la realidad percibida de los dos socios cuando se trata de un contrato internacional. Los términos subjetivos establecen el tono del acuerdo y no serán considerados abrogados aun por alguna exigencia que conduzca a una modificación de ciertos términos del acuerdo.

El listado de los tratados vigentes de los Estados Unidos cita el *Tratado de Guadalupe Hidalgo* dando referencia a los "artículos enmendados o abrogados"; es decir, se menciona que algunos artículos del área de las tierras vendidas a Estados Unidos bajo el acuerdo de la *Venta de la Mesilla* de 1853 (en inglés *The Gadsden Purchase*), ya no se aplicaban.

En el tratado original de 1848, los Estados Unidos se habían comprometido a proteger el pasaje libre en las aguas de los Ríos Gila y Bravo del Norte para los ciudadanos de ambos países. Ambos gobiernos estuvieron de acuerdo en no erguir estructuras —aun con motivo de “nuevos métodos de navegación” que pudieran impedir el flujo del agua en esta área—.

Sin embargo, tras la Venta de la Mesilla, el agua del Río Bravo (que divide lo que hoy día es Ciudad Juárez y El Paso, Texas) empezó a reducirse gradualmente resultando en cambios ambientales en el Valle, lo cual tenía un impacto negativo, principalmente en México.¹⁴

Periódicamente, México presentaba quejas para exigir a Estados Unidos que resolviera el problema. Cuarenta años más tarde, México envió una queja contra los Estados Unidos firmada por M. Romero, documento que citaba el artículo VII del *Tratado de Guadalupe Hidalgo* (a pesar de ser enmendado con la Venta de la Mesilla).

En dicha queja se les culpaba de violar los términos del tratado en cuanto a su obligación de no construir presas ni cualquier otro edificio que pudiera obstruir el flujo del Río Bravo del Norte.¹⁵ Con respecto a la navegación libre de los ríos Gila y Bravo, el artículo VII declara que:

[...] será libre y común a los buques y ciudadanos de ambos países, sin que por alguno de ellos pueda hacerse (sin consentimiento del otro) ninguna obra que impida o interrumpa en todo o en parte el ejercicio de este derecho ni aún con motivo de favorecer nuevos métodos de navegación.

La declaración del artículo VII refleja lo que se suponía era el verdadero espíritu de cooperación mutua entre los países vecinos. Pero no fue hasta 1903, cuando el presidente Theodore Roosevelt firmó la legislación llamada “Distribución equitativa de las aguas del Río

¹⁴ La Venta de la Mesilla (o *Gadsden Treaty*) de 1853 es el área entre los Ríos Gila y Bravo que todavía pertenecían a México en la firma del *Tratado Guadalupe Hidalgo* en 1848. El Presidente Polk quería esta área para dejar pasar su visión de un ferrocarril que conectara el país a los territorios del oeste hasta el Océano Pacífico. El archivo histórico nos cuenta que durante unos dos años después de dicho episodio, el problema quedaría resuelto con los Estados Unidos agrandándose por un espacio significativo gracias a la Venta de la Mesilla, la cual contemplaba el sur de Arizona y Nuevo México por \$10 millones, conocido en inglés como el *Gadsden Purchase* (1853), nombrado por el embajador y empresario de ferrocarriles.

¹⁵ Procedimientos del Senado de los Estados Unidos. U.S. Senate Proceedings: 57mo. Congress, 2a. Sesión, titulado “Message from the President of the United States transmitting a report from the Secretary of State, with accompanying papers, in regard to the Equitable Distribution for the Waters of the Rio Grande”. Doc. No. 154, february 14, 1903.

Bravo del Norte” (“Equitable distribution of the waters of the Río Grande”), que Estados Unidos actuó de una manera decisiva en procurar aliviar la situación.

Tristemente, las acciones del presidente Roosevelt llegaron muy tarde y hoy en día se puede ver cuánto se ha secado ese Río, hasta ganarse el apodo cínico de “Ni Grande ni Bravo”, entre los residentes de la región.

Excepcionalismo mexicano

En este estudio hemos querido presentar algunos de los problemas con la traducción del *Tratado de Guadalupe Hidalgo*, particularmente en lo que se refiere al proceso de producir la versión final del texto en forma bilingüe y en las numerosas ambigüedades del significado de los términos que provienen de distintos sistemas políticos y religiosos.

El hecho de haber firmado este tratado de manera apresurada hizo que los estadounidenses ganaran 55 % del territorio mexicano y que estos últimos hayan perdido la mitad de su país. Históricamente, lo anterior ha incrementado la desconfianza de México con su vecino del norte, a pesar de haber sido un “tratado de paz y amistad”.

Actualmente, el mismo tratado —ratificado en 1848— está en resguardo en los Archivos Nacionales de Estados Unidos. Este documento representa la clave de la ocupación de los territorios de la cesión mexicana, citado como un Tratado en Vigencia en el Registro oficial del Departamento de Estado de Estados Unidos “Treaties in force” del 1 de enero de 2009, donde se encuentra el *Tratado de Guadalupe Hidalgo* firmado el 2 de febrero de 1848, y cuya entrada en vigor fue el 30 de mayo del mismo año.

Una nota al pie de página del tratado indica que los artículos V, VI, y VII fueron enmendados y que el artículo XI fue abrogado por el *Tratado Gadsden* (La Venta de la Mesilla) del 30 de diciembre de 1853; además, señala que los artículos II-IV, XII-XV, y XVII-XX han sido ejecutados (16).¹⁶

Con base en los acuerdos de las agencias internacionales sobre el registro de tratados internacionales, el proceso de registro y publicación de un tratado internacional debe ser detallado y aplicado con rigor —algo que fue ignorado en un tratado tan significativo como el

¹⁶ <https://www.usembassy-mexico.gov/bbf/bftreaties.pdf>

del 2 de febrero de 1848. La ratificación de éste fue concluida unos trece años antes de la Guerra Civil en Estados Unidos, cuando el carácter del país cambió drásticamente. Uno tras otro, los territorios incluidos en el *Tratado de Guadalupe Hidalgo* fueron admitidos como estados dentro de la contigüidad del país, conservando la cultura mexicana y la lengua castellana, que han permanecido hasta nuestros días.

Peter Skerry, en su investigación sobre la necesidad de reformas en la política de la inmigración estadounidense, discute la idea de “excepcionalismo mexicano”, donde le llama la atención el por qué los mexicanos deben ser considerados como un “caso especial” en cuanto a la inmigración, debido a su relación histórica y única del país hispano con respecto a Estados Unidos (Skerry, 1993).

A partir del anexo de los territorios mexicanos hasta 1968, los mexicanos tuvieron el derecho de cruzar la frontera con Estados Unidos por “*status quo*” sin visa especial, sólo si querían buscar la residencia, debían demostrar un mínimo grado de alfabetización. Los pleitos legales entre Estados Unidos y México a nivel nacional no han tenido nada que ver con el paso libre de los mexicanos civiles.

La intención del Presidente Polk al firmar el tratado fue crear un corredor al pacífico para promover la industrialización del país y construir el ferrocarril que pasara por la Venta de la Mesilla. Hasta el día de hoy, los estadounidenses comparten otra frontera con otro país anglosajón al norte —Canadá—, a quienes no les prohíben que entren sus ciudadanos con los documentos “apropiados” demostrando su ciudadanía. La misma cortesía debiera extenderse a los mexicanos como mínimo, considerando la relación particular que Estados Unidos tiene con México.

El escritor y crítico mexicano Octavio Paz, condecorado con el Premio Nobel de Literatura en 1990, describe la presencia del mexicano en estas áreas metafóricamente en términos de una substancia que “flota”. Nos señala la persistencia del mexicano en la zona fronteriza con Texas, Arizona, Nuevo México y California, desde la antigüedad de la siguiente manera: “no acaba de ser” dice, “no acaba de desaparecer”.

La cultura mexicana que ha definido el carácter del suroeste de los Estados Unidos, no termina en la frontera geopolítica. Hoy día los países democráticos, se supone, deben caracterizarse por tener una sociedad libre y abierta. Creemos que sería importante honrar y

ejercer una política de “buen vecino” y así estimular la reciprocidad entre estos dos países relativamente jóvenes, no sólo a nivel comercial, sino cultural e histórico también.

Referencias bibliográficas

- Eleazar, D. (s/f). What happened to covenant in the nineteenth century? En: *Jerusalem Center for Public Affairs*. Disponible en: <http://www.jcpa.org/dje/articles/cov-19thcent.htm>
- Fred Rippy, J. (1922). Anglo-American Filibusters and the Gadsden Treaty. In: *The Hispanic American Historical Review*, V (2), pp. 155-180.
- Jesse S. R. (s/f). *The Treaty of Guadalupe Hidalgo*. In: *The American Historical*.
- Kohona, P. (s. f.). *The registration and publication of treaties: An overview*. Power Point Presentation.
- Nida, E. & Dewaard, J. (1986). *From one language to another: Functional equivalence in bible translation*. Nashville: Thomas Nelson Press.
- Paz, O. (1950). El laberinto de la soledad. En: O. Paz. *El pachuco y otros extremos*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Phipps, S. R. (2003). *Genteel rebel: the life of Mary Greenhow Lee*. Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press.
- Pinheiro, J. C. (2003). Religion without restriction: anti-catholicism, all Mexico and the *Treaty of Guadalupe Hidalgo*. In: *Journal of the Early Republic*. 23 (1), pp. 69-96.
- Sarcevic, S. (1997). *New approach to legal translation*. Leiden, Nd.: Kluwer Law International.
- Sarcevic, S. (2000). *Legal translation and translation theory: a receiver-oriented approach*. Geneva, Sw.: Legal Translation: History, Theory/ies, Practice.
- Skerry, P. (1993). *Mexican Americans: the ambivalent Minority*.
- Skerry, P. (s/f) Mexican immigration: a special case of what? Obtenido de: Center for Immigration Studies. Disponible en: <http://www.cis.org/articles/cantigny/skerry.html>
- Snell-Hornby, M. (1988). *Translation studies: an integrated approach*. Amsterdam: Benjamins International.
- The American Journal of International Law (1911) *Treaty of Guadalupe Hidalgo* between the United States and Mexico (article XXI). V (2), pp. 125.
- The National Archives, and Archivos de la Secretaría de Relaciones Exteriores (originals, 1968). *Tratado de Guadalupe Hidalgo/ Treaty of Guadalupe Hidalgo, 1848: A facsimile reproduction of the mexican instrument of ratification and related documents*. Washington, D.C. / México, D.F.: Telefact Foundation in cooperation with California State Department of Education (signed by Governor Ronald Reagan).
- Vermeer, H. (1986). *A skopos theory of translation*. Heidelberg: TextconText.
- Winns, W. (1972). The efforts of the US to secure religious liberty in a commercial treaty with Mexico, 1825-1831. In: *Americas* , XXVIII (3).

KATHLEEN O'CONNOR-BATTER

Recursos de internet

Tratados de Guadalupe-Hidalgo.flv. YouTube.

Is the “Japanese diaspora” really diasporic? japanese-descent ethnic minorities in the Americas

Takeyuki (Gaku) Tsuda

The “Japanese diaspora” primarily consists of the descendants of Japanese immigrants scattered throughout the Americas. Most Japanese-descent ethnic minorities are in North America and South America. The two largest groups of Japanese descendants in the Americas (and the world) are Japanese Americans in the United States and Japanese Brazilians in Brazil.

There are about 750,000 Japanese Americans, most of whom are of the second, third, and fourth generations. The Japanese Brazilians are a newer Japanese-descent ethnic minority. They number about 1.3 million, and therefore vastly outnumber Japanese Americans as the largest Japanese-descent community outside of Japan. Most of them are still second and third generation and there are only a few fourth generation youth.

In this paper, I would like to compare these two Japanese-descent ethnic minorities and ask whether they are really part of a diaspora of Japanese descendants in the Americas. Peoples of Japanese descent scattered throughout the Americas are often understood to be members of a Japanese diaspora.

They are often included in publications about Asian diasporas (e.g., Parreñas and Siu, 2007) and there is even a journal called *Pan-Japan: The International Journal of the Japanese diaspora*. The answer to this question of whether peoples of Japanese descent in the Americas are a diaspora depends, of course, on how a diaspora is defined.

Diasporas are ethnic groups that have been territorially dispersed across different nations because of ethnopolitical persecution or economic reasons and are united by a sense of attachment to and

longing for their country of ethnic origin (the ethnic homeland) (Cohen, 1997; Safran, 1991; Tölölyan, 1996; Van Hear, 1998). Based on this general definition, I argue that diasporas consist of six basic and necessary components:

- 1. All diasporas must have an ethnic homeland, that is a place of ethnic origin, where the diasporic group originated.
- 2. The reasons or causes for migratory dispersal from the ethnic homeland can be either ethnic and political persecution or economic pressures. Diasporas created by forced refugee migration are called “victim diasporas” and those created by voluntary labor migration can be referred to as “economic diasporas” (Cohen, 1997, chapter 2).
- 3. In terms of its geographical distribution, diasporas must consist of migratory dispersal to numerous countries. Diasporic peoples by definition therefore reside in at least two or more countries outside the ethnic homeland.
- 4. Diasporic peoples are not fully integrated in the host countries in which they reside, but are separated and marginalized to a certain extent as ethnic minorities.
- 5. Diasporic communities must be transnational communities. Therefore, members of a diaspora scattered in various host countries must maintain transnational social connections to each other and to the ethnic homeland.
- 6. Diasporas must have a diasporic identity or consciousness, which involves identification with other members of the diaspora living in other host countries and with the ethnic homeland. In other words, diasporic peoples share a common identity and also feel an attachment to their ethnic homeland.

So, is the “Japanese diaspora” really a diaspora of Japanese descendants in the Americas based on these criteria? By analyzing the Japanese Brazilians and Japanese Americans, I argue that the Japanese diaspora in the Americas meets only the first four criteria outlined above but does not meet the last two criteria. Therefore it is not really a diaspora.

Ethnic homeland

All diasporas have an ethnic homeland—a place of origin from which the ethnic group dispersed to various countries—. Some diasporic peoples who are many generations old (such as the Hmong or the Gypsies) no longer remember exactly where their ethnic homeland is.

They may have a myth of ethnic origins or have an imagined ethnic homeland, but are unable to point to a precise location on the map from which their peoples originated. Other diasporic peoples have a distinct territory that they consider to be their ethnic homeland, but it is not a politically independent nation-state (for example, the Sikhs or Kurds). In some cases, they may seek to make their ethnic homeland an independent nation-state through long-distance nationalism or by supporting separatist movements back home.

In the case of the Japanese Brazilians and Americans, however, it is quite evident that their ethnic homeland is the country of Japan from which their ancestors emigrated to the Americas generations ago. Not only is their ethnic homeland unambiguous and clearly identifiable, it is (and always has been) an independent nation-state.

Reasons for migratory dispersal

The reasons why Japanese dispersed from their ethnic homeland and migrated to various countries in America was because of economic reasons and not ethnic and political persecution. Therefore, the Japanese diaspora is an economic, not a victim diaspora.

Japanese emigration to Americas started in 1880 and ended by the 1960. Most Japanese emigrants were responding to a lack of economic opportunity in Japanese rural areas, either as impoverished farmers or second/third sons who do not inherit land from their parents. They came to the Americas as agricultural contract workers because of the demand for agricultural labor in both the American and Brazilian economies.

Geographical distribution

Japanese emigrants scattered to many countries in the Americas, although a vast majority went to Brazil and the United States. However, there are much smaller populations of Japanese descendants in other South American countries (Peru, Argentina, Paraguay, and Bolivia) as well as in Canada and some Central American countries (including Mexico).

The wide geographical distribution of the Japanese diaspora in the Americas is partly the product of restrictive American immigration policies. The United States has always been the most preferred country for Japanese emigrants, as the largest and richest country in the Americas.

However, starting in 1924, the United States government prohibited the immigration of Japanese (in fact, of all Asian peoples), a ban that continued until the 1960s. As a result, most of the Japanese who would have preferred to immigrate to the United States could no longer do so.

This is why such a large number of Japanese went to Brazil and other South American countries (many more immigrated to Brazil than to the United States). Ironically, without a racist American immigration policy, we would not have had so much Japanese immigration to various countries in South America (and there would not be a "diaspora" of Japanese descendants in the Americas).

Ethnic separation and marginalization from host countries

The Japanese Brazilians and Japanese Americans also meet this criterion of diasporas since both remain somewhat ethnically separated from the host countries in which they reside. Although both groups have been born and raised in Brazil and the United States and have been living in these countries for generations, they are still treated as racially and culturally different ethnic minorities who are not considered members of mainstream society or the majority ethnic group.

This does not mean they are still culturally unassimilated or socially segregated and marginalized in Brazil and the United States. In fact, both Japanese Brazilians and Americans are now highly educated, have become socioeconomically successful, and are part of their country's urban professional middle class.

They have also become culturally assimilated over the generations and no longer speak Japanese that well and have generally maintained only a limited number of Japanese customs and behaviors. Nonetheless, they are still seen as ethnic minorities who are not part of majority Brazilian and American society.

The ethnic minority status of Japanese Brazilians in Brazil

In Brazil, the Japanese Brazilians are marked as a distinct ethnic minority because of their perceived racial differences. Although there is technically no majority racial group in Brazil, Brazilians are understood to be a mixture of three "founding" races (Whites, Blacks, and Indians). Therefore, the Japanese Brazilians, as part of the Asian race, do not belong to majority Brazilian society. The Japanese Brazilians are

immediately recognizable in Brazil because of their distinctive “oriental” appearance (what brazilians call their *traços orientais*).

As a result, they are always referred to as “japonês” by other brazilians simply because of their facial features, especially in public (such as in the streets and stores). In fact, the japanese brazilians sometimes walk down the street and find brazilians call out to them saying “Oi, japonês! (Hey, japanese!).”

It happened to me all the time when I was in Brazil conducting fieldwork: strangers calling me japonês in public (sometimes for no apparent reason), store clerks referring to me as japonês, a pedestrian muttering “japonês” as I walked past, questions ending with the ethnic designation, japonês.

I also quickly noticed that brazilians sometimes pull their eyes upwards with their fingers to indicate the *olhos puxados* (slanted eyes, or literally “pulled eyes”) of the japanese brazilians. Although this gesture would be considered an unmitigated ethnic insult in the United States, in Brazil, it is simply an amusing and playful commentary on the different physiognomy of the japanese brazilians.

Nonetheless, since the japanese brazilians are always racially designated as “japonês” by other brazilians, it constantly reminds them of how they are a racially different ethnic minority in Brazil. In fact, although the japanese brazilians have become assimilated and culturally brazilian, because of their racial visibility in Brazil, they are forever essentialized as a distinctive ethnic minority that is not really brazilian but of foreign origin.

For instance, a young japanese brazilian student said: “Even if we become completely brazilian and act as brazilian as possible, we will always be seen by brazilians as japanese because of our faces. There’s no way to avoid this. We can go to a soccer game and cheer on our favorite São Paulo team, or even dance samba in the streets, and in the midst of it, someone will say, ‘Hey, japonês’”. As a result, those japanese brazilians who wish to be fully accepted as majority Brazilians and do not want to be treated as an ethnic minority sometimes say, “a cara não ajuda” (the face does not help).

The japanese brazilians are also seen as an ethnically different minority in Brazil because of their perceived cultural differences, which mainstream brazilians attribute to their japanese ancestry. Although the japanese brazilians are culturally assimilated to brazilian society, they are often seen by majority brazilians as more hard-work-

ing, honest, intelligent, trustworthy, and responsible than ordinary brazilians (the cultural stereotypes of japanese brazilians are mainly positive, although there are a few negative ones).

There is a strong tendency among brazilians to automatically interpret many of perceived distinctive aspects and behaviors of the japanese brazilians (such as their high academic achievement, politeness, greater social reserve, cleanliness, etc.) in favorable terms as positive "japanese" cultural qualities which are a product of their ethnic heritage. A japanese brazilian mother gave a typical example of this type of brazilian ethnic reasoning in regards to her son:

When my son gets good grades in school, they say, 'Of course, it's because he's japanese'. When he does a really careful and neat job on a class assignment, they say, 'Of course, it's because he's japanese'. When he keeps his desk clean in the classroom, they say, 'Of course, he is japanese'.

However, although the japanese brazilians are seen as a separate ethnic minority because of their racial and cultural differences, they do not seem to be subject to ethnic discrimination or marginalization. In fact, virtually everyone from the younger generations of japanese brazilians claimed (sometimes emphatically) that they had never experienced any ethnic discrimination and exclusion in Brazil. This is partly because the japanese brazilians are undoubtedly influenced by Brazil's ideology of "racial democracy", that denies that there is ethnic discrimination in the country.

Even, if the japanese brazilians are not socially excluded and discriminated against, they do tend to remain socially separate from mainstream brazilians to a certain extent partly because of their own ethnic self-segregation. Since they are well-respected in Brazil for their japanese cultural heritage and first world origins, they even tend to look down on ordinary brazilians at times.

Therefore, a number of them say they prefer to socialize with other japanese brazilians instead of majority Brazilians. They also have cohesive and extensive ethnic communities in which they socialize almost exclusively with themselves and maintain various japanese cultural traditions and festivities.

Japanese brazilian families used to strongly discourage intermarriage with brazilians, although in the past few decades, the intermarriage rate has risen significantly. As a result of such ethnic exclusiveness, japanese brazilians communities and groups have a reputation among brazilians for being *fechado* (closed and unreceptive).

In this manner, the japanese brazilians meet the fourth criteria of diasporic peoples, they remain separate from majority brazilian society because of their racial appearance and perceived cultural differences, as well as their tendency to ethnically self-segregate.

The ethnic minority status of japanese americans in the United States

Like the japanese brazilians, the japanese americans in the United States are also seen as a racially and cultural distinct ethnic minority. However, their separation from majority american society is not as strong as the japanese brazilians. In general, majority white americans do not emphasize the racial differences of the japanese americans as much as brazilians do toward japanese brazilians. Americans do not single out the japanese americans by race on the street by saying, "Hey, japanese!" Nor do americans constantly label them "japanese" in public or in conversations.

There are a number of reasons for this. First, americans are much more sensitive about political correctness than brazilians and are worried that if they talk too much about racial and ethnic differences, they will be seen as prejudiced and racist. In addition, in Brazil, the japanese brazilians are by far the largest asian immigrant minority.

Therefore, brazilians assume those with an asian appearance are japanese. In contrast, in the United States, japanese americans are one of the smallest asian immigrant minorities (there are many more chinese and korean americans). So, an asian appearance does not necessarily indicate japanese ancestry and americans do not identify the japanese americans as "japanese" simply by their racial appearance.

Nonetheless, americans do racialize the japanese americans as a japanese-descent ethnic minority in more subtle ways. Although, most japanese americans are of the third and fourth generations and are culturally assimilated to american society, americans often assume they know about japanese culture simply because of their japanese descent and ask them about samurai or ninja, or try out japanese words with them ("domo arigato", "sayonara", etc.).

Also, japanese americans are often asked: "Where are you from?" A fourth generation japanese american may answer such a question by saying (for example), "I'm from San Diego". Then they are

asked, “no, where are you really from?” The japanese american may then reply, “my parents are from Chicago”. Then they’re asked, “no, no, where are you originally from?”

As a result, japanese americans realize that americans want to know about their foreign asian ancestry (are they japanese, chinese, korean?). This makes them acutely aware that although they have been in the United States for many generations, they are still not seen as real americans, but are forever essentialized as a foreign japanese ethnic minority simply because of their racial appearance.

Like the brazilians, americans also see japanese americans as culturally different to a certain extent as well. My japanese american informants were acutely aware that they are seen as “model minorities” in the United States who are hard working, smart, disciplined, obedient, and excel in school, especially in math and science.

However, such american perceptions are not necessarily specifically directed at japanese americans, but asian americans in general, who are seen as educationally and socioeconomically successful, and are therefore not based on stereotypes of japanese culture *per se*, like they were for japanese brazilians in Brazil.

Therefore, because americans do not emphasize the racial and cultural differences of the japanese americans as much as the brazilians do with Japanese Brazilians, the japanese americans do not feel as separated from mainstream american society as an ethnic minority. But, the japanese americans feel more discrimination from american society than the japanese brazilians.

Unlike brazilians, most americans realize racism and discrimination was and continues to be an issue in the United States. Japanese americans were interned in concentration camps during World War II, because the american government thought they were a threat to national security, and many japanese americans are still very conscious of this past history of discrimination against them.

However, americans often believe discrimination is no longer a problem with asian americans because of the ideology that asian americans are a model minority. As mentioned above, this is the notion that asian Americans are really successful in education and their occupations because they work hard, are smart and disciplined. The underlying assumption behind such stereotypes is that ethnic discrimination no longer exists, at least toward asian americans. Therefore, if one simply works hard, anyone can succeed. Japanese amer-

icans have adopted the model minority ideology. A number of them mentioned that they are socioeconomically successful because they work harder, for instance, when compared to other minorities (such as blacks and hispanics) and feel discrimination is no longer a barrier to social mobility for them.

Hence, almost none of my japanese american interviewees felt they had experienced discrimination in education or in their occupations. Instead, they focused on minor examples of prejudice and discrimination they may have experienced, such as isolated incidents of how they were not treated courteously, how someone mistook them for a foreigner, or said something negative because of Pearl Harbor or World War II. Then, similar to the japanese brazilians, japanese americans do not feel real discrimination nor do they feel excluded and marginalized in american society.

In addition, the japanese americans do not engage in as much ethnic self-segregation as the japanese brazilians. Unlike the latter, who are geographically concentrated in the southeastern part of Brazil, japanese americans are scattered all over the United States and are an old asian ethnic minority.

As a result, cohesive japanese american ethnic communities have largely disappeared, japanese american organizations are small and shrinking, and most japanese americans have no contact with them. Also, because japanese americans have been in United States for more generations than the japanese brazilians have been in Brazil, they are more culturally assimilated and socially integrated.

Many japanese americans socialize mainly with mainstream americans and not predominantly with other japanese americans and do not cluster ethnically. Inter-marriage between japanese americans and majority americans has been very high for some time.

Therefore, although japanese americans continue to be seen and treated as a separate ethnic minority in the United States, their minority status and separation from majority society is not as strong as the japanese brazilians, and thus, we can argue that they are less diasporic than the japanese brazilians.

Transnational community and connections

Although, the "japanese diaspora" may be diasporic in terms of the existence of an ethnic homeland, the causes of migratory dispersal, geographical distribution, and continued ethnic separation from their

host countries; I argue that peoples of japanese descent in the Americas are really not diasporic because japanese brazilians and japanese americans have not created a diasporic community by maintaining social connections to each other across national borders.

The main reason why japanese brazilians and americans have had almost no contact with each other and have developed no notable social connections is because of the age of the japanese diaspora (like other japanese descendants in the Americas, japanese brazilians and americans have been living in Brazil and the United States for generations).

Thereby, they have become fully assimilated and integrated in Brazil and the United States and their lives and activities are conducted mainly within their countries of birth with almost no transnational social relationships between them (whether kinship, educational, economic/occupational, or organizational).

Japanese brazilians I interviewed in Brazil said I was the first japanese american they had ever met, and most japanese americans have also never seen a japanese brazilian. The only event that may bring them together is a conference called PANA (Pan American Nikkei Association), which is held every four years and where representatives from the various japanese descent communities in the Americas convene. However, only a small number of them attend.

Japanese brazilians and americans also have limited transnational diasporic connections to the ethnic homeland of Japan. However, japanese brazilian contact with Japan is much stronger than that of japanese americans (which again makes them more "diasporic").

This is because of massive ethnic return migration of japanese brazilians to Japan (about 300,000 of them currently reside in Japan) (Tsuda 2003). This ethnic return migration started in the late 1980s, because of a severe economic crisis in Brazil that threatened even the middle class japanese brazilians, which was coupled with a serious unskilled labor shortage in Japan at the same time.

The japanese brazilians work as unskilled factory workers in Japan but still earn five to ten times their middle class brazilian incomes. In contrast, japanese americans live in the most economically prosperous country in the world that has never had an economic crisis serious enough to threaten their livelihoods.

Therefore, only a few japanese americans migrate to their ethnic homeland and they do so as tourists, students, professionals, and

scholars (Tsuda 2009). There are also a limited number of Japanese Americans who migrate and live in Japan to explore their ethnic heritage.

Diasporic identity and consciousness

Another reason the "Japanese diaspora" is not very diasporic is because it lacks a diasporic identity. Japanese Brazilians and Americans do not identify at all with each other as members of a diaspora of Japanese descendants in the Americas.

In this sense, the Japanese Brazilians are again more diasporic than the Japanese Americans, because they have at least heard about their Japanese American counterparts in the United States and have some interest in them, although few of them strongly identify with Japanese Americans as common peoples of Japanese descent in the Americas.

The Japanese Americans know even less about the Japanese Brazilians than the Japanese Brazilians know about them. Some of them are not even aware that the Japanese Brazilians exist. Most have heard that there is a large community of Japanese descendants in Brazil, but they know almost nothing about them. For instance, one Japanese American man gave a typical response:

I knew nothing about Japanese Brazilians. Nothing. So when I first heard about them, I thought, 'Oh, so there are Japanese Brazilians? OK, that's fine.' I figured if there are Japanese Americans, there may be Japanese Brazilians. Hey, there may be Japanese Lithuanians for all I know! But I was actually surprised to hear there are so many Japanese Brazilians.

In fact, the only thing Japanese Americans have heard about Japanese descendants in South America is the notorious former Peruvian president, Alberto Fujimori.

When I asked Japanese Americans whether they would feel any ethnic commonality with Japanese Brazilians and identify with them as peoples of Japanese descent in the Americas, most said they would find meeting a Japanese Brazilian interesting, but they generally did not feel they would have anything in common with them. For instance, one Japanese American gave a typical response:

I think it would be interesting, but really strange to meet Brazilians who look Japanese. I would initially smile and think, 'wow, I'm a Japanese descent, and so are they!' But I think the language and cultural barriers would be stronger than anything

else. It would be a culture shock. We wouldn't be able to communicate with each other, and they probably dress and act very differently. I'm American, they're Brazilian. We probably won't have much in common.

In terms of identification with the ethnic homeland of Japan, japanese brazilians again tend to identify more with Japan than the japanese americans do, and therefore, they tend to have a stronger diasporic consciousness. Since, the japanese brazilians are newer immigrant minorities (mainly second and third generation), they are not as generationally removed from Japan as the japanese americans.

Although they are assimilated to brazilian culture, some have retained the japanese language and the pressures to assimilate have not been as strong in Brazil as they have been for the japanese americans in the United States. In addition, the japanese brazilians are also respected in Brazil for their connection to first world Japan in contrast to third world Brazil. As a result, they tend to identify with their ethnic homeland more than the japanese americans.

Also, many japanese brazilians have return migrated to Japan as unskilled immigrant workers. Although one would assume that this would naturally strengthen their connection to Japan, they tend to have a negative experience in their ethnic homeland because they are treated as cultural foreigners by the japanese and are socioeconomically marginalized as unskilled foreign workers.

As a result, many of them feel socially alienated in Japan and find that they do not belong in Japan, which does not feel like an ethnic homeland. This causes them to strengthen their nationalist identity as brazilians, which they assert as a "counter-identity" against the negatively perceived aspects of japanese society (Tsuda, 2003, Chapter 3,5).

Japanese american identification with Japan is even weaker than among the japanese brazilians because they are older immigrant minorities who are more culturally assimilated. Pressure on ethnic minorities to culturally assimilate in order to be accepted as american has been stronger in the United States than in Brazil. Therefore, most japanese americans have lost their transnational cultural attachment to Japan over the generations, and now, some say Japan is as foreign of a country as Zimbabwe.

Conclusion: The future of diásporas?

As this chapter has made clear, diasporas are complex transnational social phenomena that have many components. Not all peoples who have been considered to be diasporas have all the components that make them a real diaspora. Peoples of japanese descent in the Americas are diasporic since they have an ethnic homeland, they dispersed from Japan to numerous countries in the Americas because of economic reasons, and continue to be treated as separate ethnic minorities in these various host countries.

However, I have argued that they are not a real diaspora because they do not really have a transnational diasporic community or a diasporic consciousness. Japanese brazilians and japanese americans have not developed transnational connections to each other over national borders necessary to maintain a diasporic community nor have they constructed a shared, common diasporic identity as similar peoples of japanese descent in the Americas. Although both groups have some connection to their ethnic homeland of Japan, this is not strong enough to keep the diasporic community together.

The concept of diaspora has recently become popular and trendy in academia and scholars sometimes describe migratory and ethnic groups as diasporas when they clearly are not diasporas. Therefore, we need to be careful not to apply the concept of diaspora indiscriminately to any migrant group, or it will lose its meaning. There is also an important distinction to be made between newer and older diasporas.

Newer, first generation diasporic peoples tend to maintain transnational ties with each other across national borders and with the ethnic homeland, and therefore tend to be more cohesive as a diaspora. However, as diasporas get older, diasporic descendents assimilate to their host countries and start losing their diasporic ties to each other and to the ethnic homeland as well as their diasporic identity.

As a result, the diaspora becomes fragmented along national lines as is the case with japanese descendants in the Americas. Japanese americans have become american, japanese brazilians have become brazilian, and they no longer have real connections to each other or to Japan as members of a transnational diasporic community.

We also need to remember that diasporas are not homogeneous but there is considerable internal diversity among its members

depending on which country they live and that the internal diversity within a diasporic community increases as it ages (japanese brazilian and japanese americans are quite different now, with the former being more diasporic than later).

Even though, scholars have studied how diasporas are created and maintained, I argue that we should also think about how diasporas may eventually disappear as diasporic descendants completely assimilate to their host countries and eventually lose their diasporic connections and consciousness. There are some diasporas, like the jews, that persist for centuries, but I suggest there may be other diasporas, like japanese descendants in the Americas, that may eventually disappear.

References

- Cohen, R. (1997). *Global diasporas: an introduction*. Seattle: University of Washington Press.
- Parreñas, R. and Siu, I. (eds.) (2007) *Asian diasporas: New formations, new conceptions*. Stanford: Stanford University Press.
- Safran, W. (1991). Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return. In: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*. 1(1), pp. 83-99.
- Tölölyan, K. (1996). Rethinking diaspora(s): Stateless power in the transnational moment. In: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*. 5(1), pp. 3-36.
- Tsuda, T. (2003). *Strangers in the ethnic homeland: Japanese brazilian return migration in transnational perspective*. New York: Columbia University Press.
- Tsuda, T. (2009). Global inequities and diasporic return: Japanese american and brazilian encounters with the ethnic homeland. In: Takeyuki T. (ed.) *Diasporic homecomings: Ethnic return migration in comparative perspective*. Stanford: Stanford University Press.
- Van Hear, N. (1998). *New diasporas: The mass exodus, dispersal and regrouping of migrant communities*. Seattle: University of Washington Press.

Pueblos indígenas: reconocimiento,
derechos, y resistencia



Desafíos y problemas a la luz de la declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas

Rodolfo Stavenhagen

En septiembre de 2007 se dio un paso importante para el impulso del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas del mundo cuando la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó por aplastante mayoría la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUPI), que había sido elaborada y negociada por el Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas durante más de 20 años. Únicamente cuatro Estados (Australia, Canadá, Nueva Zelanda y Estados Unidos) votaron en contra de la declaración.¹

Si bien la declaración no establece ningún derecho nuevo que no esté contemplado en otros instrumentos de derechos humanos de Naciones Unidas, es muy clara en cuanto a cómo se deben relacionar éstos con las condiciones específicas de los pueblos indígenas.

Dadas las circunstancias históricas bajo las cuales los derechos humanos de dichos pueblos han sido violados o ignorados durante tanto tiempo y en tantos países del mundo, la declaración no sólo es una muy esperada acta de resarcimiento para los pueblos indígenas, también debe ser considerada como un mapa de acción para las políticas en derechos humanos a ser adoptadas por los gobiernos, la sociedad civil y los propios pueblos indígenas, si en verdad quieren que sus derechos sean garantizados, protegidos o promovidos. En la literatura sobre derechos de los pueblos indígenas podemos identificar varios enfoques en torno a estas cuestiones.

¹ Posteriormente, un nuevo gobierno en Australia señaló su intención de adherirse a la Declaración y el Parlamento canadiense, unánimemente pidió al gobierno (minoritario) que se adheriera. La administración del presidente Barack Obama ha dado a entender que Estados Unidos revisaría su postura.

Los indígenas tienen todos los derechos individuales universales

Un argumento habitual es que teóricamente todos los derechos humanos se aplican a todos los individuos universalmente y por igual, de modo que también a las personas indígenas. Si este no siempre ha sido el caso en la vida real, no se debe a los derechos en sí, sino a los errores en su implementación.

Consecuentemente, los Estados deben desplegar esfuerzos más enérgicos para la implementación real de todos los derechos humanos, mientras que la sociedad civil, así como los mecanismos internacionales de protección, deben estar más alertas para hacer que los Estados asuman debidamente su responsabilidad en este sentido.

Se ha demostrado que a pesar de que las y los indígenas, como individuos, tienen en la mayoría de los países —por lo menos en el papel— los mismos derechos que cualquier otra persona, no siempre disfrutan de éstos en la misma medida que todos los demás, particularmente, en contraste con miembros de otros grupos más privilegiados. De modo que las diferencias en el cumplimiento de las normas de derechos humanos señalan desde el principio una situación de inequidad entre los pueblos indígenas y los que no lo son.

Esta desigualdad depende de circunstancias particulares. Los pueblos indígenas pueden disfrutar más de algunos derechos (por ejemplo, los políticos y civiles) que de otros como los económicos, sociales y culturales. Pero en términos generales, los pueblos indígenas reconocen que su inserción en la estructura y práctica de los derechos humanos está basada en un acceso diferenciado y desigual a los mismos.

Esto, a su vez, puede ser el resultado de distintos factores, tales como la ineficacia de los mecanismos de implementación de los derechos humanos, la insuficiencia de políticas en materia de derechos humanos, los obstáculos que enfrentan los pueblos indígenas cuando quieren ejercer sus derechos o las diferentes formas de discriminación que siguen sufriendo en todo el mundo.

En la mayoría de los países, las autoridades públicas son muy conscientes de estas cuestiones, aunque en algunas partes tienden a negarlas. Sin embargo, aun cuando se reconocen, la acción para remediarlas no existe, es insuficiente, llega demasiado tarde o es demasiado escasa.

Una respuesta general a todo esto es la creencia de que “mejorando los mecanismos para la protección de los derechos humanos” se revertirá la situación. No obstante, el esfuerzo para mejorar los mecanismos de protección de derechos humanos requiere todo tipo de acciones diferentes y es más fácil decirlo que hacerlo.

Se pueden encontrar múltiples obstáculos en el esfuerzo por mejorar los mecanismos de protección de los derechos humanos. Por ejemplo, la inercia de los sistemas burocráticos, particularmente en el jurídico donde la atención a las necesidades específicas de los pueblos indígenas puede que no sea una prioridad máxima.

Con frecuencia, las instituciones nacionales de derechos humanos tienen poco personal y carecen de las capacidades necesarias para brindar protección a las y los indígenas. A menudo he oído quejas de que “no hay voluntad política”, pero más seria aún es la práctica generalizada de corrupción en las sociedades pobres con grandes desigualdades. Los pueblos indígenas son frecuentemente víctimas de ésta, y a veces ellos mismos también participan.

A menos que resolvamos los detalles prácticos para mejorar los mecanismos de derechos humanos, esto seguirá siendo palabrería vacía. Resolver los detalles prácticos tiene que ver con las estructuras institucionales existentes, los sistemas legales y las relaciones de poder, que a su vez se relacionan con un sistema social más complejo en el que las y los indígenas son, para empezar, las víctimas históricas de violaciones a los derechos humanos.

Mejorar el acceso a los tribunales, establecer una oficina de derechos humanos con atención especial a los pueblos indígenas, instaurar agencias especiales de monitoreo, adoptar medidas reguladoras y nuevas leyes, todo apunta en la dirección correcta, pero a menos que se aborden directamente las cuestiones centrales, el progreso será lento, en el mejor de los casos.

Si los mecanismos adecuados de protección a los derechos humanos no han funcionado, o al menos no han funcionado bien para los pueblos indígenas, entonces debemos contemplar otros factores, tales como la discriminación contra los pueblos indígenas en el contexto de sociedades específicas.

La discriminación es un término multiuso que, de hecho, se refiere a un fenómeno complejo y multidimensional, o más bien, a una multitud de fenómenos de todo tipo. En el nivel más inmediato, la discriminación se refiere a las relaciones interpersonales basadas

en estereotipos y prejuicios que se relacionan con las diferencias percibidas entre miembros de grupos diferentes en una sociedad.

Su expresión más universalmente conocida es la discriminación racial o el racismo; es decir, el rechazo de una persona por otra con base en diferencias físicas (percibidas o imaginadas). El ejemplo más conocido es el de la dicotomía blanco/negro, como la que se observó en el apartheid de Sudáfrica o en los Estados Unidos durante el período de la segregación; así como el racismo en Guatemala, que ha sido documentado ampliamente.²

Desde sus orígenes, el sistema de Naciones Unidas ha participado en la lucha contra la discriminación racial, básicamente contra el apartheid sudafricano. El racismo, debe subrayarse, no tiene absolutamente ninguna base científica: los grupos raciales o étnicos no son ni superiores ni inferiores en relación a otros grupos en capacidad intelectual, desarrollo cultural, capacidades mentales, inteligencia y demás (argumentos que los racistas han esgrimido a lo largo de la historia), debido al color de su piel o a otros atributos físicos. Sin embargo, el racismo (el rechazo personal del "Otro" debido a sus características raciales) es un fenómeno social persistente en muchas sociedades.

Los pueblos indígenas son víctimas del racismo, y también de una discriminación cultural que no está basada únicamente en los rasgos físicos. Me he topado con este fenómeno en todas mis misiones oficiales como Relator Especial en once países, y también en muchos otros. La discriminación no sólo es cuestión de simpatías o antipatías interpersonales, sino que existe también en otros niveles. Hay discriminación institucional, por ejemplo, cuando las instituciones de servicio social están diseñadas de modo que brindan servicios principalmente a ciertos sectores de la población, y excluyen total o parcialmente, o proveen servicios de menor calidad, a otros sectores que, por lo tanto, son discriminados.

Vemos esto en la mayoría de los países, donde hay una gran concentración de servicios disponibles para las personas de ingresos elevados de las áreas urbanas, y son menos los servicios que llegan a las comunidades rurales periféricas.

He documentado ampliamente estas desigualdades en los informes de mis misiones en diferentes países, mostrando —principal-

² Marta Casañs Arzú, *et al.* (2006) *Diagnóstico del racismo en Guatemala*. Guatemala.

mente sobre la base de indicadores y estadísticas oficiales— que los pueblos indígenas son víctimas de la discriminación en la distribución de bienes socialmente valiosos, por lo general los servicios sociales necesarios para mantener o mejorar los niveles de vida en cuestión de salud, educación, vivienda, ocio, medio ambiente, prestaciones, etcétera.

La discriminación interpersonal puede ser combatida con medidas legales (por ejemplo, prohibiendo los discursos que fomentan el odio, las organizaciones racistas, etcétera) y con campañas educativas y comunitarias a favor de la tolerancia, el respeto por las diferencias culturales y físicas.

Sin embargo, la discriminación institucional requiere una renovación importante de las instituciones públicas en términos de objetivos, prioridades, presupuestos, administración, fortalecimiento institucional, evaluación, retroalimentación, coordinación, y por lo tanto, constituye un desafío importante para las políticas públicas y para la estructura de poder político de cualquier país.

¿Por qué? Puesto que las decisiones políticas en toda sociedad democrática expresan problemas de grupo, intereses económicos y sistemas estructurados de poder, de los cuales los pueblos indígenas están por lo general muy distantes tanto en términos geográficos como económicos, sociales y culturales.

De tal modo, los pueblos indígenas enfrentan múltiples obstáculos, como individuos y colectivos, antes de poder tener el acceso equitativo a todos los derechos humanos individuales universales. Es por esto que el clásico enfoque liberal de los derechos humanos ha sido hasta ahora poco satisfactorio para los pueblos indígenas.

Los pueblos indígenas también tienen derechos específicos

Por esto debe enfocarse la segunda perspectiva considerada, que se relaciona con los derechos de los pueblos indígenas, tal y como han sido establecidos en los documentos internacionales pertinentes, básicamente el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

La diferencia principal con respecto a todos los demás instrumentos existentes en materia de derechos humanos, es que aquí no son solamente los miembros individuales de las comunidades indíge-

nas quienes tienen derechos, sino la unidad colectiva, el grupo. Algunos de los Estados que intervinieron en los debates sobre estos dos instrumentos internacionales se negaron durante mucho tiempo a considerar a los pueblos indígenas como sujetos específicos de derechos humanos, y éste es uno de los motivos por los que demoró tanto tiempo el proceso de elaboración y negociación de la declaración.

Poco a poco empieza a darse ahora una interpretación de que hay ciertos derechos humanos individuales que sólo se pueden disfrutar “en comunión con otros”, lo que significa que para efectos de derechos humanos el grupo involucrado se convierte en sujeto de los mismos por derecho propio.

No debemos olvidar que ésta es una vieja inquietud en Naciones Unidas. Hay motivos por los que el artículo primero de los pactos internacionales de derechos humanos adoptados por Naciones Unidas en 1966 se refiere al derecho fundamental de todos los pueblos: el derecho de libre determinación.³ Pero también hay una contradicción en esta formulación, pues a pesar del artículo primero, todos los demás de ambos pactos internacionales se refieren a los derechos de los individuos. Desde entonces y durante muchos años, Naciones Unidas no ha osado abordar esta contradicción hasta ahora, cuando adoptó la DNUPI. Aun en años recientes, durante los debates sobre la declaración de derechos de las personas pertenecientes a minorías (1992), la cuestión de los derechos colectivos o de grupo era cuidadosamente evitada.

¿Cómo habrán de ser definidos en términos legales estos derechos colectivos recién acuñados, cómo serán interpretados y por quién, cómo tienen que ser implementados, cómo serán protegidos? Pero más importante aún, ¿cómo será determinado el derechohabiente colectivo del derecho colectivo a la libre determinación? ¿Cómo deberá definirse el titular de este derecho (un pueblo)?

Durante todos los años en que han sido discutidos los derechos de los pueblos en las Naciones Unidas, no se produjo consenso internacional alguno sobre la definición del término “pueblos”, ninguno que pudiera servir para referirse a estos derechos en relación a los pueblos indígenas.

³ El artículo primero del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales es idéntico: “Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural”.

Una tendencia dominante en los debates de Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos ha sido la de identificar a un pueblo con un territorio y con un gobierno. Sin duda, en el caso de los pueblos indígenas esto ha sido una cuestión muy delicada. El concepto de los derechos de los pueblos tiene su origen en la era de la descolonización, de la que se ocupó la ONU durante los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

El desafío actual es renovar su utilidad en la era del multiculturalismo democrático, cuando los pueblos indígenas reclaman este derecho. Ahora, los pueblos indígenas y los estados deben trabajar juntos en la interpretación y aplicación de las diversas facetas del derecho a la libre determinación dentro de los contextos específicos de sus países.

La mayoría de los observadores de esta problemática parecen estar de acuerdo en que, dentro del contexto de la DNUPI, el derecho a la libre determinación debería entenderse como un derecho interno, es decir, dentro del marco de un estado independiente establecido, especialmente cuando dicho estado es democrático y respeta los derechos humanos.

La interpretación externa de la libre determinación aplicaría en caso de secesión o separación territorial de un estado existente, y se ha dicho con demasiada frecuencia que esto no es lo que los pueblos indígenas piden cuando reclaman la libre determinación, aunque es obvio que la libre determinación externa no puede ser excluida como una posibilidad lógica. La DNUPI vincula el derecho a la libre determinación (artículo 3) con el ejercicio de autonomía o autogobierno en cuestiones relacionadas con sus asuntos locales e internos (artículo 4).

De modo que se debe prestar atención puntual e importante a las diversas formas y problemas del ejercicio de la libre determinación interna. En la medida en que la situación política, social, territorial y legal de los pueblos indígenas varía considerablemente en el mundo, también el ejercicio del derecho a la libre determinación (interna) —autonomía, autogobierno— tendrá que tomar estas diferencias en consideración.

Considero que en países donde las identidades indígenas han estado estrechamente vinculadas a territorios reconocidos (tal como puede ser el caso en el área circumpolar), el derecho a la libre determinación presentará ciertas características peculiares a este medio.

Otro enfoque puede ser adoptado por aquellos países que tienen una historia de tratados, o donde fueron establecidos territorios legales para los pueblos indígenas, tales como las reservas, que sería el caso de Canadá y Estados Unidos.

Serán necesarios otros enfoques como en Latinoamérica, que tienen una larga historia de mestizaje social y cultural en las áreas urbanas y rurales entre los pueblos indígenas y las poblaciones mestizas. ¿Cuál será el alcance y los niveles de los acuerdos autonómicos? ¿Cómo se pueden hacer legal y políticamente viables? Hay muchos ejemplos exitosos en todo el mundo, pero también muchos fracasos. Todos deberíamos aprender de estas experiencias cuando intentemos hacer una interpretación constructiva de las cláusulas de libre determinación de la DNUPI.

Una cuestión que ha surgido muchas veces durante los últimos años en los debates en la ONU, y también a nivel doméstico en muchos países, se refiere a la cuestión de la representación: ¿quién habla en nombre de los pueblos indígenas del mundo? Esta cuestión ha surgido en el grupo de trabajo sobre Poblaciones Indígenas, en el Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas y en la Organización Internacional del Trabajo cuando se estaba preparando el convenio 169. También surge en el contexto interamericano con relación a la Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, y ha atormentado a más de una sesión del Cónclave Indígena ante la ONU.⁴

Una victoria importante para los pueblos indígenas son los artículos de la DNUPI en relación a los derechos sobre la tierra, los territorios y los recursos. Tal vez no todo el mundo esté satisfecho con el texto final tal como fue aprobado por la Asamblea General (artículos 25, 26, 27, 28, 29); por ello, estos artículos también representan un desafío importante tanto para los pueblos indígenas como para los estados en términos de su interpretación adecuada, su aplicación práctica y su implementación efectiva.

Todo ello puede requerir nuevas leyes, la litigación en los tribunales y negociaciones políticas minuciosas con las diferentes contrapartes. Tal como ha sido observado en países latinoamericanos y del sureste de Asia, simplemente la cuestión de mapear y demarcar tierras y territorios indígenas tradicionales —para no hablar del pro-

⁴ Las organizaciones indígenas involucradas en los debates en la ONU formaron un cónclave para unificar sus propuestas que fue muy activo y efectivo en las negociaciones con los estados.

ceso de adjudicación— requiere de procedimientos cuidadosos, costosos, conflictivos y, a menudo, prolongados.

Ahora que la DNUPI ha sido adoptada, es necesario que todos los actores involucrados desarrollen estrategias efectivas de implementación. Estoy convencido de que la ONU tiene un papel permanente en este importante proceso. La DNUPI se está convirtiendo rápidamente en un punto de referencia para la acción política y judicial efectiva en derechos humanos.

A los pocos días de su adopción, la Corte Suprema de Belice se refirió a ella para juzgar un caso de tierras en el que estaba involucrada la comunidad maya del distrito de Toledo; y el Congreso Nacional de Bolivia ratificó la DNUPI en su totalidad y la incorporó en la legislación nacional de Bolivia.

La implementación de la declaración

La implementación de leyes es uno de los principales obstáculos en el largo y doloroso proceso de conseguir que los derechos humanos funcionen para la gente. Esto no será diferente en cuanto a la implementación de la DNUPI. En uno de mis informes al Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas, escribí acerca de la “brecha de la implementación” entre las leyes y la práctica real, que he observado en muchos países.

Esto significa que hay muchas buenas leyes en el papel (a veces son el resultado de prolongados esfuerzos de cabildeo o de acuerdos políticos cuidadosamente negociados), pero luego algo pasa y su implementación no tiene lugar. Muchas personas con las que hablo de esto tienen una respuesta muy simple: “No hay voluntad política”. ¿Pero qué significa eso exactamente? ¿Cómo se puede hacer para que aparezca la voluntad política si no existe?

Implementar la legislación es una cuestión más compleja que la sola ausencia de voluntad política. De hecho, he observado en algunos países que las leyes sobre derechos humanos pueden ser adoptadas por una serie de razones diplomáticas, culturales, políticas u otras, incluso cuando no hay una intención real de cumplirlas, o cuando el sistema político y legal es tan complejo que su implementación es prácticamente imposible. Esto quiere decir que los políticos pueden estar dispuestos a adoptar dichas leyes aun sabiendo muy bien que no hay posibilidad real de que sean implementadas. Un buen caso al respecto es la ley indígena aprobada hace una década en el estado de

Oaxaca. Sobre el papel parece un buen estatuto, muchos y muy distinguidos líderes indígenas locales e intelectuales participaron en su diseño y elaboración. El gobernador del Estado ejerció mucha presión para que fuera aprobada. Diez años después todavía está a la espera de ser implementada.

Resulta que la mayoría de los actores involucrados en la aprobación de esta ley tenían otros objetivos en mente y desde el principio no les preocupaba la implementación. Sugiero que una de las primeras tareas en la estrategia para la implementación de la DNUPI sea educar al sistema político en materia de voluntad política.

Hay una última cuestión que necesito abordar en este punto, aunque sea brevemente. En algunos espacios ha habido reacciones a la DNUPI que dicen que ésta no es un convenio o un tratado que ha de ser ratificado, y que, por lo tanto, no es jurídicamente vinculante ni siquiera para los miembros de Naciones Unidas que hayan votado a favor de la misma, mucho menos para aquéllos que se abstuvieron o que votaron en contra.

Es poco probable que surja un convenio internacional en la materia próximamente. Estoy convencido de que un esfuerzo más útil es lograr que la DNUPI funcione a nivel local y nacional. Unamos todos nuestros esfuerzos y buena voluntad para hacer de esta declaración un instrumento moralmente vinculante en materia de derechos humanos. Si lo logramos, también se volverá política y legalmente vinculante.

Reivindicaciones de la educación intercultural en los movimientos sociales. El caso de la lucha de los maestros indígenas de Oaxaca

Eduardo Bautista Martínez

Este ensayo analiza la lucha de los maestros indígenas oaxaqueños por alcanzar el reconocimiento de la educación indígena e intercultural bilingüe, la cual constituye una propuesta pedagógica alternativa al modelo educativo basado en la tradición liberal occidental. La perspectiva de lucha por el reconocimiento nos permite comprender mejor la participación e integración de sus reivindicaciones en los movimientos sociales de Oaxaca como el movimiento magisterial de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), el cual registra ya una historia de tres décadas, y el movimiento de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), durante el conflicto político del año 2006.

Introducción

La lucha de los maestros indígenas por el reconocimiento de la educación intercultural bilingüe y de pedagogías acordes a las necesidades de los pueblos indígenas va más allá de una demanda por un tipo determinado de educación formal, y se inscribe en un proceso de reivindicaciones culturales y políticas de largo plazo.

De acuerdo con Axel Honnet (1997), la lucha por el reconocimiento parte de la idea de que en las disputas sociales no solamente están presentes determinados conflictos de intereses o de orden estructural, sino que existe una motivación social sustentada en el derecho y la necesidad de los grupos marginados que buscan su inclusión en la sociedad. La lucha por el reconocimiento muestra así la existencia de una patología social de marginación, negación, injusticia, discriminación y opresión de determinados grupos sociales.

En el caso de los maestros indígenas, su lucha es por una educación intercultural bilingüe que responda a las necesidades de sus propios contextos socioculturales y de sus pueblos. Participar en movimientos sociales más amplios implica posicionarse en una lucha social que intenta revertir la desigualdad de las condiciones socioeconómicas y políticas que han vivido las comunidades indígenas en relación al resto de la sociedad nacional.

Los maestros indígenas conforman hoy una de las bases activas más importantes del movimiento magisterial articulado desde principios de la década de los ochenta del siglo XX en torno a la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) en sus demandas de democratización sindical y en la lucha contra los múltiples cacicazgos locales que predominan en las zonas de marginación y pobreza como en las que se desenvuelven.

Los maestros indígenas han sido parte del movimiento gremial y popular que se conformó en el año 2006 con la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) en contra del autoritarismo gubernamental y la injusticia social, donde han encontrado oportunidad de relanzar sus demandas y luchar por la reivindicación de la educación indígena.

Las acciones del sector de profesores de educación indígena han cuestionado por años la lógica del modelo civilizatorio dominante que se centra en el discurso de que los Estados occidentales son portadores históricos de la razón universal, mientras que el resto se conforma de grupos bárbaros que requieren civilizarse y por tanto, no merecen autonomía ni independencia.

Los reclamos de los profesores indígenas no se limitan hoy por hoy a un conjunto de demandas por replantear la educación formal y la operación de algunos proyectos pedagógicos, sino que apuntan hacia la posibilidad de revertir la exclusión y el rezago histórico. La posición crítica de este sector considera que al interior de los Estados-naciones se reproduce el esquema ideológico dominante en sus sistemas educativos. Es aquí donde se interpela el progreso definido por la semejanza con los Estados hegemónicos que han configurado la idea de que todo lo que diste de éstos, como la cuestión indígena, se identifica dentro de las condiciones de atraso o primitivismo, en la escala dura del evolucionismo social (Lander, 2004).

Tras la demanda por una educación indígena intercultural bilingüe acorde a sus contextos, los maestros de educación indígena se

ubican a contracorriente de la educación integradora y homogeneizante. Van en sentido contrario a la educación que forma parte del modelo civilizatorio dominante, centrado en la supremacía de la sociedad liberal occidental, erigida como articuladora del único orden posible, la cual ha obstruido alternativas distintas al modo de vida que propaga.

La lucha por el reconocimiento rebasa la perspectiva del multiculturalismo limitado al campo de la cultura y adquiere fuerza en la toma de conciencia ante las desventajas socioeconómicas acumuladas por los grupos indígenas, en el señalamiento de las condiciones de empobrecimiento progresivo, exclusión y opresión de que son objeto. Por ello, su búsqueda de construcción de condiciones para vivir en un mundo justo y equitativo está presente en el ideal de los movimientos sociales en los que participan.

Bajo esta mirada, la construcción del conocimiento debe vincularse a los problemas sociales apremiantes, para dar forma a la lucha contra esas condiciones que afectan sus vidas; para dar primacía a la pedagogía como parte de un esfuerzo amplio alentado por una “esperanza educada”, en tanto la esperanza es la condición previa para la lucha individual y social (Giroux, 2005).

La educación básica en las comunidades indígenas oaxaqueñas

Los maestros indígenas de Oaxaca se desenvuelven en una entidad ubicada al sureste de México, cuya población indígena es del 35% del total de una población de tres millones 506 mil 821 habitantes (INEGI, 2005). La proporción de población indígena es relevante si consideramos que el promedio nacional es del siete por ciento, por lo que toca conocer y analizar un poco más las condiciones en las que vive este sector de la población en Oaxaca y cómo se involucran en la lucha por el reconocimiento, tanto de pedagogías alternativas como de reivindicaciones más amplias.

Mencionar las condiciones en que sobrevive la población indígena de Oaxaca equivale a referir una larga lista de rezagos sociales, como el alto índice de población analfabeta, la carencia de servicios básicos en las comunidades, el hacinamiento y la precariedad de ingresos económicos por familia. Estos aspectos ubican a Oaxaca como uno de los tres estados de la República con “muy alta marginación” (CONAPO, 2005).

En lo que se refiere a la cobertura educativa, si bien ésta se ha ampliado tanto a nivel nacional como estatal, los índices de inasistencia a la escuela siguen siendo altos, sobre todo, si se contrasta lo que ocurre entre la población indígena y no indígena. A nivel nacional, por cada niño no indígena que está fuera de la escuela, se encuentran dos niños indígenas en esa situación.

Según datos del Congreso Nacional de Educación Indígena e Intercultural (2010), si el analfabetismo de niños no indígenas entre ocho y catorce años de edad es del dos por ciento, la proporción se eleva al trece por ciento entre los niños indígenas. Entre la población mayor de quince años se incrementa la brecha de analfabetismo.

Aun cuando la matrícula en primaria indígena ha crecido en Oaxaca persisten rezagos, en tanto una cuarta parte de los niños indígenas que estudian la primaria, asiste a escuelas indígenas. Es decir, las tres cuartas partes de las niñas y niños indígenas reciben clases en español, en un idioma que no es el suyo. Además de lo anterior, habrá que agregar que es frecuente encontrar maestros que hablan un idioma indígena diferente al de sus alumnos, situación que ilustra una de los mayores retos del sistema educativo bilingüe (CMPIO, 2007).

De esta forma, la historia de la educación escolarizada no sólo revela la imposición de un sistema educativo hegemónico, sino también su ideología racista, homogenizante y excluyente hacia la mayor parte de la población oaxaqueña. Esto resulta grave si consideramos que es en la educación básica donde se dan las mayores tensiones y contradicciones entre prácticas y discursos de actores opuestos o antagónicos (Coronado, 2009).

La composición demográfica de Oaxaca se expresa en los 16 grupos etnolingüísticos que pueblan 570 municipios y más de diez mil localidades dispersas en una orografía accidentada. Esta complejidad revela la necesidad de crear programas bilingües que respondan de manera eficaz y equitativa a los diferentes grupos lingüísticos.

La diversidad cultural, la dispersión poblacional y la marginación son condiciones que explican el papel de intermediación y participación del sector magisterial indígena en la historia reciente de Oaxaca, entre el Estado y los pueblos indígenas; ello, por su presencia en las localidades más alejadas de los centros urbanos, con acciones que trascienden la educación formal e inciden en el ámbito político, económico y social.

La intermediación y participación de los maestros bilingües como operadores estatales se ha alejado del esquema de regulación social y político vertical según el cual el sector magisterial aplica de manera mecánica las consignas de la clase dominante hacia la sociedad.

Es decir, si por una parte encontramos formas de control caciquil, en donde los maestros se han acomodado en diversas posiciones de la estructura Estatal centralizada y al monopolio de la burocracia sectorial, como detentadores de los saberes oficiales y coadyuvantes a la representación del Estado en las zonas más inaccesibles, también encontramos en la actualidad experiencias de nuevos sentidos de la función magisterial.

Desde la base social, los maestros participan en las organizaciones comunitarias, se convierten en defensores de las costumbres sociales y políticas, y son promotores de pedagogías alternativas.

Así, en los pequeños pueblos esparcidos en las montañas oaxaqueñas, en perspectiva inversa a la pretendida homogeneidad nacional, se nos muestra la tarea inacabada y contradictoria del forjamiento de la identidad nacional en condiciones de marginación y pobreza, dinámicas internas de lucha por la sobrevivencia, la recreación continua de saberes prehispánicos y coloniales propios de sociedades que nunca han sido estáticas, la multiplicidad de vínculos hacia el exterior, alentados por la migración como expectativa de vida y realización social.

Históricamente, el papel de los maestros ha resultado crucial en la intrincada construcción política y social de la comunidad imaginada (Anderson, 1993). Las políticas públicas en materia educativa han ido desde el proyecto vasconcelista de integración homogeneizante del mestizo de "raza cósmica", hasta el actual proyecto de una educación bilingüe intercultural que reconozca la diversidad cultural y lingüística en México, esto último como consecuencia de la colisión entre políticas erráticas y la lucha por la reivindicación de las identidades indígenas.

El posicionamiento crítico de hoy es contra las políticas que se sostienen en la discriminación, el racismo y la exclusión, en tanto, desde los grupos privilegiados se pregona que la población indígena es inferior, que sus lenguas son inferiores, que deben olvidar sus "antiguas costumbres" y negar su identidad cultural en aras de la búsqueda del "progreso" y la "modernidad".

Las instituciones de educación indígena y el movimiento gremial

De acuerdo con Arturo Ruiz (2001), las políticas educativas oficiales han sido —en términos de una asimetría histórica— entre un grupo dominante y grupos indígenas dominados; entre una lengua nacional (el castellano) y lenguas indígenas subordinadas. Esto ha llevado al establecimiento de políticas indigenistas con pretensiones de construir una nacionalidad mexicana homogénea, con programas de integración, castellanización y asimilación, sin considerar la diversidad cultural de los pueblos mexicanos, pero sobre todo, la desigualdad de condiciones en que sobreviven y en donde los indígenas llevan la peor parte.

Durante la Revolución (1910), la educación en zonas indígenas resintió un período de convulsión que se vivió mediante el cierre de escuelas normales y una crisis socioeconómica generalizada. Por más de cinco décadas, la educación recibió el impulso del Programa Federal de Misiones Culturales, que llevó a la coexistencia de enfoques pedagógicos distintos en el mismo estado de Oaxaca, entre escuelas municipales, estatales y federales.

Con el inicio del Cardenismo en 1934, se impulsó la educación socialista, racional, antirreligiosa y agraria, con formadores en las Escuelas Regionales Campesinas y las Escuelas Normales Rurales, que consideraron la enseñanza de actividades agropecuarias para la formación del trabajo solidario en las comunidades; lo cual llevó a que muchos maestros se involucraran en la organización campesina y la lucha agraria (Kramer, 2004).

Bajo la política del indigenismo se desplegaron una serie de programas y proyectos con la intención de “mexicanizar al indio”, a partir de una educación integradora social y cultural para la sociedad nacional mestiza, así como la modernización de sus economías locales y regionales, abriéndolas hacia los mercados nacionales e internacionales. Para dicho fin se creó el Instituto Nacional Indigenista (INI); sus políticas de integración persistieron sin mayores resultados hasta la década de los noventa, con el ascenso del movimiento indígena en varias regiones del país, que puso en cuestión sus principales postulados (Ruiz, 2002; Montes, 2000).

Al tiempo que se implementaron los proyectos indigenistas, varios maestros se incorporaron al sistema de control político en sus

regiones y comunidades de influencia, afines al desarrollo de las instituciones gubernamentales o al partido de Estado a través del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), el cual fue fundado en 1943. Otros más lo hicieron desde la oposición y la crítica al sistema político, nutriendo disidencias en agrupaciones que fueron perseguidas y acosadas por las élites del poder político. Con toda su orientación social, las Normales Rurales carecían de programas específicos para formar maestros indígenas. En 1963 se decretó el Plan Nacional de Educación Bilingüe, empleando como maestros en sus primeras generaciones a egresados de las primarias.

En los años setenta, en Oaxaca se creó el Instituto de Investigación e Integración de Servicios del Estado de Oaxaca (IIISEO), para capacitar a los maestros en el trabajo con la comunidad, alternando técnicas pedagógicas con la enseñanza de algunos oficios. Todavía no se impulsaba la lengua materna (Kramer, 2004).

Las condiciones entre los maestros bilingües y los de escuelas federales eran muy distintas. Los primeros trabajaban con salarios más bajos y sin prestaciones. Esto dio pie a que por la defensa de sus derechos y de la orientación comunitaria e indígena del tipo de educación, los egresados del IIISEO constituyeran la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca (CMPIO).

Uno de los móviles de la reorganización del sector fue la conciencia de la desigualdad y la lucha contra la inequidad laboral. En 1978, desapareció el IIISEO y se constituyó la Dirección General de Educación Indígena, que asumió la función de promover la educación bilingüe-bicultural. Según Kramer (2004), los maestros del CMPIO se organizaron como Dirección Regional del Plan Piloto con el objetivo de generar las bases para la institucionalización de la educación indígena en Oaxaca.

Desde el seno de las propias organizaciones de maestros indígenas se ha impulsado la transformación de la educación indígena que tradicionalmente ha estado centrada en la aculturación y homogenización, misma que ahora se dibuja hacia una propuesta de educación bilingüe bicultural, con un enfoque holístico. Se busca la formación y el desarrollo del ser humano dentro de los vínculos de las comunidades, con una visión propia del mundo, en el marco del reconocimiento de sistemas culturales diferenciados.

La visión propia remite a una toma de conciencia sobre sus relaciones con la naturaleza, privilegiando los intereses de la colectivi-

dad sobre los individuales (Maldonado, 2002). Dicho enfoque fue asumido por la Dirección de Educación Indígena, que dejó de lado las pretensiones de castellanización de la población presentes en las currículas oficiales y las sustituyó por contenidos biculturales, lo cual es considerado como una de las conquistas del movimiento de maestros indígenas.

Aunque estos cambios no estuvieron exentos de la dinámica propia del sistema educativo, caracterizados por la preparación improvisada de profesores, las limitaciones económicas para actividades sustantivas de la educación; éstos estaban ligados a la corrupción propia de la concentración del poder gubernamental y de las políticas educativas que se regían por un control vertical y clientelar de las bases a través del sindicato de maestros.

En la década de los ochenta, los maestros indígenas se integraron y participaron en la lucha por la democratización del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) y se pronunciaron en contra de los líderes que se eternizaban, se beneficiaban personalmente y se corrompían en los cargos de la cúpula sindical (Yescas, 2006).

Los maestros indígenas se sumaron al resto de integrantes de la sección 22, integrando el movimiento disidente de la SNTE. En ese momento, las tácticas eran afines a los movimientos sociales de la época, tales como la toma de edificios públicos, carreteras y avenidas, paros de actividades, marchas y huelgas generales para denunciar las irregularidades administrativas en el comportamiento de sus dirigencias y de las inclinaciones políticas de las élites del aparato estatal, que si eran identificadas como lesivas por los integrantes del gremio, eran resentidas aún más por los profesores indígenas que se han desenvuelto en condiciones de mayor marginación socioeconómica y de precariedad laboral.

Frente a esta tendencia de exclusión, desde la disidencia política en el espacio de su gremio y vinculados a organizaciones civiles y comunitarias, los maestros indígenas han emprendido una serie de esfuerzos para desarrollar proyectos que no se han quedado en las aulas, que han involucrado a las comunidades de las que son parte, que han dado visibilidad a sus reivindicaciones en las movilizaciones populares, pero que han trascendido esos momentos con estrategias de largo plazo (Maldonado, 2002).

Del movimiento pedagógico y de la comunidad a la escuela

Desde el movimiento gremial, los mentores indígenas plantearon la necesidad de una educación alternativa, con nuevas técnicas pedagógicas en preescolar y primaria indígena. Esta propuesta adquirió mayor auge a partir de 1995, con el movimiento pedagógico desarrollado en el contexto del ascenso de movimientos indígenas en diferentes regiones del país, impulsados por el alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, del llamado “descubrimiento” de América a partir de 1994 y del debate sobre el carácter del V centenario del “descubrimiento” de América.

El movimiento pedagógico nació con el propósito de construir alternativas educativas bajo seis principios básicos:

1. Revalorar y fortalecer las lenguas y culturas indígenas.
2. Democratizar la educación.
3. Hacer presente la ciencia en las escuelas.
4. Humanizar la educación.
5. Promover la producción del campo conservando el medio ambiente y los recursos naturales.
6. Hacer presente el arte y la tecnología en las escuelas indígenas. (CMPIO, 2008)

Este movimiento se ha planteado como principio fundamental reconocer la diversidad lingüística y cultural, así como la ausencia de una pedagogía que sirva para enseñar la primera y segunda lengua. Esto ha sido así no únicamente por el desdén de las autoridades del sector estatal educativo, sino también por parte de la desvalorización de la cultura propia y del uso de lenguas nativas por parte de algunos maestros y padres de familia indígenas.

Por ello, el movimiento pedagógico ha alentado el uso de herramientas y recursos que los propios maestros indígenas han desarrollado en el trayecto de socialización en sus vidas. Desde este modelo de educación se han desarrollado proyectos en torno a la cultura del maíz, para que a partir de las escuelas bajo influencia de la organización comunitaria, se inculque a los niños y a las comunidades mismas la conciencia de seguir cultivando este producto para revertir la tendencia de su abandono.

Estos maestros trabajan también en la elaboración de libros, para que de las investigaciones que se hagan con respecto al maíz y

otros temas, los alumnos y los maestros construyan su propio material, de tal manera que esta actividad impulse ejercicios de retroalimentación en las aulas y con las comunidades (CMPIO, 2008).

Entre otros proyectos están los que se refieren al “Análisis crítico de la educación inicial”; la “Propuesta alternativa de formación comunal e intercultural para maestros de pueblos originarios”; encuentros de maestros, niños y padres de familia para la elaboración de proyectos escolares con las comunidades; la realización de etnografías y videos documentales de aula, así como la fundación de seis escuelas secundarias comunitarias con una modalidad centrada en la comunalidad (CMPIO, 2007).

En la evaluación de estos modelos, el CMPIO registra que este avance es desigual. Algunos maestros, escuelas o zonas han tomado en serio el asunto de la educación alternativa. En otros casos pesan aún mucho las disposiciones oficiales de rutina, el trabajo burocrático y los cursos y talleres generales que son diseñados sin considerar las necesidades concretas de aprendizaje de las poblaciones indígenas.

Hoy día, se observan casos de escuelas donde los niños ya no hablan la lengua originaria. En otras, a partir del movimiento pedagógico y con la participación y apoyo de los padres de familia, se ha trabajado en la recuperación de la lengua originaria y se han desarrollado modelos de lecto-escritura que permiten la enseñanza de la lengua materna y el español.

En este sentido, podría observarse la retroalimentación entre el movimiento magisterial y los movimientos sociales, así como el carácter político de esta perspectiva pedagógica. En el año 2000, fue creada la Escuela Normal indígena Bilingüe de Oaxaca (ENBIO) en la localidad zapoteca de Tlacoahuaya, cerca de la ciudad de Oaxaca, promoviendo una formación más sistemática que la ofrecida anteriormente a partir de cursos breves y capacitaciones periódicas (Reyes y Vásquez, 2008).

Además, se ha instituido la licenciatura en educación primaria y preescolar para el medio indígena; la maestría en sociolingüística de la educación básica y bilingüe, a través de la Universidad Pedagógica Nacional; y el Doctorado en Sociedades Multiculturales y Estudios Interculturales en la Universidad Veracruzana (Ruiz, 2002).

2006. Un año de conflicto político y de nuevas propuestas para la educación alternativa e incluyente

Durante seis meses del año 2006, entre junio y finales de noviembre, la ciudad de Oaxaca vivió un conflicto político sin precedentes en la historia local. La confrontación se desencadenó la madrugada del 14 de junio de 2006, cuando una concentración de profesores de la Sección 22 del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), quienes pugnaban por una serie de reivindicaciones laborales y se manifestaba a través de un plantón en el zócalo de la capital, fueron agredidos por la policía estatal, la cual intentó su desalojo (Bautista, 2010). Desde principios de los años ochenta del siglo pasado, los plantones en el zócalo han constituido un recurso común de este gremio para expresar sus reclamos por un salario digno y la asignación de recursos para sus escuelas. A diferencia de los ochenta, en la etapa reciente de negociación del pliego petitorio anual, se vivió en el gremio el uso extremo de la fuerza pública.

El movimiento magisterial del año 2006 inició el 22 de mayo con el propósito de reivindicar las demandas de su gremio. Entre las principales estaban la rezonificación económica de Oaxaca como una entidad de vida cara, debido a que los trabajadores oaxaqueños contaban con salarios más bajos que sus similares en el resto del país. Además, se entregaron un conjunto de peticiones de tipo gremial y de apoyo comunitario a zonas de alta marginación.

El pliego de demandas fue ignorado por el gobierno estatal, instancia que asumió una supuesta falta de competencia ante los reclamos económicos, así como indiferencia y oídos sordos respecto a las peticiones de tipo social, lo cual derivó en la ruptura de las negociaciones y el sorpresivo desalojo policiaco de los profesores que se encontraban en el plantón del zócalo de la ciudad de Oaxaca.

Como consecuencia de la represión, más de 300 organizaciones, sindicatos, asociaciones civiles y comunidades, se solidarizaron con el gremio magisterial y el 17 de junio se formó la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), y asumió como principal demanda la salida del gobernador Ulises Ruiz Ortiz, identificado como el responsable de la agresión policiaca.

En su andar, la APPO retomó como forma de organización el legado asambleario de las comunidades indígenas; desarrolló acciones de protesta como marchas masivas y la toma de edificios públicos para enfrentar al conjunto de instituciones gubernamentales locales, marcando la coyuntura de ascenso del movimiento gremial y popular y la progresiva desaparición de los poderes institucionales establecidos en la ciudad de Oaxaca (Bautista, 2010).

Entre junio y noviembre del 2006, el gobernador Ulises Ruiz permaneció escondido. El congreso local sesionaba en casas particulares y hoteles, por su parte, el poder judicial se mantuvo con todas sus oficinas cerradas. La coyuntura del conflicto político de 2006 se observó como un momento sin precedentes en la historia local, cuando saltaron a la luz las contradicciones acumuladas en el fondo de un tiempo prolongado del orden autoritario oaxaqueño.

El movimiento fue reprimido en el mes de noviembre de ese mismo año por las fuerzas policiacas, dejando una larga lista de asesinatos y violaciones en contra de los derechos humanos de los manifestantes. Entre las 23 personas asesinadas durante el conflicto, se registró el deceso de un profesor del sector de educación indígena. Y es que como parte de la sección 22 del SNTE, los maestros indígenas formaron parte de la APPO y participaron en las movilizaciones para expresar demandas por un gobierno justo y un sistema de educación más democrático.

Los hechos ocurridos fueron documentados por organismos nacionales e internacionales de defensa de los derechos humanos, entre los que destaca Amnistía Internacional, la Federación Interamericana de Derechos Humanos y la Comisión Nacional de Derechos Humanos. Hasta la fecha, todas estas agencias han emitido una serie de recomendaciones para castigar a los culpables y han señalado al Gobierno del Estado de Oaxaca como responsable de las violaciones a los derechos humanos. A pesar de la seriedad de estas denuncias que se registran en los dictámenes de diversas comisiones investigadoras, el Gobierno Federal y el Estatal han permanecido indiferentes ante dichas imputaciones. El asunto llegó hasta la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), la cual emitió en el 2009, una resolución responsabilizando al gobernador de las afectaciones registradas (SCJN, 2009).

En el transcurso del conflicto, los maestros indígenas participaron en varias iniciativas ciudadanas que incluyeron reflexiones y

propuestas sobre educación para transformar la sociedad, entre los que destacan el Foro Nacional “Construyendo la democracia y la gobernabilidad en Oaxaca”, la Iniciativa ciudadana de “Diálogo por la paz”, “La democracia y la justicia en Oaxaca” y el “Foro de los pueblos indígenas de Oaxaca”.

En los resolutivos de los eventos mencionados se exigía una nueva constitución estatal, que incluyera el reconocimiento jurídico de los pueblos originarios y sus derechos, entre ellos, el uso de la lengua indígena y la autonomía. Las propuestas organizativas fueron interrumpidas por la represión del aparato estatal, esto propició que las luchas prosiguieran las rutas de largo plazo, en la continuidad de los proyectos pedagógicos alternativos, invisibles, inofensivos y desvalorizados desde la lógica de los detentadores del poder político.

En el marco de esta coyuntura política, los maestros de educación indígena han ido encontrando mayores sentidos para su práctica social. Los proyectos de educación bilingüe bicultural no se han quedado en las aulas y han ido más allá, buscando fortalecer a las comunidades a través del principio de autogestión. Actualmente, éstos son llevados a comunidades indígenas y se les presenta a las asambleas comunitarias, a los órganos de gobierno local, a las organizaciones civiles y a los grupos de productores del campo.

Se sigue la lógica de que entre más participen las poblaciones locales en la atención y resolución de problemas sociales y políticos, se irá restando poder e influencia a los caciques, intermediarios y representantes del aparato gubernamental y partidista, quienes se habían beneficiado de la representación e intermediación estatal en las zonas indígenas marginadas y desfavorecidas.

Los proyectos de apoyo a la autogestión en materia educativa constituyen hoy por hoy los puntos de partida de las luchas por el reconocimiento de los maestros indígenas que se libran dentro del sistema educativo, y de nuevas prácticas educativas que van acorde a la diversidad de realidades locales.

Éstas tienen como objetivo recuperar los saberes tradicionales de las comunidades en las nuevas prácticas educativas para hacer frente a la discriminación y el menosprecio por parte de quienes se precian de la educación convencional erigida como moderna. Entre los proyectos incorporados a partir del 2008, destacan los “Nidos de lengua” para recuperar las lenguas y culturas originarias en diver-

sas comunidades mixtecas, cuicatecas y zapotecas.¹ Los proyectos son concebidos como espacios de inmersión total en el idioma y la cultura indígena, y cuentan con la participación voluntaria de padres de familia, autoridades y maestros. En las comunidades acuden niños en edad de educación maternal, preescolar y algunos de primaria que conviven con maestros y personas de la comunidad, quienes hablando solamente en su lengua originaria, transmiten sus conocimientos y valores a los pequeños, basando su enseñanza en la cosmovisión indígena local.

Los ancianos juegan un papel importante en los “Nidos de lenguas”; en muchos casos son los únicos que todavía dominan el idioma nativo y quienes mejor conocen las tradiciones locales para transmitirlos a los niños mediante la convivencia cotidiana. Este proyecto resulta relevante en tanto que su aplicación permite la recuperación de las lenguas nativas donde anteriormente sólo se enseñaba el español (CMPIO, 2007). La búsqueda por incorporar otras pedagogías se sintetiza entonces en la inclusión de contenidos asociados a las diversas realidades culturales y a la participación activa de las comunidades en la educación indígena.

Esta demanda ha sido llevada a la agenda de movimientos sociales de Oaxaca, donde el gremio participa e inscribe sus instancias en coordenadas más amplias: la defensa de la educación pública en México y la oportunidad de denunciar la exclusión histórica y la opresión social de que han sido objeto los pueblos indígenas. En palabras de los maestros:

La mejor forma de defender la educación pública contra la ola privatizadora es elevando la calidad de la misma. Ésta es nuestra intención y nuestro compromiso, construir desde la perspectiva sindical, popular, y sobre todo, desde la visión comunalista de los pueblos originarios, alternativas educativas a través del movimiento pedagógico (CMPIO, 2007).

Concepciones de este tipo son parte de un proyecto ético más amplio, que rechaza en primera instancia la razón universal única de una educación lineal, basada en el modelo hegemónico, excluyente y ahistórico. La lucha actual de los maestros indígenas tiene que ver con experiencias de vida y nociones morales y comunitarias, que no pierden de vista la vida humana en su totalidad y diversidad.

¹ El proyecto parte de la recuperación de la experiencia de los maoríes de Nueva Zelanda, organizado desde 1981.

Desafíos de la educación indígena

La lucha por el reconocimiento de una educación intercultural bilingüe que encabezan los maestros indígenas de Oaxaca es larga y cotidiana. La ruta del movimiento magisterial en Oaxaca dista mucho de desarrollarse en una trayectoria lineal, ascendente y consistente. No obstante, esta lucha se muestra como producto de un proceso accidentado y cargado de tensiones y contradicciones.

Hoy día, uno de los desafíos para la educación indígena es la enseñanza del español como lengua del conocimiento, y por tanto, como lengua hegemónica. Desafortunadamente, la subordinación de las lenguas nativas ha llevado a la internalización de un sentimiento de inferioridad y prácticas de automenosprecio entre los mismos maestros. A decir de Montes:

[...] la interiorización de la supremacía de la cultura nacional se da, también, en los propios profesores del sistema de educación indígena, cuando su práctica no corresponde a su discurso. Por un lado, en el aula hablan de la pertinencia de la educación bilingüe bicultural y, por otro, en el ámbito de lo familiar, ellos no les enseñan a sus hijos el idioma materno, sino el español. (Montes, 2007)

En el campo de lo político se puede observar que la consolidación de un sistema proyecto político comunitario, requiere la presencia y trabajo de la sociedad. De ahí que la participación de los maestros indígenas como intermediarios culturales resulte políticamente estratégica, más aún cuando éstos fungen como intelectuales que pueden asumir la visión del mundo dominante, o que pueden nutrir su poder simbólico con la recuperación de la cultura indígena y la denuncia de las condiciones de opresión en que se han desenvuelto las comunidades.

El papel de la actual disidencia gremial y la fractura del corporativismo nacional ha llevado a los maestros a la vinculación escuela-pueblo, en una relación generadora de nuevos discursos, de otras explicaciones del mundo, de la revaloración del indígena a través de su realidad actual, que traspasa el mito, la idolatría al héroe nacional Benito Juárez, para afirmar la igualdad de los indios humillados con la población blanca.

Esta afirmación lleva en su seno la contradicción inmanente de la castellanización como proyecto y el triunfo tácito de unos sobre otros, lo que tampoco anula las diferencias ni el agotamiento de la lu-

cha por el reconocimiento que viene de mucho tiempo atrás, y que trasciende el campo de las identidades y se inserta en las diferencias económicas y sociopolíticas, que alentando las inequidades no dejan de lado las desigualdades y jerarquías.

Actualmente la lucha por el reconocimiento continúa y los maestros indígenas oaxaqueños, vinculados a otras organizaciones del país, se han incorporado a la “Campaña contra la discriminación en la educación de los pueblos originarios” (2010), que tiene entre otros objetivos la elaboración de iniciativas y propuestas que alimenten las políticas educativas necesarias para el desarrollo de la educación comunitaria, equitativa, participativa y con identidad.

Como fuerza motivadora, persiste el *ethos* educativo y la necesidad de generar habilidades, capacidades y conocimientos para crear agentes políticos, críticos y autónomos que busquen hacer realidad las promesas de igualdad, derechos sociales, libertad y justicia (Giroux, 2005). Esta fuerza permanece vinculada de manera indisoluble a las demandas por la democratización y la justicia que alienta hoy por hoy a los movimientos sociales en los que participan los maestros y las comunidades indígenas.

Referencias bibliográficas

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bautista, E. (2010). *Los nudos del régimen autoritario. Ajustes y continuidades de la dominación en dos ciudades de Oaxaca*. México: Miguel Ángel Porrúa- Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca (2007). *Convocatoria al II Congreso Nacional de Educación Indígena e Intercultural*. Oaxaca: CMPIO.
- Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca (2008). *Presentación pública de proyectos*. Oaxaca, México: Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca, CMPIO.
- Congreso Nacional de Educación Indígena e Intercultural CNI (2010). *Campaña contra la discriminación en la educación de los pueblos Originarios (Convocatoria)*. México: CNI.
- Consejo Nacional de Población (CONAPO) (2005). *Indicadores demográficos básicos por entidad federativa*. Disponible en: <http://www.conapo.gob.mx/00cifras/00indicadores.htm>
- Coronado, M. (2009). La polisemia de la interculturalidad en la educación pública. En: *Memoria del Foro Multiculturalismo y Minorías Étnicas en las Américas*. Universidad de Colima.
- Díaz-Polanco, H. (2007). *Elogio de la diversidad, globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- Dietz, G. (2001). Del multiculturalismo a la interculturalidad. En: J. de Prado (Ed). *Diversidad cultural, identidad y ciudadanía*. Córdoba: Instituto de Estudios Transnacionales.

- Giroux, H. (2005). *Estudios culturales, pedagogía crítica y democracia radical*. Madrid: Editorial Popular.
- Honnet, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Grijalbo.
- Kramer, G. (2004). Cultura política indígena y movimiento magisterial en Oaxaca. En: *Alteridades 14/027*, México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Lander, E. (2004). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Maldonado, B. (2002). *Entre la normatividad y la comunalidad. Experiencias indígenas innovadoras del Oaxaca actual*. México: Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca.
- Montes, O. (2007). *Maestros en zonas indígenas*. Oaxaca: UABJO.
- Reyes, S., Vásquez, B. (2008). Formar en la diversidad. En *Tracce 53* (junio), México, CEMCA.
- Ruiz, A. (2002). Multiculturalidad y la educación multicultural. En: H. Muñoz (coord.) *Rumbo a la interculturalidad en educación*. México, UPN, UABJO.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) (2009). *Resolución de la facultad de investigación, caso Oaxaca*. Disponible en: <http://www.scjn.gob.mx/Medios-Pub/Paginas/CasoOaxaca.aspx>
- Yescas, I. (2006). *La insurgencia magisterial en Oaxaca*. México: UABJO.



The man who “sold his daughter for beer”: an oaxacan migrant in a californian Court

Ralph Grillo

A press release

Human trafficking: father agrees to sell daughter for marriage. Greenfield, CA January 12, 2009: Marcelino de Jesus Martinez, 36 years, of Greenfield, was arrested and booked into the Monterey County Jail for violation of Section 266D: receiving money for causing person to cohabit. Any person who receives any money or other valuable thing for or on account of placing in custody any other person for the purpose of causing the other person to cohabit with any person to whom the other person is not married, is guilty of a felony.

Martinez had arranged through a third party to have his 14 year old daughter marry Margarito de Jesus Galindo, 18 years old, of Gonzales. Galindo was to pay Martinez \$16,000, 100 cases of beer, several cases of meat, and other items. The 14 year old juvenile moved in with Galindo and when payments were not received Martinez (the father) called Greenfield PD to bring back the daughter.

Galindo was arrested and booked into the Monterey County Jail for violation of 261.5 PC, Statutory Rape. The 14 year old juvenile has been returned to the family. Arraigned [sic] marriages are common in several cultures, and this is not an issue, among consenting adults over the age of 18. But California has several laws regarding minors, the age of consent and human trafficking.

California law also prohibits arranged marriage where one or both of the parties have been coerced. Local law enforcement has been experiencing situations where minor children as young as 12 years or younger have been sold or offered for sale. While each case is unique, the issues of arranged marriages involving minor females or

the selling of minor females to older males have become a local problem (*Greenfield Police Press Release*, 12 January 2009).

Introduction¹

Many societies are now, to greater or lesser degrees, characterized by ethnic and cultural diversity resulting from the immigration of workers and refugees and their settlement, with acrimonious debate about difference and its accommodation. Living transnational, multi-sited (and hence often multi-cultural) lives is a common feature of both migrant and settled minority groups of migrant origin, and may oblige people to deal with the complexities of several, often very different, legal systems. At the same time, some migrants and settlers may seek to maintain some values and practices potentially at odds with those of the societies in which they have settled and therefore 'problematic' so far as the law is concerned. There may also be conflicts arising from what is happening within migrant and minority families (for example, changing relations between genders and generations), which bring them within the purview of the law.

These developments present many challenges to the law and legal practice (Ballard et al 2009: 10). For example, demands for special rights or treatment to take into account an individual's cultural conventions may test the legitimacy of long-established principles such as equality before the law, and put in question dominant conceptions, raising issues of a legal, ethical, ethnographic, theological and philosophical character which oblige societies to think about whether and if so how they might accommodate plurality.

The chapter explores these themes by focusing on two related cases, involving indigenous migrants from Oaxaca, Mexico, before a California court in 2009.² It documents how the justice system dealt with offences seemingly involving 'other' cultural values and practices, and discusses the 'public career' (Galembert, 2009) of the events and their contested connotation in the courtroom and in public commentaries.

¹ Many thanks to Roger Ballard, Magdalena Barros Knock, Adriana Cruz Manjarrez, Ioan Grillo, Miguel Hernandez, Kristin Norget, Prakash Shah, Ron Waterbury, and Blanca Zarazua for their comments and assistance with this chapter.

² People vs. Martinez, Marcelino de Jesús, Case Number: CRSS090556A. People vs. Galindo, Margarito, Case Number CRSS090783A.

Part two provides some background on the city (Greenfield, California), where the events occurred, and the people concerned. Part three presents the case from the points of view of the prosecution and the defense, and describes how the affair was handled by the judicial system. Part four examines the representation of culture in this episode, while part five considers whether a ‘cultural defense’ might have been appropriate.

“There’s a lot of things in this case we’ll never understand”, said one of the defense attorneys (*The Californian*, 8 May 2009). Certainly, some matters of fact are unclear and the perspectives of many of those involved, not least the defendants and their families are under-represented; information that might have emerged from intensive anthropological fieldwork in Greenfield and in Mexico is simply not available.

Consequently, the data come largely, though not exclusively, from the written record, published and unpublished. As Rosen (2000, p. 87), writing about Morocco, has observed: “A reading of the record alone –or, for that matter, observation of the entire court-room proceeding– would not have revealed the complexities”.

Background

Greenfield, Monterey County, California, is located in the Salinas valley, which produces some 80% of the lettuce grown in the USA and is noted for its vineyards. Greenfield itself, described as the “Broccoli Capital of the World”, is said to be the fourth fastest growing small city in California, with a population of c. 11,200 at the time of the 2000 census, but over 15,000 in 2009 (est.).

Like many such cities in the region it has a substantial latino population, 88% in the census,³ with few african and asian americans; the mayor and other elected officials are (2010) predominantly of hispanic origin.⁴ The demography reflects the socio-economic

³ Statistics via <http://www.city-data.com/city/Greenfield-California.html>; see also <http://www.ci.greenfield.ca.us/>. Male: female ratio 1.08; average household size 4.8; per capita income c. \$11,361 (California c. \$29,00). Some 40% of the population is reported as ‘white’; the Latino designation cuts across the colour line (see also Glickman and Kelly, 2008).

⁴ Johnston (2004) describes the emergence in the late 1990’s-early 2000’s of a predominantly Hispanic electorate in Greenfield.

history of this part of California which has seen a huge influx of immigrants, both legal and illegal, especially from Mexico, who are employed mainly in agriculture.

Many migrants in Greenfield (some of whom are long-term residents) are 'indigenous' mexicans from the western part of the state of Oaxaca. A significant number are speakers of Triqui (or Trique), a Mixtecan-Otomanguean language whose various dialects encompass c. 25-30,000 people.

Often they know little english and indeed little spanish. Laura Nader, who briefly worked among the Triqui in 1962, commented that they were "one of the least studied indian groups in Mexico" (1969, p. 404), and that remains the case: the socio-scientific literature in english, with the exception of work in linguistics, is sparse,⁵ that in spanish, if more substantial, often dated.

Nader described the area as a "continuous block of monolingual villages, within which there are no other indian-speaking groups and no mestizo villages" (1969, p. 400). A more recent study (Rodríguez Pérez, 2005) has observed that local communities (*barrios*) are composed of groups of some 20-30 (nuclear or extended) families linked by patrilineal descent (see also Maldonado, 2002).

Ethnographic surveys in the 1960s (Beals, 1969; Nutini, 1967; Vogt, 1969) indicated that while there was considerable cultural diversity in the southern mexican highlands, there were also common elements, and many of these were and are apparently shared by the Triqui: village endogamy, the early age of marriage for women (typically 12-14 years), arranged marriages often employing a go-between, bride service on the part of grooms, a marriage payment (*precio del novio, pago de la novia*; variously described in english as dowry or bride price), residence with the bride's parents for a period after a marriage has been agreed, postponement of the formal (church) marriage ceremony, and occasional polygamy.

The Triqui homeland is remote and has long been at odds with the Mexican state, indeed periodically since the mid-19th century in

⁵ Triqui ethnography is discussed at <http://www.triquicopala.com/investigadores.htm>. A bibliography at the Welte Institute for Oaxacan Studies [<http://www.welte.org/index.html>] lists several dozen studies with Triqui/Trique in the title, many quite old, and many to do with language. Lewin Fischer and Sandoval Cruz (2007), provide basic ethnographic and historical information on the Triqui for the general reader, including traditional social organization, language, migration, and relations with outsiders; especially valuable is Rodríguez Pérez (2005).

armed revolt against external exploitation of local resources.⁶ Subsistence farming remains the primary occupation locally, though women also weave handicrafts for the tourist industry.

The average daily wage is c. \$US5. Some 30% of Triqui work as circulatory, seasonal migrants in the agricultural industries of north-west Mexico (Baja California and Sinaloa), moving from site to site, following the crops, or remaining in one location for several seasons. A further 10% work in horticulture in California and elsewhere.⁷

Relative newcomers to migration to the USA, Triqui usually cross the US-Mexican border (illegally) in family groups, after a first experience of migration within Mexico (París Pombo, 2003). Once in California, women tend to remain (not least because of the difficulties of border crossing, see Holmes, 2007) while men return more frequently to look after their land, harvest crops, deal with other business, or accompany relatives to the USA.

Like many contemporary migrants, therefore, they live transnationally, juggling their lives across and between different national and legal systems, within that social space which the late Michael Kearney termed *Oaxacalifornia*.⁸

Like other indigenous groups, the Triqui are accorded low social status. Barbara Hollenbach (1998) notes "Local speakers of span-

⁶ See *inter alia*, Davies, 2007; Lewin Fischer and Sandoval Cruz, 2007; Maldonado Alvarado, 2002; Monaghan and Cohen, 2000; Parra Morra and Hernández, 1994; Norget, 2000; Rodríguez Pérez, 2005; Stephen, 2005. British Television's Channel 4 documentary series Unreported World ('Mexico's Indian Rebellion', 22 October, 2010) covered unrest in the Triqui region (<http://www.channel4.com/programmes/unreported-world/episode-guide/series-2010/episode-14>) [Accessed: 3, december, 2010].

⁷ See *inter alia*, Holmes, 2006, 2007; Lewin Fischer and Sandoval Cruz, 2007; París Pombo, 2003, 2010; Rodríguez and Mendoza, 2007. Rodríguez Pérez (2005) is a detailed ethnography of changing gender relations among Triqui and other circular ('pendular'), seasonal migrants from Oaxaca, working as day labourers in the horticultural industries of North-West Mexico (Sinaloa and Baja California). A short film of the Fiesta Patronal Triqui at Nueva San Juan Copala, Baja California, may be found at <http://www.youtube.com/watch?v=tx1FQoDiMw4> [Accessed: 16 September 2009].

⁸ The extensive literature on Mexican migration to California (notably the work of Michael Kearney and his colleagues) is not reviewed here. Fox and Rivera-Salgado (eds.), 2004; López, *et al.* 2001; and Rivera-Salgado, 1999; provide valuable overviews of various aspects of transnational migration from Oaxaca and other indigenous areas, while Domínguez Santos (2006) discusses the effects of migration on areas of origin and the difficulties encountered in the USA. See also Castañeda de la Mora, 2006; Cruz Manjarrez, 2006; París Pombo, 2003. For migrant workers and families in the agricultural zones see Barros Nock, 2009; Family Resource Centers, 2008; Glickman and Kelly, 2008; Kresge, 2007. Holmes (2006, 2007) describes Triqui migrants' health problems. For indigenous Mexican marriage practices I have drawn on a variety of sources, including Cruz Manjarrez, 2006; D'Aubeterre Buznego, 1998, 1999; Hollenbach, 1998; Huerta Rios, 1994; Stephen, 2005, 2007; Hirsch, 2003; París Pombo, 2010; and Rodríguez Pérez, 2005.

ish tend to look down on all speakers of indian languages, but especially on the Triqui and the local Mixtec also look down on them leaving them at the very bottom of the social pecking order”.

Holmes records that in the agricultural labour camps in the USA the Triqui “inhabit the bottom rung of the pecking order, labouring in the most stressful, humiliating, and physically strenuous jobs” (2007: 51). Pejorative terms such as *chaparritos* (the short ones) or *Oaxaquitos* (little, implying child-like) are found in both Mexico and California (Stephen, 2007). On both sides of the border, there is a complex (and changing) system of racial/ethnic/cultural categorization which indigenous people such as the Triqui must “navigate” (*ibid.*)

The case

Prosecution story: “The law trumps custom”

The Martinez case, in which the principal actors were Triqui, came to public attention with the Police Department’s press release, cited above. Although initially this affair might have seemed straightforward it rapidly turned out not to be so, and the police and prosecution narrative changed several times in interviews and statements to the local and national press and television as the police sought to clarify their initial assessment.

Almost immediately, for example, the police chief Joe Grebmeier, modified the widely reported release, which included the “trafficking” statement and referenced a US Department of State Foreign Affairs document on Forced Marriages,⁹ and admitted: “This is not a traditional trafficking case because there is no force or coercion in this”, adding: “We’re aware of the cultural issues here, but state law trumps cultural sensitivity” (*Monterey County Herald* [hereafter *MCH*] 13 January 2009). Indeed, just after the release was issued, he told KSBW, action news:

The girl went willingly because in her culture there are arranged marriages, and sex, if you’re going to get married is OK. But this is a violation of state law. The father’d actually called us to find the daughter and bring her back because the young man hadn’t finished paying. While we’re sensitive to the cultural differences in different countries and we respect those laws and traditions when we’re in those countries, we also

⁹ Disponible en: <http://www.state.gov/documents/organization/86822.pdf> and the website <http://www.humantrafficking.org/>

need to respect the laws and the customs of the United States. We've been following up on rumours and hearsay of young girls being sold.¹⁰

He then drew back from the word "sold", reported widely in local, national and international media, as in the BBC's headline "US father sells daughter for beer"¹¹. A note by "Squid" in the *Monterey County Weekly* (22 January 2009) commented:

Grebmeier told a local daily rag he regretted the press release's wording and the media coverage it unleashed. But it was too late: Cue racist bloggers looking for excuses to bash undocumented immigrants ... he should have been more restrained –and accurate– in his description of the Triqui father accused of committing serious felonies. Instead, the story spun into an overheated news cycle that shed more heat than light.' Presumably 'Squid' was referring to an article in the MCH (14 January 2009)

[Grebmeier] hesitated to say the girl was being sold into marriage, as the money was intended as a dowry and the beer and meat were for the wedding. But, he added, the arrangement violates California law, where the age of consent for marriage is 18, and with parental approval, 16.

Let Chief Grebmeier, in an interview with CNN's Mike Galanos,¹² take up the story:

Mike Galanos: Joining us now Chief Joe Grebmeier. Chief, so how did this go awry, what happened? Dad get upset because he didn't get his beer and booze? I mean beer and beef?

Chief Grebmeier: Well apparently we originally got a report of a runaway juvenile. We took that report. As we followed up on it we realised that something not quite normal was at stake. We were able to interview the young man [Galindo] and the young woman. We subsequently arrested him, booked him, and released him for statutory rape. As we went further on this we were able to locate a third party and to get evidence that this had been an arranged marriage.

Galanos asks about third party: So there was the dad, the eighteen year old and someone else?

Grebmeier: In this community they would go to one of the local caciques or leaders. In Yiddish we'd say Yenta. To a match-maker, to put this deal together.

¹⁰ <http://www.ksbw.com/news/18463472/detail.html>, 12 January 2009 [Accessed: 19 May 2009]

¹¹ <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/americas/7829382.stm> [Accessed: 14 January 2009].

¹² CNN report, 13 January 2009, <http://edition.cnn.com/2009/CRIME/01/13/daughter.for.sale/index.html> [Accessed: 14 January 2009]

Galanos asks about statutory rape for the eighteen year old, and then What's dad facing? What charges?

Grebmeier: He's facing violation of the state law 266D¹³ for placing somebody in a position of cohabitation in exchange for monetary value. We're also looking at charges for contributing to delinquency of a minor, and possibly conspiracy.

Thus the focus shifted from 'trafficking' and 'selling' to arranging a marriage involving an under-age daughter and placing her in jeopardy. There was, the Chief admitted, nothing illegal in an arranged marriage as such, unless there is coercion, or the parties were too young.

Then "culture clash". In an interview with the MCH (14 January 2009), Chief Grebmeier was reported as follows:

The social mores in parts of rural Mexico, where arranged marriages are common for young girls, ran head-on into California law designed to protect juveniles from sexual predators. "It's kind of a clash of two different cultures, but I have to uphold the local law" [...] He said the cultural nuances in the story were being overlooked by the crude outline of a "selling a 14-year-old for beer" story. "The real picture is the cultural clash," he said. [...] "Everything they were doing would be legal in Mexico. When I'm in Mexico I respect Mexican laws," Grebmeier said. "But you respect the law here when you are here. This involved a juvenile." Still, Grebmeier expressed dismay at the tone of many comments that readers posted on media accounts of the case. "You hate to demonize these folks," he said. "It never occurred to anyone involved they were breaking the law."

The sequence of events, as it emerged from police and prosecution statements, was allegedly as follows. Martinez, who comes from the village of Cerro Cabeza in the municipality of San Juan Copala, Oaxaca, apparently reported his daughter's absence in mid-december, telling police that he had been informed that his daughter had left with Galindo.

According to a summary of the prosecution case (MCH, 8 may 2009) 'Galindo's parents told police they didn't know where their son was or if the girl was with him.' In early january, Martinez returned to the police to report that his daughter was now living with Galindo, in an apartment some doors away.

The police interviewed Galindo and the daughter, and allegedly established that there had been an arrangement for the girl to mar-

¹³ <http://www.defend-me.com/california/california-penal-code-261-269.asp>.

ry Galindo in exchange for a dowry. In the meantime, Galindo and the girl had spent a week (or two) in the nearby town of Soledad, with a similar hispanic population, where they had cohabited.

At the preliminary hearing the prosecution evidence was presented as follows (*MCH*, 31 january 2009):

Officer Engracio Bellenti testified he found the teens at Galindo's nearby apartment Jan. 2 and they claimed they were together willingly and were going to be wed. The girl told Bellenti she had been with Galindo for two weeks and that the pair had sex daily. Galindo's father, Alfonso Gonzalez, produced a piece of cardboard, dated december 22, with a list of what appeared to be the agreed-upon dowry. He took police to Prisciliano Sanchez, a Triqui "community elder," who confirmed he helped arrange the marriage, Bellenti said. Martinez was arrested january 11 after denying he had any knowledge of the arrangement and saying he never gave permission for his daughter to marry.

This account was contested by the defense; nevertheless Martinez was ordered to stand trial on felony charges of procuring a child for sex, aiding and abetting statutory rape, and child endangerment, and cruelty to a child (a misdemeanor). Galindo was separately arraigned on a charge of misdemeanor statutory rape, subsequently increased to felony to take into account the three year age gap between him and the young girl.

At the march pre-trial hearing, however, the prosecution offered to reduce the charges against Martinez to one count of felony child endangerment. Martinez initially accepted, but after his attorney asked for more time to enable his client to consider the deal, he elected to go to trial.

Subsequently, however, he changed his mind again and agreed to plea 'no contest' to the reduced charge. On that basis he was sentenced to one year jail and felony probation. Taking into account time served while awaiting trial (he had been unable to meet bail conditions of \$75,000), and good behaviour, he was released in september into the custody of the US Immigration and Customs Enforcement [ICE], and deported to Mexico where he was joined by his family. In the meantime, Galindo was sentenced to three years probation after pleading no contest to the reduced charge of misdemeanor statutory rape and also placed in the custody of the ICE.

Martinez's story: "As much a victim as the girl"

The defense interpretation of events was very different. Following a meeting with Martinez's family, a Salinas attorney, Miguel Hernandez, was retained for the defense, with funds provided by the Mexican consulate. The *Los Angeles Times* (15 January, 2009) reported:

Martinez's attorneys contend their client had no interest in seeing his daughter wed. "He was very much against it, he never arranged it, he never arranged for any payment" ... The attorney said that Martinez will plead not guilty and that his defense will not be, "It's cultural and please forgive him for having these customs." "The facts will show that our client is as much a victim as the girl in this case".

Two days later, Miguel Hernandez's son, Jay, also acting for the defense, claimed: "The case had nothing to do with an arranged marriage. The charges", he said, "were the result of a language-related misunderstanding and his client is innocent of wrongdoing". Hernandez declined to discuss the details of his investigation, but said he was aware of Greenfield police reports saying a "marriage broker" had provided investigators with paperwork that documented the negotiations between Martinez and Galindo. "I'm aware of all that," he said. "It doesn't change any of my statements or position. It has no bearing on our position." (MCH, 17 January 2009).

A week later, *The Californian* (23 January 2009) reported as follows:

A 14-year-old Greenfield girl at the center of statutory rape and other child abuse charges was abducted by force by a neighbor, 'sequestered' and subjected to 'sinister' things for nearly a month, the lawyer for the girl's father said Thursday. The girl's father, jailed on suspicion of abetting statutory rape, is innocent, said attorney Miguel Hernandez. His client [...] never entered into a deal, and never received money, to let his daughter live with the neighbor, 18, as husband and wife, as alleged by police when the father was arrested.

Jay Hernandez also claimed that the police investigation was "botched", and "hampered by language barriers, that led to his client's arrest (...) when he tried to report his daughter missing and sought help from the Greenfield police". The facts of the matter, according to Hernandez, were that "Galindo and his mother entered the girl's apartment while her parents were out and, in the presence of a witness, Galindo 'grabbed' the victim and took her with him". He added: "They just took a 14-year-old little girl", and hid her away.

In a further interview (*MCH*, 31 January 2009) he repeated the charge that linguistic and cultural misunderstanding played a large part, and claimed that the girl had been seized in accordance with a cultural practice he named as *Me la robo*. According to Hernandez, a young man with no money for a marriage payment:

[...] takes a girl, with her cooperation or not, and has sex with her, then asks her parents for permission to marry her. Because of cultural and religious taboos surrounding virginity, permission is usually granted. In this case, Hernandez said, Galindo's parents approached Martinez after their son took the girl, but he refused to allow her to be wed.

Hernandez had earlier told the *MCH* (21 January 2009) that his witness, Martinez's younger daughter,

[...] told her parents that, while they were out, Galindo and his mother grabbed the 14-year-old and forced her screaming into a car. [Martinez], who speaks his native Triqui and very little Spanish, told a Spanish-speaking police officer that his daughter was missing and was seen leaving with Galindo.

Galindo's parents told police they knew nothing of the girl and didn't know where their son was. The investigating officer concluded the girl was a runaway. At some point before the New Year, the Galindos asked Martinez to allow his missing daughter to marry their son, Hernandez said. Martinez said no.

Although, when interviewed in early January, Martinez's daughter told police that she was with Galindo willingly, Hernandez claimed that "as in other cases of *Me la robo*, Galindo and his parents told her that her family didn't want her because she was no longer a virgin" (*MCH*, 27 January 2009). He added:

[...] the girl had seen Galindo around the apartment complex but didn't really know him and had never dated him. "He just had an eye for her and decided she was going to be his wife," he said. "That's my belief, that (he was) exercising a custom called *Me la robo*. Take her, bed her and now she's yours. Go back to the family and everybody will be happy".

He later claimed that "after abducting her, Galindo's family had 'brainwashed' Martinez's daughter into thinking her family didn't want her" (*The Californian*, 8 May 2009). At the preliminary hearing on 30th January, both daughters testified for the defense. Un-

der the headline “Greenfield girl testifies she was kidnapped by teen: Hearing a maze of translations, cultural clashes”, the *MCH* reported (31 January 2009):

The victim's 10-year-old sister was brought into the courtroom with a promise from Hernandez that she would testify that Galindo grabbed her screaming sister by the arm and forced her into a car. The frightened girl, who seemed overwhelmed by the cacophony of languages and unfamiliar with the court process, could not get through being sworn in. She began a narrative in Spanish that involved “the boy's parents knocking on the door” and her sister crying, until [the judge] stopped her and said he would not allow the testimony.

Later came the older sister:

Her head barely visible above the frame of the witness stand and her voice nearly inaudible, a 14-year-old Greenfield girl told a judge Friday she was kidnapped by an 18-year-old neighbor who later claimed he had permission to marry her [...] With her eyes downcast, she spoke in Triqui of being in her bedroom when her sister answered a knock on the door. She said it was Galindo's parents, who told her she had to go with their son, whom she did not know. She said a car pulled up to her front door and Galindo got out. “He told me to go with him. That nothing would happen. To go with him”, she whispered. “I did not want to go, but he was making me scared”.

On cross-examination when shown pictures “of flowers and hearts surrounding an inscription linking [her name and Galindo's] she admitted she drew the images, but said the words were added only because Galindo threatened to hit her”. The judge, however, said he believed she was “trying to protect her father and that her original statement to police —that she was with Margarito Galindo willingly— was more credible”.

The alleged marriage broker also testified for the defense claiming that he had “never seen the supposed contract until police showed it to him. He denied helping negotiate a marriage between the teens, or even knowing about arranged marriages among Triquis in the United States” (*ibid.*).

The judge, however, discounted his testimony on the grounds that the broker was “trying to keep [Martinez], and himself, out of trouble”. Subsequently, the defense attorney claimed to have been prepared to produce a “bombshell” (*MCH*, 7 April 2009): the supposed marriage contract (the “piece of cardboard”) in fact listed the food for a baptism party to be held in late December. Martinez plea bargain

meant that this claim was never tested in court. In a personal communication, Miguel Hernandez, defense attorney, has commented:

At no time did we ever concede that Marcelino de Jesus Martinez entered into a contractual agreement or even a negotiation for an arranged marriage for his daughter. Our defense was always that he did not do it. With the investigation we conducted, we were prepared to show at trial that the scribbling that contained the purported details of the "agreement" was nothing more than a list made out by my client's daughter's abductors for a party, baptismal or wedding. There never was a middle-man who supposedly helped arrange the deal. My client's daughter was, plainly and simply, kidnapped. Mr. Marcelino de Jesus Martinez reported it as an abduction, but local law enforcement mistakenly listed it as a runaway teenager. The language barrier was tremendous because my client speaks very little Spanish, and virtually no English. The error was compounded when the Chief of Police announced in a press conference that these are the ways of these poor immigrants. Even the practice of "se la robo" was taken out of context. My client did not endorse the cultural practice and the concept was only brought up by myself to explain the possible thinking or reasoning the abductors used to justify their illegal and abhorrent behavior.

Marcelino de Jesus Martinez was a victim of poor police investigation, and misguided and overzealous handling by the prosecutor's office. I was not in favor of the legal disposition (plea bargain) in this case. However, I never stand in the way of a client who wants to avail himself of a plea offer. I am never cavalier with a client's life and sometimes have had to reluctantly go along with a plea bargain with which I am not happy. It was my professional opinion that we stood to win the case, but I just could not guarantee it, so I respected my client's decision. Keep in mind that the offer was made at the very last minute, on the first day of trial, moments before the summoned jury panel was to be brought to the courtroom.

Galindo's story: "It was consensual"

Briefly, Martinez's defense blamed Galindo for abducting the girl. Galindo's attorney, Jose Luis Sandoval, refuted this; the girl, he said:

[...] was not taken against her will and everything that happened was consensual ... Our position is that it was an arranged marriage (and) the minor is trying to protect the father by changing her story. (*MCH*, 27 January 2009)

The prosecution accepted that the daughter went willingly with Galindo in accordance with the terms of a marriage contract for which the family provided documentation, though this meant that Galindo was charged with statutory rape. At Martinez's preliminary hearing it was argued that "Galindo told police he and the girl had a romantic relationship and ran off together so their parents would allow them to wed. Martinez later agreed to the wedding and the dowry" (*MCH*, 23 february 2009).

Explaining why the charges against Galindo were reduced from a felony to a misdemeanour, Sandoval told *KION News* (4 march 2009): "From the beginning, Mr. Galindo has taken responsibility for what happened (...) the whole incident was consensual and the minor said the same, that it was consensual".

And the District Attorney referred to the way in which Galindo and his parents had cooperated with the prosecution (*MCH*, 4 april 2009). Subsequently Galindo pleaded guilty to the lesser offence and was sentenced to probation and the time already served in jail. On release, however, and after Martinez's trial, at which he would have been a witness, he too was deported.

Sentence: "The resolution was fair"

In the pre-trial hearings, the judge accepted the prosecution case that the daughter had gone willingly with Galindo. Nonetheless it is possible that the arguments deployed by the defense in the media encouraged the prosecution to propose a plea to a lesser offence, which would 'send a message' while avoiding a possibly messy and inconclusive trial.

Plea bargaining is a time-honoured, if often controversial, US legal practice (Vogel, 2008). Bowen (2009), who studied plea bargaining in the Prosecutor's Office in Seattle found that the office had guidelines which proposed that defendants:

[...]should be charged only for what can be reasonably proven and that the prosecutor should charge conservatively ... [The office] only files charges on the offenses that it is quite confident it can win at trial! (Bowen, 2009, p. 9)

Adopting a "stick and carrot" approach, the office:

[...] encourages defendants to plead guilty early in the process of disposing of the case because it offers the best chance of receiving the lowest sentence for the fewest and least serious offenses. If the defendant decides not to plead guilty, and the

case is assigned to trial, the KC Prosecutor's Office reserves the right to file additional charges and enhancements based on the facts of the case. (*ibid.*)

If the prosecutor's offer seems “too good”, then defense attorneys may interpret this to mean that “something was wrong with the case and a better offer could be had if they waited and set it for trial” (Bowen, 2009, p. 17). On the other hand, some cases are viewed as “no brainers”, i.e. “where the facts are straightforward, no evidentiary problems exist, and the offense is not overcharged” (*ibid.*) *Martinez*, it might seem, was not in that category.

When the most serious charges were withdrawn and *Martinez* accepted the plea, the prosecuting attorney, *Cristina Johnson*, declared that she thought “the resolution was fair [...] felony probation was appropriate for the conduct at issue here ... His daughter and *Margarito Galindo* had a consensual relationship. It was not a matter of him making an agreement with a stranger” (*MCH*, 7 april 2009). Later she added:

Martinez knew the girl was with *Galindo* and did nothing to bring her home. The daughter, she said, later called her home to ask that she be able to collect personal items. *Martinez* responded by telling the girl he was ashamed of her and “didn't want to know about her anymore.” The girl told prosecutors that her father told her he would have to find a way for her to marry because she was no longer a virgin. He then negotiated a bride price with *Galindo's* family. (*MCH*, 8 may 2009).

Even if the girl had been kidnapped, *Martinez* subsequently appeared to have colluded, an interpretation the defense rejected.

1. “Culture” in the narratives: “Multiple misunderstandings”

“This whole case is a convergence of multiple layers of misunderstandings”, said *Blanca Zarazua*, a lawyer and Honorary Mexican Consul¹⁴ for Monterey and Santa Cruz Counties (*The Californian*, 7 april 2009), and “culture” undoubtedly figures prominently in these misunderstandings, as does language.

Two inter-related matters which were central in defining its meaning in the public square merit discussion: debates about *Triqui* cultural practice, what it is or was, how it is changing, and how it differs from what is considered acceptable in the USA, and readings of the case principally as one involving cultural difference.

¹⁴ On Mexican consulates see *López et al.* 2001: 22, 41.

Whether Martinez was guilty as charged, or whether, as his defense attorney contended, he was an innocent victim, culture formed part of the common sense interpretation of the events. It was implicated almost from the outset in the police's construction of what had happened and why, and when news of the case broke the FIOB¹⁵, an indigenous organization which had recently opened an office in Greenfield, immediately explained:

One of the Triqui community's distinctive cultural practices involves marriage, whereby the parents asking for a "dowry" from those whom wish to marry their daughter. Dowries in Oaxaca traditionally consist mainly of gifts, such as animals, corn and chilies. Some Triqui families have continued this practice even after migration to the US, but instead of gifts in kind, the father of the bride and the groom agree on a monetary amount. Another characteristic of marriage practices of the Triqui community, as well as in other indigenous communities, is that women get married at a young age. In some rural communities of origin in Oaxaca, Mexico girls still marry between 13 and 14 years of age.¹⁶

It went on to argue that this account was necessary to 'avoid snap judgments and incorrect interpretations similar to the one that has been magnified recently by the media, which is a product of the lack of understanding and distortion of indigenous customs and cultural practices', adding:

The FIOB and CBDIO¹⁷ condemns the sensationalism that some of the media outlets have published in relation to the case ... since it contributes to the public's misinformation and creates an inaccurate image of the indigenous communities. Specifically, the headlines' use of words such as "sell" are incorrect, and the term dowry is more appropriate. It is known that this is not exclusively an indigenous practice; it has been a custom of European and Asian cultures in the past and continues to be practiced without them being accused of "selling" their daughters.

¹⁵ Frente Indígena de Organizaciones Binacionales/Binational Front of Indigenous Organizations; website <http://fiob.org/>. See *inter alia* Dominguez Santos, 2004; Fox, 2006; López, *et al.*, 2001; Martinez Novo, 2006; Martínez-Saldaña, 2004; Rivera-Salgado, 1999; Stephen 2005, 2007.

¹⁶ 'FIOB's Statement on the Case of Marcelino De Jesus Martinez', 15 January 2009. In: <http://fiob.org/1118/idioma/en> [Accessed: 20 January 2009].

¹⁷ Centro Binacional para el Desarrollo Indígena Oaxaqueño/Binational Center for the Development of Oaxacan Indigenous Communities (website: <http://centrobinacional.org/> quienes-somos). See also Dominguez Santos (2006) and <http://centrobinacional.org/>. According to their website the CBDIO had two activists based in Greenfield.

In an interview with the Greenfield News (29 January 2009), Rufino Dominguez of the CBDIO, asked about Triqui customs, explained:

Sell is not the word, selling is not proper [...] It is important to understand, this are different cultures we have. It is traditional to organize a big party with food and drinking [...] In the community, in the villages, 13, 14, 15 years is common. It's not illegal. But only if the girl has agreed to it.

He added that “the people don't understand that what is just a part of life in Mexico is governed by laws here in the United States”. An article in the *Los Angeles Times* (15 January 2009) cited Andrés Garcia, a Greenfield Triqui community activist and occasional interpreter for the police, who

[...]knew of several arranged Triqui marriages involving 16- and 17-year-olds in the last five years. The food and drink included in dowries is generally for the wedding celebration, and cash is intended to support any children if the bridegroom leaves.

Subsequently, in *The Californian* (30 December 2009) Garcia, who had “lived with two Triqui women, each time forming the unions in the traditional Triqui way”, commented:

Women are never forced into marriage. If the woman doesn't want to marry, the father has the authority to call off the wedding, “Fathers just want their daughters to be cared for [...] The money serves as a way for the fathers to know whether the young man is responsible and is serious about the commitment”.

The *MCH* (14 January 2009) also quoted the head of the Greenfield office of the CBDIO who said “arranging marriages and exchanging goods that will contribute to the wedding party are common, but money is not usually part of the transaction. When that does happen, it's not seen well within the community (...) Most people don't agree with it”.¹⁸ While emphasising the need to take cognizance of their cultural practices, some Oaxacans stress that old customs are changing

¹⁸ Huerta Rios (1994) argues that traditionally the ‘bride price’ was largely a symbolic exchange which assumed an increasing monetary value with the penetration of the cash economy. Indeed, marriage and other ceremonies (weddings, baptisms, fifteenth birthday celebrations), along with ritual offices (mayordomías, cargos), are becoming increasingly costly throughout Oaxaca. To cover the costs the groom's father may be obliged to undertake a substantial debt, often through the *guelagueta* system of obligations and repayments, loaning out labour or placing goods/cash with others as interest free loans, which are later called in to cover ceremonial expenses. ‘Many years of financial sacrifice’, says Stephen, are ‘necessary to pay for the high level of ritual consumption throughout the period of celebration’ (2005: 242).

(see *inter alia* [Cruz Manjarrez, 2006] on *Zapotec migrants in California*). Gaspar Rivera-Salgado, a UCLA sociologist, and advisor to the FIOB, who comes from Oaxaca, described arranged marriages as a 'fading tradition... very rare' (*Los Angeles Times*, 15 January 2009). A journalist who visited the municipality of San Juan Copala quotes the town council secretary, Macario Garcia, as saying that

[...] the custom of arranged marriage is dying, with many young people meeting their partners at the village middle school. Girls are also marrying much older at around age 20 instead of the traditional 14 (*Time Magazine*, 1 February 2009).

Taking media reports about Martinez at their face value, town leaders:

[...] lay no blame on U.S. authorities. But they excoriate the accused for going to the police. "This man must have had little experience in the United States and must really not understand the way it works there," Garcia says, shaking his head and showing a look of disbelief. "You just do not get the American police involved in a case like this".

Time's article also observes that

Critics in Mexico have jumped at the chance to attack a practice they see as abusive to human rights. Defenders have warned against bashing Indian customs and called for understanding "cultural relativism" —a concept that sparks passionate pleas from anthropologists and searing scorn from conservatives.

In a neighbouring town, an informant described the practice as coercive and barbaric. "It's like a form of slavery. They buy their women and then treat them like their property". Gloria Merino, Greenfield resident and Triqui healer, herself formerly a child bride, thought that youngsters born and brought up in the US would 'learn the traditions of this country' (in *The Californian*, 30 December, 2009), a view echoed by Juan J. Gutierrez, an anthropology professor at California State University, Monterey Bay (*ibid.*)

Speed, Hernández Castillo, and Stephen (eds., 2006) who examine the intersection between gender and culture and their changing interrelationship among indigenous peoples in Southern Mexico, record the struggle of feminist activists to change traditional practices, for example with regard to marriage, child-bearing and relations with spouses and parents, to accommodate women's rights.

Raising the age of marriage and opposition to forced marriages figure prominently in a statement on "Women's rights in our tra-

ditions and customs" formulated in Chiapas in 1994 (in Speed, *et al.*; eds.; 2006: 5-14).

Sometimes we are forced into marriage in our communities. Sometimes they trade women for cows. This is not fair. We are mistreated when we are forced into marriage. A daughter's decision should be respected, and marriage should be solely the choice of the couple (p. 9) ... We also have to think about which of our customs need to be changed. The law should protect and promote only those customs that have been deemed by the communities and organizations, after examination, to be beneficial. Our customs should not hurt anyone (p. 12).

The editors comment:

One of the most significant changes within [one community] has been to raise the age of marriage from fourteen to sixteen years of age to twenty or older. Younger women are now choosing their own spouses and even have access to birth control' (Hernández Castillo, Stephen, and Speed (2006, pp. 52-3; see also Cruz Manjarrez 2006, pp. 338).

Indeed, there are like-minded Triqui women activists in Greenfield, such as those interviewed by Himmelstein and Chalabi (2006) who, often to male disapproval, advise women on health and family matters, including domestic violence, and express their opposition to forced marriages and marriage payments. It is not apparent that they had any role in the Martinez affair.

[Mis]-Recognising Difference? Community Outreach

During the 2000's the Greenfield Police and community at large, undertook numerous initiatives to understand and respond to the various practices brought to the city by its recent immigrants. Johnston (2004) describes how these initiatives emerged from community opposition to raids by the Immigration and Naturalization Service (INS) in 2001-3 directed against Triqui families.

A PowerPoint presentation (Greenfield Police Department, 2006¹⁹) noted that after the raids the Oaxacan community was 'more afraid of the police than the street gangs', and 'had lost faith in the police department.' The authorities attempted to remedy this through a Community Outreach program which began in 2003.

Subsequently there were regular monthly meetings and activities including a food and toy drive, sales of local indigenous crafts, an

¹⁹ Formerly available at: <http://www.ci.greenfield.ca.us/police.htm> [Accessed: 22 May 2009, now removed].

indigenous cultural festival, shows of Mixtec dances, an Oaxacan cultural event, meetings with the mayor, town council, Mexican consul, United Farm Workers' representatives, and Community Service Providers.

The city's website, now reorganized, once contained numerous references to intercultural activities including celebration of *El Día del Trabajador Agrícola* and an Indigenous *Oaxacan Cultural Festival* where "Local community leaders and elected officials were also recognized and honored by the Oaxacan community for their efforts on the behalf of the community". In their Annual Report for 2008 the police claimed:

The department has been recognized both locally and regionally for its efforts in adapting new technology, obtaining grants, and working with the community. Our monthly meetings with farm workers has established a program that creates trust, confidence and respect (p. 6) [...] We have continued our outreach efforts to the Indigenous Mexican members of our community. (We have been recognized by the Mexican Consulate for our efforts in this area) [...] Increased bi-lingual (Spanish) information for the public [...] Issued "Spanish for Law Enforcement" CDs to officers (p. 8) [...] Objectives for the coming year (2009) include 'Multi-Cultural Diversity training for all officers [...] establish minimum Spanish fluency for all officers [...] Present Community Emergency Responder Team (CERT) training, in both English and Spanish this summer (p. 9).

Observers indeed commented that Greenfield was 'notable for its welcoming attitude' (Glickman and Kelly, 2008, p. 17), and that the close attention paid by the Greenfield Police to cultural difference compared favourably with cities such as Soledad (Lewis and Lim, 2006).²⁰

When the Martinez case broke Chief Grebmeir said that he had "been hearing rumors for the past year of arranged marriages involving young girls and older men. He said he spoke about the issue at community meetings with Triqui leaders" (*MCH* 14 January 2009). A subsequent meeting was addressed by a Mexican deputy consul based in San Jose who:

²⁰ However, during 2010 opposition towards Oaxacan migrants hardened, with municipal funds withheld from outreach activities, and community meetings suspended. See: Greenfield, Oaxacans see hostility grow. Indigenous groups request for support from city leaders largely ignored. In: *The Californian*. 8 January, 2011. Web site: <http://www.thecalifornian.com/apps/pbcs.dll/article?AID=/201101080505/NEWS01/101080321> [Accessed: 13 January 2011].

[...] urged members of a rural indigenous group to respect U.S. marriage laws, even it means going against their cultural traditions. Adults of the Triqui community from Mexico transplanted in south Monterey County, cannot exercise their customs and marry minors in the United States.²¹

KCBA described such meetings, in the cafeteria of a Greenfield High School, as follows:

[...] they are held in Spanish and are translated to the dialects of Triqui and Meztico which are spoken by the Indigenous people of the Mexican state of Oaxaca. The meetings are driven by the community's needs, for example at Wednesday night's meeting representatives of Planned Parenthood were in attendance. They were there to inform the crowd on safe sex practices and sexually transmitted diseases. Law enforcement personnel were also planning on discussing new State and Federal laws. Greenfield Chief of Police Joe Grebmeier was at the meeting, he said that over the last five and a half years they have spend [sic] quality time informing people about the laws and how they differ in Mexico. At the meetings, those belonging to the Indigenous community of Triqui sit on the right side of the cafeteria. Those who are Meztico [sic] sit on the left side. This makes it easier for those translating to get the message across. There were over one hundred people at Wednesday nights meeting, the majority were Triqui.²²

That description underlines defense arguments about the problems created by language.

In the USA indigenous migrant agricultural labourers, illegal, poorly educated, face great difficulties in putting their point of view in public, at community meetings or in the courtroom, and their voices tend to be articulated through interlocuteurs of various kinds (indigenous associations, feminist groups etc.).

Lack of english or spanish leads to numerous misunderstandings and misinterpretations, and the demands of translation complicate court proceedings. In the Martinez case, they became 'an arduous, plodding affair', with questions and answers translated back and forth between english, spanish and Triqui.²³

²¹ *The Californian*, 22 January 2009, under the headline: Triquis hear marriage law message in Greenfield.

²² <http://www.kcba.com/Global/story.asp?S=9713160>. 22 January 2009 [Accessed: 30 January 2009]. The Monterey County Weekly (30 April 2009) describes a similar meeting.

²³ Martinez is not unique. In a case in Washington State involving a Triqui-speaker, the Whidbey News-Times (8 May 2009) reported 'proceedings fogged by translation problem'.

Sarah Berk-Seligson²⁴ (2002, p. 26) contends that California is one of the states which has been at the forefront of making provision for interpretation; the state Constitution (art. I, §14) says: “a person unable to understand English who is charged with a crime has a right to an interpreter throughout the proceedings”.

However, the availability of qualified interpreters is a problem (Romero and Vasquez, 2006), and bi- or tri-lingual men or women often have to act as unofficial translators and intermediaries between monolingual families and schools and health clinics, and interpret at community meetings (Himmelstein and Chalabi, 2006).

There are courses in translation and interpretation at the Monterey Institute of International Studies, and the FIOB runs an indigenous-language interpreter program, described by Rivera-Salgado as “one of the Frente’s most successful projects” (1999, pp. 1450).²⁵ In October 2009, a “Limited English Proficiency Plan (LEP)” was approved for Monterey County

[...]to provide persons with limited English proficiency (LEP) services that are in compliance with [Civil Rights Act 1964 etc.] [and] a framework for the provision of timely and reasonable language assistance to LEP persons who come in contact with the Superior Court of Monterey County’ (Superior Court of California for the County of Monterey 2009: Section I).

Though some interpreters were available for the department, Greenfield police do not have the same levels of support available to the courts, and as the Honorary Consul, Blanca Zarazua, surmised “possible criminal charges would not have been filed if Martinez were able to communicate with investigators in the beginning” (*MCH*, 7 april 2009).

Diversity depravity

An alternative reading of the case in terms of cultural difference attracted much support on the Internet. In an article on the anti-immigration site ‘Vdare’, entitled “Diversity Is Strength! It’s Also...Selling Your 14-Year Old Daughter?”, Brenda Walker commented:

²⁴ Berk-Seligson’s ground-breaking and illuminating socio-linguistic analysis (2002, 2009) of bi-lingual interpretation and misinterpretation in court proceedings and police interrogations involving Spanish speakers would have provided a valuable insight into the present case had the data been available.

²⁵ See also: <http://centrobinacional.org/programas/interpretes/>; <http://translate.miiis.edu/>, and Domínguez Santos 2006.

A recent cultural offense in California got international attention: the Mexican who sold his 14-year-old daughter for cash and beer, a nasty mishmash of a tale with too many twisted hooks for the press to ignore. The beer angle may have initially attracted friends of the noble brew, but the pedophile and slavery aspects likely left a bitter taste of diversity depravity ... ordinary Americans still expect foreigners to assimilate to our law and customs, even after multiculturalism has been relentlessly promoted by elites as the highest good for decades.²⁶

On *The Californian* website there was a plethora of comments in response to an article (Lawyer: Teen "bride" was abducted in Greenfield, 23 January 2009), most of them hostile and xenophobic. Elsewhere there was this:

36-year-old disgusting, fucked up, should-die-a-painful-death ... Dumb-ass pedophile-supporting douchebag dad Martinez made the deal with some other flaming cuntbag by the name of Margarito de Jesús Galindo to take the child bride.²⁷

To which others added: "This motherfucker deserves to get gang raped in prison, while his intestines are fed to him"; "Someone should tie both of those fucking twatwaffles to the back of a truck and drag them through the streets", and so forth. The case brought to Brenda Walker's mind a sentiment of the political scientist Robert Putnam's: "The effect of diversity is worse than had been imagined."²⁸ In June 2009, Martinez was voted number one in *Esquire's* 'Bad Dad's Hall of Fame.'²⁹

1. When in Rome? Cultural Offence, Cultural Defense

The prosecution of a father accused of arranging the marriage of his 14-year-old daughter has sent a clear message to the indigenous communities in Monterey County: Some customs must be left at the border. (*The Californian*, 9 May 2009)

We recognize cultural diversity here [but] when their culture conflicts with the laws of this country, that can constitute a crime. We just can't ignore that. (*Colorado District Attorney*, cited in Renteln, 2004, p. 128)

²⁶ http://vdare.com/walker/090205_diversity.htm (5 February 2009) [Accessed: 28 February 2009]

²⁷ <http://www.oliviamunn.com/dad-sells-daughter-for-meat-and-beer/> [Accessed: 20 February 2009].

²⁸ Quoted from Putnam's interview with the journalist. John Lloyd, *Financial Times*, October 8, 2006.

²⁹ <http://www.esquire.com/the-side/feature/dead-beat-dads-060909> [Accessed: 16 June 2009].

Although, cultural difference was fundamental in how the cases were interpreted, it was not deployed, at least directly, in the form of what is called “cultural defense”. Van Broeck (2001) makes a valuable distinction between cultural *offence* and culture *defense*, defining the former as:

[...] an act by a member of a minority culture, which is considered an offence by the legal system of the dominant culture. The same act is nevertheless, within the cultural group of the offender, condoned, accepted as normal behaviour and approved or even endorsed and promoted in the given situation (Van Broeck, 2001, p. 5).

If Martinez had in fact condoned his 14 year old daughter's cohabitation with Galindo, which the defense denied, then quite clearly this would amount to a “cultural offence”, even if permitted in Mexican law, which officially it is not.

“Defense” follows from this notion of “offence”. Thus Woodman (2009, p. 11) identifies as the grounds for a cultural defense:

[...] all cases where the action for which the defendant is presumptively liable follows either from the defendant's adherence to the norms of their culture or from the perceptions or evaluative understandings of that culture.

Van Broeck (2001, p.28-9) operating with a “substantial” definition puts it somewhat differently:

[...] A cultural defense maintains that persons socialized in a minority or foreign culture, who regularly conduct themselves in accordance with their own culture's norms, should not be held fully accountable for conduct that violates official law, if that conduct conforms to the prescriptions of their own culture.

This would encompass situations where a culture-based account of the behaviour might serve in a plea for mitigation. Alison Dundes Renteln, a leading expert in the field, argues that the presumption of a cultural defense does not mean that defendants or plaintiffs necessarily succeed, only that the cultural evidence should be heard, and that minorities should be protected against “majoritarian bias in the legal system” (2004, p. 6).³⁰

Martinez's attorney, it will be recalled, specifically rejected such a defense. In a personal communication he has stressed that “[while] there is much validity in [a cultural defense] when relevant,

³⁰ On arguments for and against the cultural defense see inter alia Donovan and Garth 2007, Foblets and Renteln (eds.), 2009; Good, 2008; Renteln, 2004, 2009; Volpp, 1994.

we never propounded such a defense. Our defense was always that he did not do it.' He did not, for example, rely on the cultural practice of arranged marriage with what in the USA is a minor.

Indeed, the contested ethnographic evidence (was it a practice, is it still a practice?) shows how difficult it would be for such a case to be made, and for courts to determine what views, and whose views, to accept. Nonetheless, culture did come into it with the reference to *Me la robo*, which, as the defending attorney put it, was intended to "explain the possible thinking or reasoning the abductors used to justify their ... behavior".

Indigenous marriages traditionally entailed a period of courtship, and could be a lengthy, convoluted process. As Martinez (2009) comments: "Asking for a wife is a laborious task in rural Oaxaca". It involved a series of ceremonial visits entailing much discussion for which a specialist (*embajador*) who "knows how to speak" may be recruited (Rodríguez Pérez 2005: 160-161).

Rodríguez Pérez quotes a Triqui informant as follows: "The ambassador tells the girl's father: 'Look, I want your daughter to marry that boy' [...] and he'll ask the father of the girl how much you want, and he will pay". The 'bride-price', which traditionally included labour service, money, food and drink and other goods (Rodríguez Pérez, 2005, p. 167), should be paid before cohabitation may take place.

Rodríguez Pérez comments that these costs may make it difficult to for the father to pay for another son's marriage and thus may precipitate a son's decision to "kidnap" his chosen bride (*robarse a la novia*).

Studies in the 1960's recorded that marriage by capture was becoming more frequent among indigenous communities (Nader, 1969; see also Nutini, 1965, 1967). Rodríguez Pérez (2005) cites estimates that currently less than 40% of Triqui marriages are undertaken through the traditional process of negotiation and exchange, with elopement (*fuga, huida*) widely practised, especially among migrants (see also Hirsch, 2003). According to Nutini (1965, p. 127):

[...] marriage by *robo* is a well institutionalized and socially sanctioned manner of starting a new family; it is the result of special social and economic situations, e.g. antagonism between the families or lineages or lack of money for a traditional wedding.

Magdalena Barros Nock (personal communication) confirms that the device may be used to avoid paying a marriage settlement (or

when the girl's parents oppose the relationship). The couple get elope and the marriage becomes a *fait accompli*. At that point, a marriage payment/agreement might be negotiated. Economic factors are not the only ones precipitating elopements: the experience of other societies through migration, has precipitated changes in gender and generational relations.

The migrants described by Hirsch (2003) are more open to "modern" values and practices (their term), in particular as regards "companionate marriage". The ethnographic evidence, then, does indeed seem to tally with the attorney's hypothetical account. It is consistent with a Triqui cultural template, and though the truth of the matter was never tested in court, prosecuting attorney Cristina Johnson's final remarks (cited above, p. 10) seemingly gave credence to aspects of it.

From the prosecution's perspective consent would seem crucial. In the past, says Hirsch, "kidnapping",³¹ possibly accompanied by rape, was customary. She adds:

Although, the violence in many cases was quite real, the way women return again and again to kidnapping suggests that they also use violence as a metaphor, as discursive support for an ideal of female passivity. (2003, p. 88)

A conversation recorded by Stephen (2007, 184-5; see also Stephen 2005, 77) underlines the ambiguous nature of the practice:

Fidelia: I started to grow up, and I married the husband I have now. I was *robado* (taken without permission) as they say, or I robbed. That's how we got together.

Stephens: How do you understand *robar* – taken without your permission or did you agree?

Fidelia: Well, the men say, "You robbed me", and we also say, "Well, you robbed me". So we really robbed each other. We both agreed to it. That is my story. We went to live in the house of my husband.

In a personal communication, Kristin Norget writes:

The practice of unions beginning through *robar* should not be taken literally; it is usually a feigned or described 'capture', the public performance of what has actually been agreed upon long beforehand, or even at the end of a tacit *noviazgo* (engagement). This is not to say that kidnapping, rape, domestic violence etc. do not happen regularly.

³¹ Hirsch's informants used the Spanish 'llevada' ('carried off') or 'robada' ('stolen'). 'Kidnapped' ('carried off against their will') is her gloss (2003: 300).

If a 'captured' girl is unwilling, i.e. if what is involved is more than role play, then it is obviously a serious matter. In fact the prosecution believed the girl had consented and this had a bearing on the plea bargain. For Judge Hayes, however, while accepting the girl's first statement to the police that she had gone willingly, consent was not the only issue:

[...]If the teens had sex after the agreement, as indicated by testimony, Hayes said, Martinez is guilty of procuring a child, and aiding and abetting statutory rape ... he was more disturbed by the idea that Martinez would agree to let his daughter marry a man who kidnapped and raped her than if the sex had been consensual (*MCH*, 31 January 2009; *The Californian*, 8 May 2009).

What were crucial were the daughter's age and the accusation that Martinez condoned, if not arranged, her sexual relations with Galindo.

A PowerPoint presentation prepared by the CBDIO, and formerly available on the Greenfield police website (Romero and Vasquez, 2006), commented on the traditional practice of older men marrying girls as young as 13 or 14, and added: "[Migrants] continue practicing part of their way of life and sometimes certain practices are consider ILLEGAL [in caps]". Domínguez Santos (2006), too, observes that,

[...] for us it is common and natural for a man and woman to become married or live together regardless of whether one or both are minors as long as there is mutual consent. Yet, under US laws, this act is persecuted as a crime.

In fact, Gaspar Rivera told the *Los Angeles Times* (15 January 2009) that in Mexico, despite federal law,

He doubted that underage unions in isolated communities would be prosecuted. "There would be no legal ramifications as long as all parties are in consent ... The villages have a high degree of autonomy, with little or no intervention from state and federal authorities".³²

In California, the age of consent is 18, but while under 18 must receive approval of a parent and a superior court judge if they are to marry, there is no statutory minimum age.³³ Because his daughter and

³² I thank Ron Waterbury of the Welte Institute for Oaxacan Studies for guidance regarding the extent to which Mexican federal and state laws that override customary practice are actually enforced.

³³ California Family Code Section 302(a): "An unmarried male or female under the age of 18 years is capable of consenting to and consummating marriage upon obtaining a court order granting permission to the underage person or persons to marry". Variations in the age of consent and

Galindo were not married, if Martinez had indeed condoned their cohabitation then he was liable under Californian law, whatever the law or practice in Mexico.

Gordon Woodman (2009, p. 21) draws attention to a British case (*R v Esop (1836)*) which “established that a foreigner who entered England might be liable for an act which was a criminal offence in England, even though it was not an offence in their home country and they were unaware that it was an offence in England”.

Certainly, in US courts, marital arrangements made abroad are not accepted if they go against public policy and practice in the states involved (Rosen, 2000, p. 210ff.) A landmark decision was *People v Benu*³⁴, where a Muslim was convicted of endangering his 13 year old child’s welfare when he arranged her marriage with a 17 year old (Renteln, 2004, p. 118; Estin, 2009, p. 474).

This approach was underlined in *US v Reddy*³⁵ when the defense’s attempt to argue that sexual intercourse with underage girls was ‘not necessarily immoral if the age of consent is younger in other countries’ was unsuccessful (Renteln, 2009, p. 76).

However, in British cases dating from the 1960s, where recently arrived migrants from the Caribbean were involved with underage girls, the courts apparently took into account the different situation prevailing in their countries of origin (and their recent arrival in the UK) to deliver more lenient sentences than might otherwise have been deemed appropriate (Woodman, 2009, p. 30).

In *Martinez*, whether intended or not, the bargain offered by the prosecution, reduced the charge and sentence quite substantially, and in effect recognized the particular circumstances of the case. A cultural defense, of a sort might have been proposed had Martinez gone to trial, and the evidence admitted.³⁶

lawful sexual intercourse in different states are discussed by Estin (2009), who points out that the UN recommends a minimum age of 15 for marriage (United Nations Recommendation on Consent to Marriage, Minimum Age for Marriage and Registration of Marriages, G.A. Res. 2018, at 36, U.N. GAOR, 20th Sess., Supp. No. 14, U.N. Doc. A16014, Nov. 1, 1965), though the Recommendation also adds: “except where a competent authority has granted a dispensation as to age, for serious reasons, in the interest of the intending spouses”.

³⁴ *People of the State of New York v Ibrahim Ben Benu* (87 Misc2d 139, 385 NYS2d 222 (Crim Ct, Kings Co 1976))

³⁵ *United States v. Reddy*, No. 00-4028 (N.D. Cal. 2000).

³⁶ Donovan and Garth (2007, p. 109) comment on the extent to which judges (dis)allow evidence or testimony pertaining to a “culture defense”, as they prefer to call it. See also Caughey, 2009.

His client's plight, argued Hernandez, had to be understood in the context of the cultural practice of *Me la robo*. This would be consistent with Caughey's underlining the importance of cultural background for “understanding what happened” (2009, p. 325), though it may say nothing about the person's guilt or innocence.

In *People v. Moua*,³⁷ involving marriage by capture among Hmong immigrants in California, a proposed cultural defense was unsuccessful (Evans-Pritchard and Renteln, 1994), but led to a plea bargain and a reduced sentence (Donovan and Garth, 2007, p. 120).

In commenting on *Moua*, Yang maintains that “The American value of equality and the American legal standard of mutual consent should prevail over Hmong's traditional values and customs in marriage by capture” (2009, p. 46). She refers to gender equality, but these cases also raise the issue of other kinds of equality before the law.

In an article in the online edition of the *Wall Street Journal* (Efrati, 2009), the author records a comment from Alison Renteln, who argues that “Taking a person's cultural background into consideration is no different from judges taking into consideration a defendant's gender, age and mental state”. Cristina Johnson, the prosecuting attorney in Martinez, is quoted as a critic of that position:

[...]the law should be applied equally to all U.S. citizens and ... juries shouldn't be asked to assess immigrants' guilt based on the defendants' own standards. It is wrong for prosecutors “to treat one class of people differently from another class of people just because of their national origin”.

In the light of that remark, it is pertinent to query why the state decided to prosecute Martinez.

It will be recalled that Chief Grebmeier believed that “the social mores in parts of rural Mexico [...] ran head-on into California law designed to protect juveniles from sexual predators”. The reference is to a long-standing concern in California and elsewhere in the USA about adolescent sexuality and teenage pregnancies (Berglas, *et al.* 2003), and to anxiety about paedophilia.

In 1995 California instituted a Statutory Rape Vertical Prosecution Program designed to crack down on adults who had sex with minors. The program, now combined with others into a Block Program (State of California, 2007), provided for dedicated teams and special funding to concentrate on such offences.

³⁷ *People v. Moua*, No. 315972-0 (Cal. Sup. Ct. Feb. 17, 1985)

Although, the program does not seem to have been used in Martinez, nevertheless its existence reveals a background of serious unease about such cases. Yet how many under-age young women of all backgrounds in California engage in pre-marital sex, with or without the knowledge of their parents, and how many of those parents are prosecuted? Leti Volpp (2000, p. 92) reports a case from Houston, Texas, involving a 14 year-old Mexican girl with child by a 22-year-old. This was portrayed as “a clash between two different cultures”, although several hundred girls age 14 or less marry in Texas each year (allowable with a court order).

This leads Volpp to argue that the behaviour of non-white others is used to characterize in a stereotypical and essentialist way the way of life of the racial, ethnic or national group to which they are believed to belong. Their behaviour is assumed typical of “their” culture, which may then be viewed as reprehensible, backward and distinctly un-American. They are treated differently because of their national and ethnic origin, with the over-riding message that “they” should conform to “our” hegemonic cultural regime.

Conclusion

Whether Martinez was guilty or innocent victim, we cannot know. If he did arrange or condone an under-age marriage, it would be difficult to ignore a practice illegal in one context, even if legal in another, especially when sensitive and contested issues of gender relations and juvenile sexuality are at stake. Whether laws might be changed to accommodate newcomers is another debate.

In fact, in Martinez no one, publicly, defended such practices in the USA. Everyone, publicly, agreed that they would constitute an offense, whatever happens south of the border. The most that organizations such as the FIOB and the academic social scientists could do was attempt to dispel culturalist, if not racist, misunderstandings implied by the use of terms such as “bride-price”, or the application of inappropriate legal templates (trafficking, paedophilia)³⁸, and offer ac-

³⁸ Triqui are aware that their practices might be interpreted in those terms. In an interview with Beatriz Rodríguez Pérez, the journalist Javier Valdez records that, according to the author, “fathers take greater care in the choice of marriage partners to ensure that the custom of selling women is not taken advantage of by paedophile rings” (La Jornada, 14 April 2006). Web site: <http://www.jornada.unam.mx/2006/04/14/index.php?section=estadosandarticle=030n1est> [Accessed: 7 December 2010]. Misplaced concerns about Triqui as sexual predators were a factor in the INS raids in Greenfield in 2001.

counts of the cultural background which might provide greater understanding and perhaps grounds for mitigation.

Guilty or not, a key issue is the cultural reading of the events and their interpretation in terms of a 'clash of cultures', and here identity, or rather identification, is crucial. Mexican indigenous transnational migrants occupy manifold subject positions, susceptible to multiple interpretations.

In Mexico, how the inhabitants of regions like Oaxaca are seen by outsiders, and by themselves (as *indios*, as *campesinos*, as Triqui, etc.) shifts and turns historically, contextually and situationally (Cruz Manjarrez, 2006; Forbis, 2006). Identification with the Mexican nation may be qualified, and in the Triqui case their orientation is strictly speaking, non-national or even anti-national, rather than national.

Yet in the USA, as Adriana Cruz Manjarrez (2006) points out, they may willy-nilly be attributed, indeed may adopt, a national Mexican identity, albeit one which is often treated as a despised racial category (see also Rouse, 1995). They may also see themselves, and be seen as, *Oaxaqueños* on the one hand, or *Latinos* on the other. At the same time, they are, in both the USA and Mexico, *indigenous*.

"Indigenous" identification is signalled in the title of groups such as the FIOB and CBDIO, in their outreach documents and their statements in support of Martinez. *Inter alia*, it differentiates such people from other Mexicans and places them in an international network, with a United Nations Permanent Forum, a Declaration of Rights and so forth. As such they are sometimes represented in romantic and paternalistic terms (Martinez Novo, 2006). There is, however, another side to the trope of the 'indigenous'.

In his account of Oaxacan farm workers in Washington State, Holmes (2007, p. 59) refers to what is construed from their person - how they look, what they speak: 'Oaxacans Like to Work Bent Over', as the title of his paper puts it. Following Volpp, the argument may be extended to assumptions about their culture and likely behaviour. People such as Triqui may be viewed through an essentialist ethnic and racial gaze as bearers of profound difference, of otherness.³⁹ Yet, they may also practice cultural difference, and that practice, or per-

³⁹ Writing about Yalaltepec (Zapotec) immigrants in Los Angeles, Cruz Manjarrez (2006, p. 150) argues that 'far from perceiving them as a distinctive immigrant group, American society views them as Mexican immigrants or Latinos'. The situation in Greenfield, with its hispanic (presumably mestizo) majority, may be different, with Triqui distinctiveness more readily apparent.

haps the assumption of that practice –this is what indigenous people do, even if in reality many changes are taking place– may place them in jeopardy.⁴⁰ Invited to be indigenous, they may be penalized for it; legal offence may be compounded by, even presumed from, cultural and ethnic difference (Volpp, 2000), with supporters thrown on the defensive. And mud sticks.

The Californian's review of 2009 (30 december 2009) reported a comment by a Triqui woman and former Greenfield resident:

[The case] affected all of us. Our children and teenagers that go to school are now ashamed of their culture... They hear other kids say, "You are one of the Oaxacans who sells people." A lot of people heard about this case around the world.

In Martínez, there was an alternative narrative, one which represented the defendant as the victim of the otherness of others, as a concerned father trying to do the right thing in the changing context of his family's migration to the USA, caught in the web of meaning constructed around his indigenous identity.

References

- Ballard, R., *et al.* (2009). Cultural Diversity: Challenge and Accommodation. In: R.D. Grillo, *et al.* (eds.) *Legal practice and cultural diversit* (9-29) Aldershot: Ashgate.
- Barros Nock, M. (2009). Swap meets: A socioeconomic alternative for Mexican immigrants. The case of San Joaquin Valley. In: *Human Organization*. 68 (3), pp. 307-317.
- Beals, R. (1969). Southern Mexican Highlands and Adjacent Coastal Regions. In: E.Z. Vogt (ed.) *Handbook of Middle American Indians*. Volume 7: Ethnology, Part I, 315-328. Austin: University of Texas Press.
- Berglas, N., C. Brindis and J. Cohen (2003). *Adolescent pregnancy and childbearing*. California Sacramento: California Research Bureau.
- Berk-Seligson, S. (2002). *The bilingual courtroom: Court interpreters in the judicial process*. Chicago / London: University of Chicago Press.
- Berk-Seligson, S. (2009). *Coerced confessions: The discourse of bilingual police interrogations*. Berlin /New York: Mouton de Gruyter.
- Bowen, D.M. (2009). Calling your bluff: How prosecutors and defense attorneys adapt plea bargaining strategies to increased formalization. In: *Justice quarterly*. 26 (1), pp. 2-29.
- Castañeda de la Mora, C. (2006). Vulnerabilidad y derechos humanos de las mujeres indígenas migrantes. Accessed: 30 July 2009. Disponible in: http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_enlinea/mujeres%20indigenas%20y%20migracion.pdf

⁴⁰ Statements by indigenous organizations in support of Martínez presumed that cultural difference was at issue.

- Caughey, J.L. (2009). The anthropologist as expert witness: The case of a murder in Maine. In: M. C. Foblets and A.D. Renteln (eds.) *Multicultural jurisprudence: Comparative perspectives on the cultural defense* (321-334). Oxford: Hart.
- Cruz Manjarrez, A. (2006). *Transnational identities and the performance of zapotec culture*. PHD Thesis, University of California, Los Angeles.
- D'Aubeterre Buznego, M.E. (1998). *Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuecomac*. Puebla, México.
- D'Aubeterre Buznego, M.E. (1999). Cruzar la frontera, pedir la novia. In: *Tramas* (pp. 14-15, 61-79).
- Davies, N. (2007) The Triquis inaugurate their new autonomous municipality. Accessed: 15 december 2010. Disponible in: <http://www.narconews.com/Issue44/article2521.html>
- Dominguez Santos, R. (2004). The FIOB experience: Internal crisis and future challenges. In: J. Fox and G. Rivera-Salgado (eds.) *Indigenous mexican migrants in the United States* (69-80). La Jolla, California: Center for US-Mexican Studies, UCSD/Center for Comparative Immigration Studies, UCSD.
- Domínguez Santos, R. (2006). US-Mexico binational indigenous migration. In: *Meeting of the Executive Board of Hispanics in Philanthropy* (30 January 2006). Oaxaca de Juárez, Oaxaca, Mexico. Accessed: 22 may 2009. Disponible in: <http://centrobinacional.org/articulos>
- Donovan, J.M. and J.S. Garth (2007). Delimiting the Culture Defense. In: *Quinnipiac Law Review*. 26 (1), pp. 109-146.
- Efrati, A. (2009). Cultural background gains traction as a legal defense. In: *Wall Street Journal*.
- Estin, A.L. (2009). Unofficial Family Law, *Iowa Law Review*. 94 (2), 451-480.
- Evans-Pritchard, D. and A.D. Renteln (1994). The interpretation and distortion of culture: Among "Marriage by capture". Case in Fresno, California. In: *Southern California Interdisciplinary Law Journal*. 4 (1), pp. 1-48.
- Family Resource Center (2008). Transforming central valley communities. In: Special issue of *Working Strategies*. 200911(3). Accessed: 15 june: Disponible in: http://www.familyresourcecenters.net/assets/library/99_spring08.pdf
- Forbis, M. (2006). Autonomy and a handful of herbs: Contesting gender and ethnic identities through healing. In: S. Speed, R.A. Hernández Castillo and L. Stephen (eds.) *Dissident women: Gender and cultural politics in Chiapas* (176-201). Austin, Texas: University of Austin Press.
- Fox, J. (2006). Reframing mexican migration as a multi-ethnic process. In: *Latino Studies*, 4 39-61.
- Fox, J. and G. Rivera-Salgado (eds.) (2004). *Indigenous mexican migrants in the United States*. La Jolla, California: Center for US-Mexican Studies, UCSD/Center for Comparative Immigration Studies, UCSD.
- Galembert, C. de (2009). *L'affaire du foulard* in the Shadow of the Strasbourg Court: Article 9 and the public career of the veil in France. In: R.D. Grillo *et al.* (eds.) *Legal Practice and Cultural Diversity* (237-265). Aldershot: Ashgate.
- García Alcaraz, A. (1997). *Tinujei. Los triquis de Copala*. Mexico City: CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social).
- Glickman, A. and T. Kelly (2008). *Rural economic development in a diverse and rapidly changing land: Briefing paper on California's Central Coast Region*. Davis, CA: UC Davis: Center for the Study of Regional Change.

- Gonzalez-Lopez, G. (2004). Fathering latina sexualities: Mexican men and the virginity of their daughters. In: *Journal of marriage and the family*. 66 (5), pp. 1118-1130.
- Good, A. (2008). Cultural evidence in courts of law. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (Special Issue) (14), S47-S60.
- Greenfield Police Department (2006). Community Outreach Program (Community Outreach.ppt). Accessed: 22 may 2009. Disponible in: <http://www.ci.greenfield.ca.us/police.htm>
- Greenfield Police Department (2008). Annual report. Accessed: 22 may 2009. Disponible in: <http://www.ci.greenfield.ca.us/police.htm>
- Hernández Castillo, R.A., L. Stephen and S. Speed (2006). Introduction. In: S. Speed, R.A. Hernández Castillo and L. Stephen (eds.) *Dissident women: Gender and cultural politics in Chiapas* (33-54). Austin, Texas: University of Texas Press.
- Himmelstein, D. and D. Chalabi (2006). New world, new leaders. Accessed: 15 june 2009. Disponible in: <http://journalism.berkeley.edu/ngno/reports/language/Leadership.html>
- Hirsch, J. (2003). *A courtship after marriage: Sexuality and love in mexican transnational families*. Berkeley: University of California Press.
- Hollenbach, B. (1999). A cultural sketch of the Copala Trique. Accessed: 15 June 2009. Disponible in: <http://www.sil.org/mexico/mixteca/triqui-copala/a001-cultural-sketch-trc.htm>
- Holmes, S. (2006). An ethnographic study of the social context of migrant health in the United States. In: *PLoS Med* (www.plosmedicine.org) 3 (10), pp. 1776-1793.
- Holmes, S. (2007). Oaxacans like to work bent over: The naturalization of social suffering among Berry Farm workers. In: *International Migration*. 45 (3), pp. 39-68.
- Huerta Ríos, C. (1994). *Triquis. Pueblos indígenas de México*. Mexico City: Instituto Nacional Indigenista (INI), Secretaría de Desarrollo Social.
- Johnston, P. (2004). The blossoming of transnational citizenship: A California town defends indigenous immigrants. In: J. Fox and G. Rivera-Salgado (eds.) *Indigenous mexican migrants in the united states* (385-400). La Jolla, California: Center for US-Mexican Studies, UCSD/Center for Comparative Immigration Studies, UCSD.
- Kresge, L. (2007). *Indigenous oaxacan communities in California: An overview*. Davis, CA: California Institute for Rural Studies.
- Lewin Fischer, P. and F. Sandoval Cruz (2007). *Triquis. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Mexico, D.F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Lewis, R. and S. Lim (2006). Isolated by language: The indigenous oaxacans of greenfield, CA'. Accessed: 30 july 2009. Disponible in: <http://journalism.berkeley.edu/ngno/reports/language/Policerelations.html>.
- López, F.H., L. Escala-Rabadan and R. Hinojosa-Ojeda (2001). *Migrant associations, remittances, and regional development between Los Angeles and Oaxaca, Mexico*. In: *Research Report Series No. 10*. Los Angeles: University of California, North American Integration and Development Center, School of Public Policy and Social Research.
- Maldonado Alvarado, B. (2002). *Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca*. Oaxaca: Centro INAH Oaxaca, Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado, Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca, Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales.

- Martínez Novo, C. (2006). *Who defines indigenous? Identities, development, intellectuals, and the State in Northern Mexico*. New Brunswick, N.J. / London: Rutgers University Press.
- Martínez, G. (2009). Traditional zapotec people's wedding. Accessed: 15 June 2009. Disponible in: <http://latinola.com/story.php?story=7186>
- Martínez-Saldaña J. (2004). Building the future: The FIOB and civic participation of mexican immigrants in Fresno, California. In: J. Fox and G. Rivera-Salgado (eds.) *Indigenous mexican migrants in the United States* (125-144). La Jolla, California: Center for US-Mexican Studies, UCSD/Center for Comparative Immigration Studies, UCSD.
- Monaghan, J.D. and J.H. Cohen (2000). Thirty years of oaxacan ethnography. In: V.R. Bricker and J.D. Monaghan (eds.) *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*. Volume 6. Ethnology (pp. 150-178). Austin: University of Texas Press.
- Nader, L. (1969). The Trique of Oaxaca. In: E.Z. Vogt (ed.) *Handbook of Middle American Indians*. Volume 7. Ethnology (part I, pp. 400-416). Austin: University of Texas Press.
- Norget, K. (2000). Review of García Alcaraz 1997 [q.v.]. In: *Hispanic American Historical Review*. 80 (1), pp. 201-203.
- Nutini, H.G. (1965). Polygyny in a tlaxcalan community. In: *Ethnology*. 4 (2), pp. 123-147.
- Nutini, H.G. (1967). A synoptic comparison of mesoamerican marriage and family structure. In: *Southwestern Journal of Anthropology*. 23 (4), pp. 383-404.
- París Pombo, M.D. (2003). Los triquis en California: Nuevas migraciones y derechos humanos. In: *Revista Entre Redes*, 12 (enero).
- París Pombo, M.D. (2010). Identidades juveniles y cultura de la migración entre las/ los jóvenes triquis y mixtecas/os. In: *Migraciones internacionales*. 5 (4), pp. 139-164.
- Parra Morra, L. and J. Hernández (1994). *Violencia y cambio social en la región triqui*. Oaxaca: Universidad Autónoma "Benito Juárez", Consejo Estatal de Población.
- Renteln, A.D. (2004). *The cultural defense*. Oxford: Oxford University Press.
- Renteln, A.D. (2009). The use and abuse of the cultural defense. In: M.-C. Foblets and A.D. Renteln (eds.) *Multicultural jurisprudence* (61-82). Oxford: Hart Publishing.
- Rivera-Salgado, G. (1999). Mixtec activism in Oaxacalifornia: Transborder grassroots political strategies. In: *American Behavioral Scientist*. 42 (9), pp. 1439-1458.
- Rodríguez Pérez, B.E. (2005). *Alianza matrimonial y conyugalidad en jornaleras migrantes: Las y los triquis en la horticultura sinaloense*. Mexico City: Instituto Nacional de las Mujeres.
- Rodríguez, R.M.R. and K.S. Mendoza (2007). Nutritional status of the poor, marginalized adults of the triqui ethnic group in Oaxaca, Mexico. In: *Revista Panamericana de Salud Pública/Pan American Journal of Public Health*. 22 (4), pp. 260-267.
- Romero, O. and L. Vasquez (2006). *Understanding the oaxacan indigenous culture (oaxacanculture.ppt)*. Fresno, CA: CBDIO.
- Rosen, L. (2000). *The justice of islam: Comparative perspectives on islamic law and society*. Oxford: Oxford University Press.

- Rouse, R. (1995). Questions of identity: Personhood and collectivity in transnational migration to the United States. In: *Critique of Anthropology*. 15 (4), pp. 351-80.
- Speed, S. (2006). Rights at the intersection: Gender and ethnicity in neoliberal Mexico. In: S. Speed, R.A. Hernández Castillo and L. Stephen (eds.) *Dissident women: Gender and cultural politics in Chiapas* (202-221). Austin, Texas: University of Austin Press.
- Speed, S., R.A. Hernández Castillo and L. Stephen (eds.) (2006). *Dissident women: Gender and cultural politics in Chiapas*. Austin, Texas: University of Texas Press.
- State of California (2007). *Vertical prosecution block grant program request for application*: Governor's Office of Emergency Services.
- Stephen, L. (2005). *Zapotec women: Gender, class, and ethnicity in globalized Oaxaca*. Durham, NC: Duke University Press.
- Stephen, L. (2007). *Transborder lives: Indigenous oaxacans in Mexico, California, and Oregon*. Durham: Duke University Press.
- Stross, B. (1974). Tzeltal marriage by capture. In: *Anthropological Quarterly*. 47 (3), pp. 328-346.
- Superior Court of California for the County of Monterey (2009). *Limited English Proficiency (LEP) Plan*. Monterey, CA. Accessed: 11 January 2010. Disponible in: <http://www.monterey.courts.ca.gov/Administration>
- U.S. Department of State (2005). *7 Fam 1740 forced marriage of minors, U.S. Department of State Foreign Affairs Manual Volume 7 / Consular Affairs*. Washington, D.C.: U.S. Department of State.
- Van Broeck, J. (2001). Cultural defense and culturally motivated crimes (cultural offences). *European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice*. 9 (1).
- Vogel, M.E. (2008). The social origins of plea bargaining: An approach to the empirical study of discretionary leniency. In: *Journal of Law and Society*. 35 (s1), pp. 201-232.
- Vogt, E.Z. (1969). Introduction. In: E.Z. Vogt (ed.) *Handbook of middle american Indians*. Volume 7. Ethnology (part I, pp. 3-17). Austin: University of Texas Press.
- Volpp, L. (1994). (Mis)Identifying culture: Asian women and the "cultural defense". In: *Harvard Women's Law Journal*. 17, pp. 57-101.
- Volpp, L. (2000). Blaming culture for bad behavior. In: *Yale Journal of Law and the Humanities*. 12, pp. 89-116.
- Woodman, G.R. (2009). The culture defense in english common law: The potential for development'. In M.-C. Foblets and A.D. Renteln (eds.) *Multicultural jurisprudence: Comparative perspectives on the cultural defense* (pp. 7-34). Oxford: Hart.
- Yang, J.A. (2004). Marriage by capture in the hmong culture: The legal issue of cultural rights versus women's rights. In: *Law and Society Review at UCSB III*, pp. 38-49.

Local media and other sources

[<http://www.triquicopala.com/noticias.htm>] cites many spanish-language media reports on the Triqui, with numerous videos. There are many Triqui-related videos on YouTube.

Greenfield News [<http://www.greenfieldnews.com>]

Greenfield, CA [<http://www.ci.greenfield.ca.us/>]

Greenfield, CA, Police Department [<http://www.ci.greenfield.ca.us/police.htm>, now] [<http://www.ci.greenfield.ca.us/index.aspx?page=107>]

KCBA [<http://www.kcba.com/>]. Fox affiliate in Salinas, California.

KION-TV [<http://www.kionrightnow.com/>] CBS affiliate in Salinas, California.

KSBW [<http://www.ksbw.com/index.html>] covers the Monterey-Salinas-Santa Cruz region.

Los Angeles Times [<http://www.latimes.com/>]

Monterey County Herald [<http://www.montereyherald.com/>]

Monterey County Weekly [<http://www.montereycountyweekly.com/>]

Radio Bilingüe [<http://www.radiobilingue.org/>]; especially, Línea Abierta, 17 august 2009, Human trafficking or arranged marriage? [<http://archivosderb.org/?q=en/node/2871/>]

The Californian [<http://www.thecalifornian.com/>]



Dominación y resistencia: Los caminos de la modernización tarahumara

Julio Gerardo Quiroz Gómez

*Los tarahumaras cambian para resistir el cambio,
para seguir siendo lo que son...
Esto abre las puertas hacia nuevos cambios,
de las nuevas generaciones
que ahora supieron sacar de su tesoro cosas nuevas
y antiguas; conjugar su cultura, sus mitos ancestrales,
su determinación de vivir a lo rarámuri, con la cultura del grande,
lo que han visto en las ciudades, otras maneras de pensar,
de resistir, de luchar.*
Ricardo Robles¹

Introducción

Esta investigación examina las formas de resistencia en las relaciones de poder entre los rarámuri y los chabochi² quienes han existido en la Sierra indígena Tarahumara desde la llegada de los colonizadores españoles, jesuitas y mestizos, con fines de integración social, modernización económica, despojo y explotación de los recursos naturales de la Sierra Tarahumara.

Para mostrar las diferentes respuestas de los indígenas rarámuri a estas relaciones de poder, este trabajo describe principalmente dos momentos históricos: 1) La colonización por parte de la corona española (especialmente el siglo XVII) y 2) La etapa de modernización impulsada por el entonces Instituto Nacional Indigenista, hoy la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), desde 1952 hasta la fecha. Esto con la intención de comparar las transformaciones y diferentes modalidades de protesta y rebelión adopta-

¹ Periodista e investigador de la Sierra Tarahumara durante el período de instauración de la política indigenista.

² Nombre que los indígenas rarámuri dan al mestizo, al blanco, al extraño, a aquél que no pertenece a su comunidad.

das por los rarámuri al momento de enfrentarse a agentes provenientes del exterior, que tienen como objetivo central gestar cambios en las formas de organización tradicional indígena.

Para estudiar el proceso de la resistencia rarámuri este trabajo retoma la propuesta teórica del antropólogo norteamericano James C. Scott, quien analiza el poder y sus múltiples manifestaciones a partir de evidenciar los discursos ocultos y públicos que existen alrededor del poder, y cómo es que tales discursos evidencian la tensión y escasa fluidez en las relaciones entre quienes tienen y no tienen el poder político, e incluso —no pocas veces— el poder en el terruño de la infra-política.

La pregunta general que Scott se plantea respecto a las relaciones de poder, específicamente entre subordinador y subordinado es:

¿Cómo podemos estudiar las relaciones de poder cuando los que carecen de él se ven obligados con frecuencia a adoptar una actitud estratégica en presencia de los poderosos y cuando éstos, a su vez, entienden que les conviene sobreactuar su reputación y su poder? Al rechazar una explicación esencialista de la dominación, el autor intenta elaborar un análisis estructural en el cual se esfuerza por mostrar que las estructuras de dominación operan de manera similar cuando están sometidas grosso modo a la influencia de los mismos factores. (Lutz, 2002, p. 207)

Para comprender las estructuras de dominación, Scott (2000) plantea un modelo que guía la observación del investigador hacia los discursos ocultos que definen las relaciones de poder: la dominación crea un discurso oculto, entre más severa llegue a ser la dominación en una relación desigual, la intensidad, variedad y riqueza de este discurso también incrementa. En el caso de los subordinados, el discurso oculto crea en su momento una subcultura con la intención de representar y recrear su versión propia de la dominación y de los actores integrantes de la élite dominante. Este es el supuesto teórico-analítico que comprobará la existencia de un comportamiento generalizable en las relaciones informales, o no públicas, o no consideradas propiamente modernas del poder. En palabras de Scott:

La dialéctica de ocultamiento y vigilancia que abarca todos los ámbitos de las relaciones entre los débiles y los fuertes nos ayudará, creo yo, a entender los patrones culturales de la dominación y la subordinación. (Scott, 2000, p. 27)

El análisis planteado por Scott tiene como base el concepto marxista de falsa conciencia con dos posibles manifestaciones de poder, una débil y una fuerte. La versión fuerte es cuando:

[...] la ideología dominante logra sus fines convenciendo a los grupos subordinados de que deben creer activamente en los valores que explican y justifican su propia subordinación, y la versión débil se reduce a la aseveración, por una parte de la ideología dominante, que las desigualdades son inevitables. (Lutz, 2002, p. 207).

Desde la perspectiva de Scott, este artículo propone estudiar las formas de acción social y política de los sujetos subordinados — en este caso los indígenas rarámuri— que cuestionan el sentido de los discursos públicos con la intención de resistir los embates directos de los poderosos que, por supuesto, no permiten la confrontación cara a cara sobre las desigualdades que generan un sentimiento de “frustración de la acción recíproca” en los agentes dominados que luchan discretamente por la destrucción y desmantelación de la hegemonía.

En este sentido, desde la propuesta de Scott se propone analizar la gestación de una “contra hegemonía” que defiende la identidad y la dignidad de los oprimidos, además de la creación de espacios exclusivos donde se puede asegurar la libertad de expresión, la autonomía y la integridad: mercados, bares, sitios aislados, la noche, los días de descanso, las fiestas, los carnavales, ciertas ceremonias religiosas, etcétera.

El principal aporte de este trabajo es presentar formas alternativas de movilización indígena que son diferentes a las estudiadas por las corrientes clásicas de los movimientos sociales, las cuales se caracterizan por la protesta al interior del espacio y la esfera pública, sitio en el que la sociedad moderna y algunas comunidades indígenas reproducen su identidad en el contexto actual de la globalización.

Así, la resistencia, subordinación y dominación de la cultura hegemónica capitalista sobre las culturas indígenas se lee desde el enfoque de la “economía moral”,³ al cual se adhiere la propuesta analítica de James Scott.

Metodológicamente, la investigación presentada se constituye, en primera instancia, por una extensa exploración bibliográfica referida principalmente al momento histórico de la colonización de la Corona española conducida por los misioneros Jesuitas; posteriormente, se aborda el problema de la modernización de la región serrana del estado de Chihuahua con base en la extracción de datos biblio-

³ Concepto creado por el historiador E.P. Thompson.

gráficos, etnográficos⁴ y hemerográficos que documentan diferentes manifestaciones de resistencia indígena tarámuri a dicho proceso implementado en la zona por el Estado mexicano.

Resistencia y rebelión tarahumara:

Respuestas a la colonización española en el siglo XVII

A mediados del siglo XVII, la colonización de territorios y pueblos indígenas asentados en el norte de México se hace patente y evidente al momento de fundarse la misión Jesuita en la Baja Tarahumara. En aquella época, esta misión se extiende paulatinamente a los actuales estados de Sinaloa, Sonora y Durango, siendo habitada por comunidades nativas como los yaquis, seris, opatas, mayos, pericú, salineros, cabezas, tobosos,⁵ tepehuanos (odamis) y tarahumaras (rarámuri),⁶ estos dos últimos ubicados en el estado de Chihuahua y en parte del estado de Durango.

El asentamiento de los misioneros de la Compañía de Jesús en esta zona tiene la intención de consolidar el poder económico y político de la Corona española a través de la evangelización de los indios y la introducción de actividades económicas como la ganadería, minería y agricultura. La dirección de las primeras misiones de la Baja Tarahumara se encuentra a cargo de los Padres Figueroa y Pascual desde su llegada en el año de 1642.

En cartas enviadas a miembros de la congregación y la Corona española que los padres jesuitas refieren, han tenido un recibimiento satisfactorio por parte de los indígenas del lugar y que como consecuencia de ello después de varios meses han logrado adoctrinar y bautizar a decenas de adultos el día 15 de agosto de 1642 durante la fiesta de la Asunción de Nuestra Señora.

A pesar de la conversión y sometimiento de varios grupos indios, se sabe de la existencia de revueltas por parte de los tobosos que solían cercar a la distancia las misiones jesuitas cercanas al estado de Durango. El Padre Figueroa relata en una carta a un amigo belga, el

⁴ Los datos etnográficos se obtienen de diferentes investigaciones realizadas en la zona desde el año 2003 y hasta el 2008, con la ejecución de aproximadamente 35 entrevistas a profundidad elaboradas en diferentes comunidades y temporalidades, a lo largo del periodo citado con anterioridad.

⁵ Comunidades integradas por tarahumaras y tepehuanes.

⁶ Rarámuri es el nombre que los propios indígenas dan a su etnia, mientras que Tarahumara es el nombre que los misioneros Jesuitas les dieron a su llegada.

Padre Beudin, la existencia de grupos disidentes e inconformes por la presencia española en el lugar:

[...] había una tribu limítrofe a tarahumares y tepehuanes por el este. Tal tribu es conocida en la historia con el nombre de los tobosos, los cuales en este período y repetidas veces después fueron un verdadero azote para las misiones, y para los españoles de las minas y de los ranchos. (Dune, 1948, p. 84)⁷

La aparición de los tobosos y sus manifestaciones de resistencia y rebelión frente a la imposición de las estructuras sociales, políticas y económicas de la Corona española se hicieron sentir con más fuerza durante los años de 1644 y 1645. Cercaron durante meses la recién construida Misión de Parral causando temor y amenaza a los españoles.

Se sabe que los tobosos ciertas ocasiones, en alianza con los salineros, dedicaban sus esfuerzos a la invasión de lugares como el Valle de San Bartolomé y haciendas cercanas a Parral, con la intención de saquear ganado vacuno y cabras, además de llevarse la plata producida en minas aledañas y matando a los españoles e indios cristianos por decapitación y en otras ocasiones, arrancando el cuero cabelludo de sus víctimas. En el libro “Early jesuits misiones in tarahumara” Peter Dune (1948, p. 86) nos relata:

El 25 de marzo de 1645 los rebeldes atacaron la misión franciscana de San Francisco de Conchos, unos cincuenta y cinco kilómetros al este de Parral [...]. El ataque tuvo lugar en [...] momentos antes de la misa de la Asunción [...] la iglesia fue entregada al saqueo y las llamas; las chozas de los neófitos fueron también incendiadas. Enseguida atacaron también los rebeldes la otra misión franciscana de San Pedro. Levantándose también en rebelión los indios del Valle de San Bartolomé.

Los motivos de la rebelión radican esencialmente en la persistente relación de control, subordinación y engaño a la que los indígenas se ven sometidos frente a los españoles, por un lado. Por otro, la imposición de la lengua española, el abandono forzado de sus costumbres semi-nómadas y su posterior concentración en pueblos de misión —donde se debe obediencia a una autoridad central impuesta por el Padre encargado de sostener, administrar y dirigir el recién levantado pueblo—, muestran situaciones que promueven su resistencia pacífica y pasiva sustentada en la burla, la desobediencia, el hurto, la intriga hacia los misioneros, la ironía, etcétera.

⁷ Traducción del Padre Manuel Ocampo.

Everardo Garduño (2004, p. 45-46) presenta fragmentos de algunas cartas de misioneros jesuitas que relatan y describen algunas de las actitudes de resistencia pasiva de los indios ante la autoridad colonial; aquí un extracto de ellas:

[...] también les propuse a los viejos que juntasen la gente para que el señor comandante eligiese entre ellos, en nombre del rey, un gobernador y alcaldes, a lo que me respondió un viejo muy serio estas palabras: mira, la justicia es para castigar lo malo, y no siendo nosotros malos, ¿para qué es la justicia?

Rebeliones como las citadas son un antecedente a la primera insubordinación rarámuri. En 1648 éstos atacan las misiones de San Felipe en el río Conchos, San Francisco Javier de Satevó y San Jerónimo de Huejotitlán, donde atendían los Padres José Pascual, Beudin, Figueroa y Vigilio Máez.

La rebelión rarámuri de este año tiene a la cabeza a cuatro indígenas: Supichiochi, Tepox, Ochávarri y Don Bartolomé, que no sólo reunieron centenares de hombres de la zona, sino que lograron asociarse con indígenas nativos de Sinaloa, trabajadores al momento de las minas establecidas en Parral estableciendo su cuartel general en Taraichi, al norte de Conchos.

La revuelta rarámuri tiene como resultado la posesión temporal de un terreno muy fértil, apto para la siembra y la crianza de ganado en el pueblo de San Francisco de Borja, el robo de ganado y la muerte de vaqueros españoles que pretenden resguardar el lugar.

Se quema también la iglesia y por ello se improvisa posteriormente un ejército de comerciantes y ganaderos españoles acompañados de indios cristianos que, conducidos por soldados españoles logran apresar a los cabecillas Tepox, Ochávarri y Supichiochi, apaciguando la rebelión el 16 de abril de 1649, casi un año después de su inicio, arrojando un resultado final de 150 indígenas rarámuri asesinados y casi la misma cantidad de indios prisioneros entre hombres y mujeres.

El corolario de la rebelión es el afianzamiento de los esfuerzos de los Jesuitas por conseguir un trato justo para los indios, la posesión de don Diego Fajardo como gobernador de Nueva Vizcaya y la construcción de un presidio que mantuviera cautivos a los rebeldes indígenas del norte del país.

Con la captura de los rebeldes tarahumaras, la llegada del Padre Pascual en compañía del General Barraza a la Sierra Madre y, finalmente, con la incursión de ellos a los alrededores del río Papigo-

chic⁸ se decide establecer una nueva misión ahora en la zona de barrancos cercanos al río. La idea de conformar una nueva misión en el lugar es apoyada en su totalidad por el gobernador de Nueva Vizcaya, Diego Fajardo.

Construir la misión en la sede obedece a la observación de las condiciones físicas del lugar y a la concentración de indígenas rarámuri que se da allí. Esto agiliza las actividades económicas impuestas por los conquistadores, de las que resaltan la agricultura, el comercio y, principalmente la minería, ya que en el sitio existen minas de oro y plata⁹ que contribuyen directamente a acrecentar el tesoro de la Corona. El nuevo poblado es nombrado “Villa Aguilar” por Diego Fajardo, y a unos cinco kilómetros de éste se construye la misión jesuita “La Purísima de Papigochic”, administrada por el Padre Cornelio Godínez.

Las tareas del Padre Godínez, tales como la evangelización de los indígenas y su posterior bautismo, la concentración de éstos en las cercanías de la misión, la introducción de actividades agrícolas y ganaderas, así como la edificación de un templo cristiano, se desarrollan en sus inicios de forma fluida debido —según los misioneros— a la confianza y mansedumbre que los indígenas profesan al padre jesuita.

Se vive una situación de paz y calma en la comunidad, cuando bautiza a finales de 1649 el Padre a varios indios adultos de la comunidad. Pero la situación no es duradera debido a que los españoles ignoran la orden estipulada por la Corona que decreta el trato justo y humano hacia los indígenas, con la intención de no provocar su rebeldía e indignación.

Los colonos de Villa Aguilar no obedecieron la cédula real que los conminaba a tratar justa y suavemente a los indios; ya que desde el principio comenzaron a maltratar a los buenos neófitos del Padre Godínez. No obstante el peligro de la soledad en que estaban, que no existía en otras colonias, los españoles no se dieron cuenta cabal de que para ellos era de capital importancia no excitar la hostilidad de los indios en su contra (Dune, 1948, p. 104).

El maltrato de los españoles hacia los indios de la sierra tarahumara, la imposición de trabajos forzados, la opresión, los raptos de

⁸ Así se nombra al río Yaqui en la porción que atraviesa las tierras indígenas de la Tarahumara del estado de Chihuahua.

⁹ Actualmente, en la comunidad de Batopilas (perteneciente a la zona de barrancos), las compañías canadienses realizan estudios geológicos en busca de estos minerales.

sus mujeres, y en ocasiones su esclavitud, provocan nuevamente el levantamiento y rebelión de éstos encabezados por los indios Diego Barraza, quien adoptó su nombre en recuerdo del capitán Barraza; Yagunanque, quien juró vengarse y matar al misionero jesuita de Papi-gochic; así como Tepóraca, que ya había encabezado rebeliones en períodos anteriores. De ellos, Tepóraca es quien tiene mayores aptitudes y cualidades, además de una importante influencia entre los indios que le permite mantenerse al frente del movimiento. Tepóraca conocía bien a los españoles, lo cual le daba razones suficientes para levantarse en su contra.

Por otro lado, los españoles intentaron controlar la situación a partir de la influencia que el Padre Godínez tenía sobre los rarámuri, siendo éste el motivo que hace pensar a los indígenas que el Padre estaba en su contra y era cómplice de los opresores blancos. El antecedente que provoca la furia, la revuelta abierta y armada de los indígenas rarámuri es la muerte de una niña dos horas después de recibir el sacramento de los Santos Óleos de parte del Padre Godínez.

Para los rarámuri, la muerte de una persona en el momento posterior de recibir el bautismo o los Santos Óleos es una situación inadmisibles que contradice sus creencias y supersticiones. Así mismo, el 15 de mayo de 1650, la mamá de la muchacha grita a lo largo y ancho de la misión que su hija ha muerto después de recibir el sacramento de parte del Padre Godínez y ello, aunado a la situación de opresión vivida en Villa Aguilar, conduce a los indios a planear otra rebelión que se manifiesta el sábado 4 de junio de 1650, con la quema de la choza habitada por el Padre Godínez y Fabián Vázquez, soldado a cargo del cuidado del misionero jesuita.

[...] las dos víctimas abrieron la puerta, salieron al aire libre y se encaminaron al templo; apenas habían dado unos cuantos pasos, cuando los cubrió una nube de flechas. El P. Godínez todavía pudo llegar hasta el altar, delante del cual cayó mortalmente herido por media docena de dardos. Los salvajes le ataron una cuerda al cuello y arrastrándolo, lo sacaron de la iglesia, lo molieron a golpes y le dieron de cuchilladas en todo el cuerpo. Cansados de tan salvaje y sangriento juego, lo arrastraron hasta la cruz que el mismo misionero había colocado en medio del atrio del templo, ahí lo remataron con un golpe de macana en la cabeza [...] Colgaron después tanto al padre como al soldado con unas cuerdas de ambos brazos de la cruz, poniendo al misionero a la izquierda y después cortaron las cuerdas (Dune, 1948: 107).

En este mismo año, Tepóracca logra juntar más de dos mil indígenas con la intención de dominar la sierra a partir de la liberación del territorio de los españoles y los jesuitas haciendo incursiones hacia el norte y oeste de la sierra, pero su éxito se ve limitado por la persecución ejercida sobre él por parte del capitán de Parral, Juan Fernández de Carrión, quien próximo a seguirlo hasta Tomochic, logra primeramente la captura de algunos rebeldes que traicionan a su líder Tepóracca, siendo cercado y asesinado accidentalmente por un soldado español que había ignorado la orden de cese al fuego.

Así, con la muerte de este líder, los indígenas rarámuri que no logran huir de los soldados españoles son vencidos, asesinados y hechos prisioneros, agotándose la rebelión y sometiendo a los indígenas en sumisión y subordinación. Al decir de Dune (1948, p. 125-126):

Semejante matanza y derrota hizo a los rebeldes en general más dóciles y sumisos. El victorioso capitán dio prudentes disposiciones acerca de los prisioneros; algunos de ellos fueron conducidos bajo guardia al cuartel general del gobernador; otros fueron puestos en libertad con la condición de que buscaran a sus jefes y volvieran con proposiciones de paz, ya que habían sido por completo derrotados. Como esperaba el capitán, todos volvieron con las peticiones, que significaban el fin de la rebelión.

Tepóracca, fue colgado y exhortado a confesar sus pecados ante el Padre, negándose a declarar, no sin antes maldecir a los españoles y a los traidores que lo condujeron a su situación actual. Según consta en correspondencias de los padres jesuitas a la Corona española, su cuerpo —que se deja colgado en el árbol— es atravesado por flechas de indios, amigos, parientes; además, es dejado hasta la putrefacción como muestra de la victoria de los españoles sobre la comunidad rarámuri.

La muerte de Tepóracca marca el final de las rebeliones armadas de los indígenas de la Sierra Tarahumara y los orilla a partir de aquel momento a crear diferentes formas de resistencia como las que se describen en el siguiente apartado.

¿Cómo resisten los tarahumaras en la actualidad?

Históricamente, la asociación entre trabajo excesivo y religión católica ha sido una constante en el discurso de los rarámuri. Los antecedentes de esclavitud, represión, dominación, vejación, muerte y exterminio, también se han mantenido presentes en su ideología, por

ello, se resisten a relacionarse de lleno con la fe cristiana, manteniendo una actitud esquivada ante los misioneros de la Compañía de Jesús.

En las cartas de relación de los sacerdotes mencionados a lo largo del texto, se señala la correspondencia entre cristianismo y trabajo excesivo que los rarámuri rechazaban resistiendo a través del refuerzo de su identidad cultural. Marta Tello describe en su libro *El mismo diablo nos robó el papel* cómo los rarámuri ven y piensan a los cristianos:

[...] y así nos ha sucedido con algunos que diciéndoles si quieren ser cristianos, van respondiendo que ya son viejos y no tienen fuerzas, dando a entender que ya no pueden ser cristianos porque ya no pueden trabajar. Otros claramente dicen que no quieren ser cristianos porque no quieren trabajar, que los cristianos trabajan mucho. (1994, p. 114)

Frente a la intervención de los misioneros jesuitas y sus pretensiones de inclusión y evangelización del indígena a un modelo de reproducción social, económica y política propiamente occidental, los rarámuri han expresado —desde el fin de la rebelión en el siglo XVII— una resistencia pasiva que pretende ignorar el paso de los extraños por sus comunidades, mientras se refuerzan los cimientos de su sistema social y cultural. Al respecto, la misma Tello (1994, p. 115) menciona:

Aunque aparentemente existió cierta tradición guerrera, los rarámuri optaron por una estrategia de resistencia pasiva, en función de la auto-reclusión; consolidando y reforzando, ahora como estrategia de defensa, el aislamiento que la propia adaptación al entorno medio-ambiental en un principio les había exigido; nunca fue posible congregarse a los tarahumaras.

Los trabajos históricos sobre la resistencia de los rarámuri conducen de manera inevitable a los mitos que representan hoy la visión y percepción que ellos tienen de los mestizos a consecuencia de experiencias previas, como las ya relatadas anteriormente. Estos documentos evidencian en cierto grado la repulsión y el desencanto experimentado desde el primer contacto cultural con los españoles hasta la actualidad.

Como muestra de la percepción que se tiene de ellos, del mestizo y de la resistencia indígena manifiesta en la Sierra Tarahumara, uno de los mitos rarámuri advierte lo siguiente (Tello, 1994, p. 117):

Así dijeron muy antiguamente:

Cuando se iba a comer, no se reunieron mucho los rarámuri. Los chabochi ganaron primero a comer un pan cuando

Dios repartió la comida. Ya reunidos así les dijo Dios: coman. Pero los rarámuri no se reunieron mucho. Por eso no podemos aquí en el mundo los rarámuri. En este mundo a nosotros se nos robó la tierra, la manera como llegaron éstos fue robando un papel. El mismo diablo nos robó el papel. Nosotros los rarámuri antiguamente íbamos en abundancia. Así es.

El presente relato, que emerge a partir de la instauración del proceso de modernización dirigido por el Instituto Nacional Indigenista (INI) y con la imposición de la propiedad ejidal como modelo de tenencia de la tierra, muestra una tajante diferencia entre el antes de la llegada de los mestizos y después de ella.

Anteriormente, los indígenas de la Tarahumara vivían en abundancia y tenían los medios de vida suficientes para su subsistencia y reproducción, posteriormente carecen de esos medios y la causa es el robo perpetrado por los blancos y mestizos a través de la creación de títulos de propiedad y enajenación de los factores de producción.

Aunado a lo anterior, la llegada de nuevas formas de socialización basadas en la idea de comunidad obligan a los indios rarámuri a subordinar sus patrones de dispersión territorial a patrones comunales, esto con la intención de subsistir en el mundo de la modernización. En éstos y otros relatos de las comunidades indígenas rarámuri, resalta la idea de encasillar al mestizo en categorías de denigración e inferioridad, con la intención de reivindicar y fortalecer la identidad del rarámuri. Así lo señala el antropólogo Jerome Levy (1994):

El mestizo es estereotipado y denigrado como nasináku-ri (perezoso, holgazán), risirúame (tacaño), parúame (mezquino) y eyégame (falso). En general, los rarámuri ven a los otros, sus diferentes étnicos cómo chigórame (ladrones) y karéame (mentirosos). Estas características no son meras cualidades superficiales de los mestizos, son esencialmente parte de su identidad proyectada desde los tiempos de la creación. (p. 94).

Para los rarámuri, lo hecho por ellos mismos en la tierra será recompensado por el Dios Onóruame, que está en el cielo, mientras que los mestizos pagarán en el infierno el trato injusto que establecen en su relación con los rarámuri. Levy (1994, p. 95) relata en su trabajo *Hidden transcripts among the rarámuri culture, resistance and interethnic relations in Northern Mexico*, una diferenciación más que los rarámuri marcan frente al mestizo:

La diferencia más importante entre los chabochi y los rarámuri es que el chabochi es muy blanco porque el chamuco

hizo al chabochi de cenizas. Pero Dios hizo al rarámuri de arcilla (por eso tiene el color de la tierra). El chabochi es más rico, porque ellos hacen un trabajo de diferente clase. Ellos se sientan y escriben papeles y así es como ellos hacen dinero, así es como ellos ganan los billetes. El rarámuri sólo trabaja en sus campos, por eso es muy pobre. Eso es porque hace mucho tiempo atrás Dios nos dio un tipo diferente de trabajo. A nosotros nos puso a bailar y a sembrar. Es mejor sembrar lo que la gente puede comer.

Es patente que la dominación del mestizo sobre el rarámuri es resistida y deconstruida en términos denigrantes que incluyen una referencia al mestizo como mentiroso, ladrón, mezquino, etcétera; superponiéndose el indígena como un polo opuesto en el que no reina el dinero, sino la capacidad del individuo de dar y compartir al otro lo necesario para que subsista y conviva entre ellos, ya que esta actitud será recompensada por Dios en los cielos y se castigará a los mestizos enviándolos con el diablo a pagar por sus abusos.

En otro aspecto diferente, el antropólogo Juan Luís Sariago (2006, p. 16), al realizar un estudio sobre la penitenciaría (CERESO) de Guachochi, municipio de la Alta Tarahumara, resalta que actualmente:

La experiencia penitenciaria implica para los tarahumaras tener que vivir con los chabochi o mestizos a quienes en la vida cotidiana de sus rancherías tratan de evitar. Sin quizás entenderlo, la organización social dentro de la cárcel reproduce y acentúa el esquema de desigualdad y asimetría propio de las relaciones interétnicas del contexto serrano. Aquí, aunque mestizos y rarámuri comparten el mismo espacio, los primeros tratan a menudo de hacer valer una supuesta superioridad teñida de tintes racistas. Así, subcontratan a los rarámuri en tareas de carpintería, artesanía o lavado de la ropa, mostrando con ello una clara diferencia de estatus.

En el contexto de la penitenciaría, la asimetría social entre indígenas y mestizos es respondida con una resistencia manifiesta a través de la ocupación de diferentes espacios en el penal. Instalarse de forma voluntaria en el segundo piso del CERESO, dejando al mestizo apropiarse de la planta baja significa que los rarámuri están dispuestos a ubicarse en espacios diferenciados.

En este sentido, Sariago (2006, p. 17) ha recogido varios testimonios de presos rarámuri que revelan, por un lado la desigualdad social que existe entre mestizos e indígenas en el centro penitenciario; mientras por otro, describen acciones de resistencia la pacífica si-

metría de oposición-subordinación entre poderosos y subyugados. De esta manera se observa:

Rarámuri 1: Me gustaría que hubiera cárcel separada para indígenas y para mestizos, para estar más a gusto. Sí, preferiría que lo juzgara a uno el gobernador (indígena) porque así entendería todo, además de que lo ayudaría a no ponerle tantos años.

Rarámuri 2: Estaría mejor que hubiera CERESOS aparte para los indígenas, porque los chabochi son muy cabrones. Juegan mucho y aguantan más... No se enojan. Sería mejor arreglar con el síriame. En Sorichique por una cosa así hubiera pagado 4000 pesos y me hubieran dejado libre.

Rarámuri 3: Sería bueno que hubiera cárceles separadas de mestizos y rarámuri, porque se aprovechan y a veces dan golpizas en las celdas. Estaría bien que viniera un gobernador a dar un nawésari.¹⁰

Los testimonios anteriores resaltan la desigualdad de las relaciones entre indígenas y mestizos al interior de los CERESOS, en las que los primeros, al verse sometidos a la socialización forzada con el mestizo, buscan la separación, auto-segregación y fractura del espacio físico que están obligados a compartir con “el otro”, que los ha subyugado a lo largo de casi 400 años de contacto.

Así mismo, la necesidad de separarse tiene como intención primera resistir los embates de una dominación social que se manifiesta frecuentemente en el uso de la fuerza física. Para estos rarámuri existen en el CERESO otras formas simbólicas de apropiación del espacio que radican en mantener una comunicación permanente en lengua rarámuri con la intención de excluir y de no ser comprendidos por los chabochi.

La investigación de Sariego (2006) también revela que al interior del CERESO los rarámuri se apropian del espacio dentro del penal a partir del uso de sus símbolos culturales y de sus prácticas religiosas. Al respecto, Sariego encuentra representaciones rituales de la semana santa que son una reproducción de las celebraciones que se llevan a cabo en la comunidad de Norogachi desde mediados de los años setenta.

Se considera que estas representaciones culturales en el CERESO son una respuesta simbólica de resistencia a la ancestral discriminación y opresión que han vivido los rarámuri por parte de los

¹⁰ Sermón dominical tradicional de los tarahumaras.

mestizos en su territorio indígena y en los penales de la Sierra Tarahumara.

La fiesta de semana santa en el CERESO y en la comunidad es un ritual muy importante. En el CERESO se manifiestan acciones dramáticas de resistencia que tienen su clímax en la quema del judas que representa la oposición de la vida rarámuri frente a la vida del mestizo, que es la representación misma del mal y, por lo tanto, debe ser destruido bajo cualquier circunstancia.

El rarámuri, en oposición al chabochi, se considera una representación del bien. La resistencia disfrazada bajo los rituales de semana santa puede entonces entenderse fácilmente si se observa la intensidad con la que se dirigen hacia la representación del Judas, vestido con atuendos occidentales, envistiéndolo hasta su destrucción y posterior quema en la hoguera.

Esto puede comprenderse como una representación simbólica de los deseos más ocultos y profundos de los rarámuri, que en sí mismos buscan la exacerbación de sus tradiciones a partir de una confrontación artística que permite la descarga del choque ideológico, ocasionado por la confrontación de una cultura hegemónica frente a una tradicional; pero evitando a su vez un enfrentamiento abierto guiado por el uso de la fuerza, en el que los rarámuri tienen de antemano la apuesta perdida.

Como testimonio de lo anterior, Javier (indígena rarámuri) relata lo siguiente (Coria, 9 de abril de 2006, *El Universal*):

La fiesta termina el sábado cuando se mata o se quema al Judas, un muñeco de paja vestido con ropa occidental representando al chabochi o mestizo, o sea el hombre blanco que para nosotros es encarnación de lo malo, de la maldad, del diablo, de lo que destruye a los rarámuri y por eso hay que quemarlo [...] [Así,] muere el chabochi que puede poseer al tarahumara, porque cuando un rarámuri adquiere las costumbres del hombre blanco, del mestizo, entonces el tarahumara muere.

La representación de semana santa en Norogachi puede considerarse como la expresión dramática de la oposición de lo tradicional contra lo hegemónico, de la resistencia del rarámuri ante la dominación del chabochi, y como el discurso oculto de los indios frente a la modernización de las comunidades de la Sierra Tarahumara. También es una representación que sirve como esparcimiento y expectativa para turistas nacionales y extranjeros que pagan hasta 20 dólares por observar dicha festividad.

La celebración de la semana santa de Norogachi debe observarse hoy día desde dos ópticas. Primero, como una manifestación de resistencia ante la marginación y la discriminación que han vivido los rarámuri desde el siglo XVII. Segundo, se incorpora al mega proyecto turístico de la parte alta de la Sierra Tarahumara, donde se ubica la comunidad de Norogachi.¹¹

En el año 2007, en una entrevista con los ejidatarios indígenas de San Ignacio de Arareko de la Alta Tarahumara, se recupera el siguiente testimonio sobre el impacto del proyecto turístico en su comunidad:

Aquí hay turismo desde hace como treinta años, antes había otras gentes pero los corrimos porque en las noches agrandaban sus terrenos, por eso los sacamos y hoy vivimos puros tarahumaras... Nosotros controlamos todo el turismo.

La resistencia en la comunidad de Arareko es un producto histórico que manifiesta una postura fuerte y abierta en contra de los mestizos, debido a que los rarámuri los consideran ladrones y deshonestos. Tal como lo menciona Levy (1999), se puede observar que la relación de subordinación en este caso se desvirtúa con la expulsión de los mestizos de la comunidad, aun cuando este hecho incrementa al mismo tiempo la polarización y el rechazo de unos frente a otros, manteniendo una convivencia hostil y limitada que se da preferentemente fuera de los límites demarcados del ejido de Arareko.

Al cuestionar a otro indígena del ejido de Arareko sobre su relación con los padres jesuitas —quienes han habitado de forma casi permanente¹² en la zona desde la época de la colonia y hasta la actualidad— y sobre el aeropuerto proyectado originalmente en terrenos de Arareko y Sisoguichi, ahora trasladado a Creel, contesta:

Nosotros con los padres [...] como le digo, pos no nos llevamos bien. Ellos siempre quieren mandar[...] sobre el aeropuerto negociamos con los de Sisoguichi pero no nos convenía porque aquí hace tiempo hubo una pista y bajaban avionetas con hierba mala; no convenía porque no sabíamos qué tipo de gente iba a venir aquí y quién sabe cuáles serían sus intenciones.

¹¹ La fiesta de semana santa se convierte en una mercancía que genera dinero para los rarámuri. El dinero lo utilizan para comprar artículos básicos de subsistencia, principalmente alimentos.

¹² Los Jesuitas fueron expulsados por la Corona española de las comunidades rarámuri a mediados del siglo XVIII. Ver: Sario (2002), *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. CONACULTA-INAH-INI.

La resistencia al proyecto turístico y al contacto general con actores externos a la comunidad rarámuri ha sido evidente en la comunidad de Arareko. En la actualidad, el ejido está delimitado en su perímetro con mallas de alambre, además de mantener vigilancia en sus entradas principales. Ésta la realizan por los propios ejidatarios indígenas. Otra de las comunidades afectadas por el turismo de aventura es Creel. Al conversar con la locataria de una tienda de artesanías se documentaron algunos de los beneficios y perjuicios que el Plan Barrancas del Cobre¹³ les traía para sus ventas:

Siempre hemos hecho artesanías desde hace mucho tiempo... desde chicas, desde los siete años porque aquí de eso vivimos. Aquí en Creel pagan bajo pero negociamos un precio justo... Los de Creel quieren hacerse ricos y por eso pagan bajo.

Los hallazgos de esta investigación sobre la percepción que tienen los rarámuri del mestizo, coinciden con la descrita por Levy (1999), quien observa que colocan al extraño, al extranjero, al mestizo y al blanco como un ser avaro, que se aprovecha de los más pobres, como un individuo incapaz de compartir y que busca enriquecerse a partir del trabajo de los rarámuri.

Hoy día, el Plan Barrancas del Cobre no beneficia a los indígenas rarámuri; al contrario, los perjudica, porque los sumerge en la pobreza y los coloca nuevamente en relaciones de subordinación. La Sierra Tarahumara sigue siendo presa del colonialismo, del capitalismo de Estado y del capitalismo neo-liberal.

Actualmente, el Estado facilita un capitalismo transnacional que no sólo busca su reproducción a partir de una nueva forma de apropiación, explotación y despojo de los recursos naturales de los rarámuri, sino además, de una nueva racionalidad de los actores tradicionales que con ella conviven y en ella se reproducen.

Conclusiones

La historia de la Sierra tarahumara es en sí misma un ejemplo de resistencia. Al mismo tiempo, es una historia moldeada por procesos de modernización autoritarios, teniendo como consecuencia su correspondiente ineffectividad, ineficacia, subordinación y subyugación.

Tras la llegada de los españoles y misioneros Jesuitas, en un primer momento, y después con la instauración de la Reforma Agra-

¹³ Megaproyecto turístico que recorre la zona norte del país, impulsado por el presidente de México, Ernesto Zedillo.

ria y la consecuente propiedad ejidal, las comunidades indígenas de la Sierra Tarahumara son una muestra de resistencia al cambio.

Si bien han existido transformaciones al interior de las comunidades rarámuri, principalmente vinculadas a las formas de propiedad de la tierra, su movilización hacia zonas más inaccesibles, etcétera; se observa que éstas son superficiales y han ayudado finalmente a solidificar su reproducción social e identidad. En este sentido, Juan Rodríguez (1999, p. 128) describe y resume en términos generales la situación histórica de los indígenas rarámuri de la siguiente manera:

Durante los primeros años de colonización, los rarámuri alternaron la resistencia pasiva con esporádicas rebeliones armadas y matanzas a sacerdotes que fueron aplastadas a sangre y fuego, provocando un cambio de método. El resultado es que hoy, el pacífico rarámuri subsiste mediante una estrategia dual: Huye hacia los lugares más inaccesibles, dejándole su tierra al chabocho, en vez de entablar una lucha desigual y, cuando no puede evitar el contacto, adopta algunos aspectos de la cultura occidental, reinterpretándolos según sus valores.

El contacto de las comunidades indígenas de la Sierra Tarahumara con agentes externos a ellas (principalmente españoles y mestizos), es un ejemplo constante de intentos de cambio a partir de la introducción de parámetros culturales hegemónicos como la racionalización de la producción, la reorientación de la naturaleza como mercancía, la matematización, cálculo y utilización científicista del espacio, etcétera. Es también una historia de rebelión y resistencia, de contra-hegemonía, de lucha frente a la imposición de los cambios previstos por la modernidad. Según Garduño (2004, p. 45), la resistencia en las comunidades rarámuri se da actualmente como consecuencia de:

[...] la alteración de la movilidad tradicional característica de los pueblos indígenas de la región norte del país durante la época misional; la división de bandas y linajes con el establecimiento de la nueva frontera entre México y Estados Unidos en 1848; el despojo de su territorio durante el período de expansión capitalista; la degradación ambiental de su medio físico tradicional y la alteración de sus sitios ceremoniales; el exterminio y dependencia inducida de la población indígena; la violación de los derechos culturales y civiles de los indígenas; y por último, su deterioro demográfico, explotación y situación de extrema pobreza.

Ante esto, los indígenas han respondido con negligencia en el trabajo, ignorancia disimulada, hurto, intriga, mordacidad, huida, sa-

botaje a los cultivos y con rebelión armada. De manera similar, Jerome M. Levy (1999, p. 93) sostiene que la resistencia de los indígenas de la Sierra Tarahumara se debe en parte a variables históricas como los ataques militares en la zona, cuyo ejemplo más claro es la colonización por parte de la Corona española y la subsiguiente dominación de los mexicanos en el México independiente o el ejercicio del poder de los mestizos a partir de la consumación de los gobiernos post-revolucionarios.

Mientras que en otro sentido, las condiciones ecológicas y medioambientales forzaron la separación de los pueblos indígenas del grueso de la nación favoreciendo al mismo tiempo su dispersión. En palabras de James Scott, se puede descifrar que la dominación del mestizo sobre el rarámuri se sostiene sobre una "versión fuerte" del poder y de la falsa conciencia, puesto que a lo largo de cuatro siglos de un ejercicio constante de imposición de la cultura hegemónica sobre la tradicional, el indígena asume la diferenciación y la polarización de un actor frente al otro, como resultado de la intervención de fuerzas sobrenaturales (Dios), y no como la consecuencia de un proceso histórico invasivo.

La situación de subordinación y dominio entre el rarámuri y el mestizo es un hecho que se ha ido profundizando históricamente. Esta subordinación parece ser permanente y más allá de esto, se complica cada día paulatinamente. No existe, a corto plazo, una posibilidad que aliente la transformación de las relaciones sociales entre ambos actores en la Sierra Tarahumara. La muestra de ello es el relato de un indígena que comenta:

Si no fuera por nosotros los rarámuri, los chabochi serían más pobres que nosotros. Nosotros sembramos sus campos, cosechamos sus campos. Somos los únicos que hacemos su trabajo. Ésa es la diferencia. Ellos roban y nosotros trabajamos. Ésta es también otra diferencia: Los rarámuri compartimos y dividimos lo que tenemos, nosotros le damos al otro. El chabochi no. Ellos sólo nos dan si tienen dinero para comprarse cosas [...] Ellos sólo compran y venden.

Es así que el proceso de cambio de la revuelta, a partir de acciones violentas a la resistencia pasiva, como formas de rebelión de un pueblo indígena, puede ser leído y comprendido a partir de la intensificación de estrategias de imposición de la cultura hegemónica capitalista a las comunidades indígenas, a través de un sumario de acciones modernizadoras impuestas por el Estado, por los agentes exter-

nos que han intervenido a lo largo de cuatro siglos (españoles, ejidatarios mestizos, comunidades religiosas, inversionistas nacionales y extranjeros, indigenistas, asociaciones civiles, etcétera), así como por el sistema político y económico global.

Referencias bibliográficas

- Dune, P. (1948). *Early jesuit missions in tarahumara*. USA: University of California Press.
- Garduño, E. (2004). Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos. En: *Revista europea de estudios latinoamericanos y del caribe*. Vol. 77. USA: University of California: pp. 41-60.
- Levy M. J. (1999). Hidden transcripts among the rarámuri culture, resistance and interethnic relations in Northern Mexico. En: *American ethnologist*. Febrero Vol. 26, Número 1. USA: American Anthropology Association: pp. 90-113.
- Lutz, B. (2002). Resistir al poder. En: *Reflexión política*. Diciembre. Número 8, Colombia: Universidad Autónoma de Bucaramanga: pp. 207-210.
- Rivas, C. (2006). Semana santa en Norogachi. En: *Diario El Universal*, 9 de abril de 2006.
- Rodríguez, J. (1999). Las carreras rarámuri y su contexto: una propuesta de interpretación. En: *Alteridades* (pp. 127-146).
- Sariego, J. L. (2006). *Costumbre jurídica y práctica penitenciaria en la tarahumara*. México: ENAH- Chihuahua.
- Scott, James C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.
- Tello, M. (1994). *El mismo diablo nos robó el papel. Dos estudios de resistencia cultural entre mixes y tarahumaras*. México: CONACULTA.



El patrimonio natural y cultural de los pueblos

Gustavo Aviña Cerecer

Es preciso entender que la destrucción del patrimonio cultural de un país, que la indiferencia ante la destrucción de la identidad cultural que han mostrado la mayoría de los gobiernos de América Latina, no es el producto de una posición fortuita. Es, por el contrario, originada en una concepción ideológica de las historias nacionales, que niega su validez a la creatividad de los pueblos autóctonos.
Mario Sanoja e Iraida Vargas (2004)

Introducción

Este artículo abordará el uso y abuso del patrimonio cultural y natural de los pueblos indígenas por parte de distintos actores sociales de origen norteamericano que se encuentran en colusión con actores mexicanos locales y federales.¹ El objetivo es poner en evidencia el hecho de que, en cierta medida, el uso del patrimonio cultural y natural indígena implica cierto abuso que resulta de la existencia de dos formas de territorialización en conflicto, una norteamericana de tradición occidental y otra indígena local.

¹ Para esto se analizaron ejemplos concretos que evidencian cómo ciertos actores sociales forman parte de organizaciones gubernamentales, y/o privadas, que conjuntamente construyen procesos transnacionales múltiples y complejos, relaciones globales que requieren de diferentes jugadores en muy variados campos de acción. Cada uno de estos actores, de manera intermitente o constante, juega un papel específico para el uso y abuso del patrimonio indígena; principalmente, se han reconocido funcionarios de gobierno, estatales y federales, académicos, empresarios, industriales, administradores de ONG, además de representantes indígenas. En este trabajo se presenta un modelo de este uso y abuso, es decir, una versión racional simplificada de la realidad que denominamos neocolonialismo norteamericano, pero es un modelo alimentado mediante varios casos observados de primera mano en el estado de Quintana Roo y Chiapas (Aviña Cerecer, 2003). Asimismo, en la bibliografía de este texto hay 24 títulos más en los que se muestra claramente cómo, en múltiples variantes, suceden estos procesos de uso y abuso del patrimonio indígena.

Toda territorialización es un conjunto de diferentes ejercicios simbólicos de apropiación del espacio-tiempo. Además, se evidencian algunas de las consecuencias económicas, legales y políticas de gran impacto social en relación al cuidado y desarrollo del patrimonio natural y cultural indígena.

En una primera parte expongo la existencia de esta diferencia en los procesos de territorialización; en segundo término, las principales formas en que el patrimonio natural y cultural de los pueblos indígenas es utilizado, hasta cierto punto de manera abusiva, en función de una forma de hacer territorio.

Finalmente, a manera de conclusión, presento algunas reflexiones políticas y sociales que bien podrían ayudar a cambiar la situación en beneficio de los principales afectados, es decir, los pueblos indígenas de México y, a partir de una vasta bibliografía existente es posible también incluir, en términos generales, a los indígenas de América Latina.

El método utilizado en este trabajo es deductivo. A manera de heurística positiva presento una hipótesis de orden universal alimentada básicamente desde la antropología simbólica y aplicada.² La hipótesis plantea que el uso y abuso norteamericano del patrimonio indígena está determinado fundamentalmente por diferentes procesos sociales de reproducción de sentido, es decir, diferentes esquemas prácticos (Descola, 2001) de territorialización, mismos que contienen una dimensión histórica, intercultural, política, económica y patrimonial.

La madre tierra versus el mapa

Frente al problema del uso y abuso del patrimonio indígena, estamos ante dos variantes históricas de ejercicio del espacio-tiempo, por los valores culturales y recursos naturales que cada una de las dos posibilidades contiene. Una de estas prácticas de territorialización es la indígena mesoamericana; la otra, es la norteamericana hegemónica.

Para entender esta diferencia es preciso aclarar que el espacio-tiempo con sus contenidos materiales e ideales no es algo predeterminado. A diferencia del sentido común occidental de reconocer a la naturaleza como el primer fundamento de verdad, o la primera causa

² La antropología simbólica aquí utilizada como posición teórica tiene su base paradigmática en el postestructuralismo fundamentalmente de Descola (2001), M. Foucault (1991), J. Baudrillard (1989), así como Maturana y Varela (2000).

física del existir, todos los seres humanos no re-presentamos culturalmente una realidad “naturalmente” predeterminada (Maturana y Varela, 2000).

En términos del constructivismo, lo natural no es primera causa sino el efecto de una compleja red de construcciones simbólicas de orden ontológico. En otras palabras, el espacio-tiempo con sus recursos económicos y elementos existenciales es producto de la actividad práctica.

La determinación de cualquier territorio primero es producto de distintas relaciones persona-contexto y después es posible pensar a la persona separada del contexto, no al revés, como marca el sentido común occidental desde una epistemología idealista o materialista. El espacio y el tiempo son construcciones sujetas al devenir histórico, ambos fundamentos se expresan como territorio por un juego de relaciones intersubjetivas en un contexto culturalmente compartido.

En este sentido, el espacio-tiempo claramente es correlativo a la construcción de un territorio, éste a su vez, determina una identidad cultural y cierto empleo de los recursos; por ende, de acuerdo a la forma de pensar y actuar el espacio-tiempo, se crea un valor patrimonial, económico, político y cultural.

En el caso específico del espacio-tiempo indígena, es la territorialidad resultado del totemismo y el animismo.³ En cambio, utilizando al signo cartográfico virtual y artificial, el modelo norteamericano construye el sentido de territorialidad a través del mapa. Entre ambas formas de aprehensión del tiempo-espacio hay profundas diferencias.

Es a Humboldt a quien podemos adjudicar la introducción del mapa al continente americano. Desde entonces, parte de la historia nacional es el intento de su imposición en los territorios indígenas (Gray, 2000; Amin, 1999; Bell, 1977). Desde Humboldt es posible ver cómo la cartografía antes que la geografía física (vulcanología, climatología, edafología, etcétera) ha sido herramienta de penetración, lo-

³ El totemismo son relaciones simbólicas sintagmáticas, los distintos seres —humanos y no humanos— se hermanan en una unidad solar llamada tonal (en náhuatl), que además es parental consanguínea. Línea de poder ascendente hacia los ancestros más antiguos que resultan ser los astros, o bien, los elementos de la naturaleza: tierra, fuego, rayo, etcétera. Aquí son hijos, hermanos o padres y abuelos, el sol, la luna, los animales, la lluvia, el trueno, las plantas, los ríos, el fuego, etcétera. En el caso del animismo, son relaciones simbólicas paradigmáticas, posiciones complementarias de dobles separados por diferentes mundos que se unen bajo el mando del nahual (en lengua náhuatl), mediante el ritual, por una comunión onírica o mágica (Aviña Cerecer, 1999).

calización, identificación, catalogación y apropiación de los recursos naturales y culturales.

Antes que el logos, el mapa es voluntad de dominio. Es una visión del mundo en donde los recursos naturales son signos sin valor simbólico y es la misma visión que se practica de manera predominante en el neocolonialismo norteamericano del siglo XXI, producto del valor de la especulación, los intereses sobre las deudas y el usufructo quirúrgico de la explotación comercial a distancia, pero a gran escala.

Desde el siglo XIX, Estados Unidos ha tenido la profunda intención de mapear todas las otras memorias, en este caso, esa otra concepción amerindia del espacio-tiempo. Acción llevada a cabo mediante las mismas tres etapas de la época colonial: negación de la diferencia, traducción del sentido original y usufructo de los recursos. Ciertamente, el neocolonialismo norteamericano es diferente al proyecto del iluminismo europeo.⁴

Una diferencia radical entre el impulso expansivo de la colonización europea y el neocolonialismo del Consenso de Washington, es que este último trabaja desde lo militar, económico y político para mantenerse en la posesión de los cinco monopolios claves del poder capitalista: acceso monopólico a los recursos naturales del planeta, control de los mercados financieros mundiales, monopolio tecnológico, monopolio de los medios de comunicación y de las armas de destrucción masiva (Amin, 1999:19).

A lo largo de este texto se verá cómo el neocolonialismo mercantil es pivote integrador alrededor del cual confluyen los otros monopolios. Así es como el patrimonio indígena está inmerso dentro de esta fuerza expansiva de poder norteamericano, pero al mismo tiempo, bajo un poder que se estructura mediante la lógica del espacio-tiempo neocolonial norteamericano.

La traducción intercultural del mundo indígena hacia el código norteamericano se realiza mediante un lenguaje cuya lógica simbólica está subsumida por el mercado global. Una vez que el colonialismo histórico ha depurado progresivamente la etapa de penetración,

⁴ "Las pocas compañías del mundo que se comportan de manera consecuente con respecto a su economía nativa [...] no lo hacen porque posean ciertas propiedades que comparten con otras empresas internacionales, sino porque su cultura empresarial se rige según los valores corporativos estadounidenses que adjudican una importancia mayor a la obtención de beneficios que a los costos sociales o a las lealtades nacionales" (Gray, 2000: 92).

localización, identificación y catalogación, es decir, lo que aquí identificamos como el mapa, se procede a la apropiación de los recursos naturales y culturales.

El mapa es la representación de un territorio en dos dimensiones. Sin embargo; es claro que hay una diferencia entre forma iconográfica y contenido territorial, entre señal arbitraria y símbolo representador, esto es, entre signo como delimitador gráfico de un espacio bidimensional y símbolo como conjunto diferencial de características socioculturales tridimensionales.

La dimensión faltante en el mapa no es tanto la profundidad geológica o atmosférica, sino la densidad discursiva, el discurso simbólico que explica y que en el caso indígena le da sentido cultural al espacio-tiempo, como una red consanguínea y espiritual, totémica y anímica.

Sobre la base de una supuesta superioridad racial, Estados Unidos recrea tanto la negación de la ontología del espacio-tiempo de las comunidades indígenas, como su conversión en signos mercantiles, practica una traducción que va desde lo parental y anímico hacia lo impersonal e intercambiable mercantilmente.

Debido a este proceso histórico de tradición colonialista, durante los últimos tres siglos, transitamos en toda América Latina indígena de un sentido simbólico del espacio-tiempo, donde las cosas valen por su riqueza simbólica, totémica, ritual y mítica; hacia su significación como valor signo, entendiendo a este último como algo cuyo significado se determina sólo por ser diferente a los otros signos de un mismo sistema cuantitativo.

La diferencia entre símbolo y signo, es que el primero ritualiza los procesos de intercambio y reproducción, establece vínculos sociales entre los humanos y los no humanos (animales, seres fantásticos, plantas, fenómenos atmosféricos y telúricos), de aquí su conexión con el totemismo y animismo, ya que estas dos últimas ontologías se basan en el parentesco, en la identidad anímica entre todos los seres del mundo. Unión social y religiosa que es simbólica porque establece compromisos y responsabilidades entre las partes mediante contenidos discursivos ideológicos, emocionales y psíquicos, por lo que su naturaleza es básicamente pulsional, ambigua y mítica.

En cambio, el valor signo se aleja del compromiso social, el objeto se vuelve autónomo con respecto al intercambio, ya no es el regalo ritual o el objeto de poder lo que se intercambia, más bien, debi-

do a que es la coacción del poder lo que determina su valor, se impone un sentido mercantil numérico, y con esto, se exacerban las diferencias de clase.

Contrario a la unión simbólica indígena entre los humanos y no humanos, el signo norteamericano del mapa distingue a unos espacios de otros y con ello segrega cosas y grupos de personas; tanto a los no humanos de los humanos, como a estos últimos entre sí. Este es el valor signo que resulta de una lógica matemática que distingue distintos grupos de mercancías y personas (Baudrillard, 1989).

El valor signo es el de las marcas que distinguen cosas, personas y clases sociales, no es valor de uso, mucho menos de la emoción interpersonal o de la unión social. Si lo simbólico está lleno de un íntimo contenido ideológico, el valor signo es vacío e impersonal. El valor simbólico siempre remite a un discurso, el valor signo es tautológico, hace que la cosa y la persona valga por su comparación con otros signos de mayor o menor cuantificación monetaria, sin justificación discursiva de por medio.⁵

Depuración de la lógica colonial y mercantil del símbolo hacia el signo que nos señala la transpolación del significado de las cosas desde el discurso simbólico, basado en la existencia de la unidad entre lo humano y lo no humano, hacia la emergencia del signo cuyo significado sólo resulta de la interrelación entre diferentes signos, cuyo valor es dependiente de una supraestructura ideológica; en este caso, el mercado internacional de valores, o más precisamente, lo que le otorga valor al signo es la lógica de la mercancía ya comprendida magistralmente por la economía política de Karl Marx.

Así, mientras que el espacio-tiempo indígena cobra sentido por medio de las relaciones entre humanos y no humanos, el mapa norteamericano signico obtiene su sentido en relación a un conjunto cultural recursivo, totalmente artificial, compuesto por signos mercantiles autorreferenciales.

El mapa es un escáner de recursos naturales tratados como signos, es el resultado de un barrido o copiado virtual e instrumental que está muy lejos tanto del realismo como de la comprensión intercultural de la diferencia, tanto de la otredad indígena como de la no humana; es, entonces, una herramienta de poder extractiva de recur-

⁵ Para saber más acerca de la diferencia entre valor signo y valor simbólico, ver la obra de Jean Baudrillard (1989).

sos-signo, la consecuencia lógica de una exploración, de una investigación cuyos fines son la identificación, clasificación y obtención de los minerales, suelos, plantas, animales, aguas —meteóricas o superficiales— minerales e hidrocarburos.

Todo lo humano y no humano son signos en el mapa, pero también son signos en el mercado de valores.⁶ Este proceso, de lo simbólico a lo signico, desde la madre tierra al mapa, a escala mundial resulta en la diferencia entre norteamericanos e indígenas, pero igualmente existió al interior de la historia de occidente y es registrable mediante dos grandes discontinuidades en su devenir.

Primero, aquella con la que se inaugura la época clásica a mediados del siglo XVII, y después, la del umbral de la modernidad a principios del XIX. De hecho, con el neocolonialismo norteamericano del siglo XIX aparece el signo segundo, es decir, el signo desde el signo, la retórica, la duplicación, la demostrativa del signo desde otros signos, la decorativa sin valor conceptual sino meramente formal (Foucault, 1991). En el mundo indígena del México de hoy (igual que en la Europa antigua y medieval), el sentido verdadero de las cosas y de la existencia está en la divinidad naturalmente dada. En cambio, para el mundo neocolonial de origen norteamericano, la verdad no está en lo espiritual, en el valor del guerrero o entre los muertos, sino en las palabras escritas que también son signos, por consiguiente, la justicia moderna es la ley escrita.

El neocolonialismo, a diferencia de un simbolismo interpretable, es la emergencia del discurso signico como fuente de valor, saber y poder. No son las fuerzas de la naturaleza o los antepasados históricos, ni la sangre lo que otorga jerarquía y mando, es la acumulación de signos mercantiles de mayor valor numérico.

Hoy en día, la programática nacionalista ha minimizado la acción punitiva del colonialismo norteamericano. De hecho, ideológicamente la legitimidad de México está justamente fundada en su independencia con respecto al colonialismo, primero europeo (1492-1821) después norteamericano (1821-2009).

⁶ "Al caracterizar los diferentes tipos de litologías, accidentes tectónicos y procesos geodinámicos, un buen mapa geológico es una valiosa infraestructura para campos tan diversos como el aprovechamiento de los recursos minerales, la explotación y gestión de las aguas subterráneas, el almacenamiento de residuos, las obras públicas, la construcción, la protección del medio natural, el diagnóstico y ordenación del territorio, la mitigación de riesgos naturales y, en general, todas aquellas actividades que afectan o están controladas por el medio físico" (*El mapa geológico de España*, 2003).

Desde finales de la década de los 80, el proceso neocolonialista en México, el paso del símbolo al signo se acelera por la transición de un país rural, artesanal, productor de materias primas y campesino, a otro país semiurbano—urbano, manufacturero y comercial. Este es el paso de un México productor de materias primas para el mercado interno, a otro dependiente de una balanza comercial que en más del 90% depende de Estados Unidos.

Las estrategias políticas y económicas del “libre comercio” con Estados Unidos han provocado —y cada día lo hacen con más fuerza— la extracción del patrimonio indígena. Este proceso de apropiación transnacional se inicia con más determinación desde mediados de la década de los ochenta, con la política económica llamada “Reconversión industrial”, cuyo propósito es la privatización de toda la industria paraestatal mediante su venta a particulares a muy bajo costo (Rosenbaum, 1989; Saxe, 2002).

Lo anterior es sólo un caso de políticas económicas que profundizan la expansión norteamericana en México desde 1986 con su ingreso al *General Agreement on Tariffs and Trade* (ahora World Trade Organization). El punto culminante de la dependencia a una balanza comercial con Estados Unidos fue primero en 1992, con la reforma al artículo constitucional número 27, cuando se legisla en materia de propiedad de la tierra, apostando por el olvido de los valores espacio-temporales comunitarios de tipo indígena (el ejido y los bienes comunales).

En segundo lugar fue la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte en 1994, cuya esencia es la misma: el flujo de valores signo bajo la lógica del mapa norteamericano. De hecho, se espera que el punto final de esta política de “apertura comercial” sea la venta de Petróleos Mexicanos y de las aguas nacionales (Barreda Marín, 1999).

La estructura neocolonial norteamericana en México se evidencia durante la primera década del siglo XX, por el control que tenía Estados Unidos sobre los hidrocarburos nacionales, ferrocarriles, una gran cantidad de bonos de deuda nacional, inversiones importantes en la minería, caucho, chicle y periódicos (Rosenbaum, 1989).

Del siglo XXI destaca el control del banco más importante del país (Banamex), una intervención importante en la Bolsa de Valores, una amplia inversión en la venta de patentes y franquicias, en la industria automotriz y electrónica, así como en los textiles y en la manu-

factura de bienes muebles. Los esfuerzos norteamericanos por el monopolio del libre comercio y el plano militar son a nivel internacional. Así se puede ver en el poder directivo que tienen sobre los espacios diplomáticos y militares más importantes, la Organización del Tratado del Atlántico Norte, la Organización de las Naciones Unidas, la Organización Mundial de Comercio, el Foro de Cooperación Económica Asia-Pacífico y la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico.

En estos foros, Estados Unidos es recurrentemente la nación con más donaciones, préstamos y ayudas a los otros países integrantes que están en vías de desarrollo. Ante la necesidad de los recursos, estos países aceptan y solicitan la ayuda; pero además del pago económico con los intereses correspondientes, se adeuda una retribución y cooperación política que por medio de otros acuerdos y convenios específicos se debe pagar. Parte de este pago es dar preferencia legal y política a los monopolios, industrias y servicios norteamericanos, incluso por encima de los intereses de los ciudadanos mexicanos (Gray, 2000).⁷

Este proceso de colonización norteamericana implica desterritorialización y desmemorización indígena (Báez, 2008), es decir, pérdida de patrimonio económico, natural y cultural; pero también es una pérdida simbólica del territorio, aunque bajo la lógica del libre comercio, estos símbolos no son más que signos enajenables por capitales transnacionales.

En la mayoría de las comunidades indígenas de México, hoy se vive un cambio de estilo de vida. En todo el país, la población económicamente activa ha pasado de ser mayoritariamente campesina tradicional, a ser en su mayoría asalariada manufacturera o prestadora de servicios. En este mundo indígena del siglo XXI, el sentido de la vida se sostiene también, en cierta medida, por la acumulación de

⁷ “[...] de acuerdo con la Secretaría de Economía, 17 mil 551 empresas estadounidenses se han instalado en México [...] de 1994 a junio de 2006, con una inversión acumulada de 114 mil 113.9 millones de dólares, cantidad que representa el 62.6 por ciento de la inversión extranjera que ingresó al país [...]. Si bien, en la mayoría de las ramas de producción la inversión extranjera estadounidense se encuentra presente, el mayor porcentaje se ubica en servicios de instituciones crediticias, bancarias y auxiliares de crédito; la industria automotriz; la fabricación de maquinaria, equipo y accesorios eléctricos; el comercio de productos alimenticios [...] en tiendas de autoservicio y almacenes; la industria de las bebidas [...]. Con ello, Estados Unidos ha obtenido el 48.4 por ciento de sus ganancias totales a nivel mundial, con un nivel de ventas de las empresas industriales del 38.6 por ciento, lo que da idea del peso específico de México en la economía estadounidense [...]” (Lozano de la Torre, 2006).

valor signo. Actualmente son muchas las microempresas, organizaciones campesinas y pequeños productores indígenas que trabajan legalmente en coordinación y a beneficio de grandes empresas transnacionales como Sabormex, Pepsico, Coca Cola, Pulsar, Cargill, Dupont, Monsanto, Volkswagen, WalMart, Ford, Kellogs, Purina, Lala, Sigma, Nestlé, Kraft Foods, etcétera.

“En este proceso las empresas ponen el capital y los campesinos la tierra y la mano de obra barata, resultando ser jornaleros agrícolas en su propia tierra” (Hidalgo Domínguez, 2003). Pero la lógica del mapa para la extracción de riqueza se evidencia más en relación al usufructo del patrimonio indígena, mediante el desarrollo de las Fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción:

Los avances tecnológicos de hoy permiten acceder y utilizar de manera fácil y simplificada diversos materiales biológicos en áreas comerciales e industriales tales como la farmacéutica, cosmética, biotecnología, agroindustria (y la) biorremediación (Febres y Molina, 2006).

Biofraude, folclorismo y patrimonio cultural

Los conocimientos tradicionales sobre las propiedades alimenticias y curativas de la diversidad biológica son una fuente importante de información para los procesos de investigación y desarrollo de empresas e instituciones, especialmente en sus fases iniciales (UICN, 2005). Desde la vanguardia del desarrollo biotecnológico y mediante procesos complejos, ahora se puede acceder a la bioinformática y la nanotecnología, sin embargo, esto llega a atentar contra la riqueza biológica de los pueblos indígenas. La emergencia de estas nuevas tecnologías también ha precipitado el paso de un México indígena, simbólico y rural, a otro de signos autorreferenciales. En este cambio histórico también es muy importante la puesta en marcha de políticas públicas en relación a la propiedad de la tierra, sobre todo, del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares, y el Programa de Certificación de Derechos Comunales, cuyo propósito fue la justificación del fin de la Reforma Agraria.⁸

Además, se busca la privatización de toda propiedad comunitaria y parental, llámese ejido, bienes comunales o pequeños propie-

⁸ Justamente al día de hoy, septiembre del 2009, en el H. Congreso de la Unión de los Estados Unidos Mexicanos hay una iniciativa de Ley propuesta por el Ejecutivo, que busca la desaparición de la Secretaría de la Reforma Agraria.

tarios. De hecho, estos tres últimos regímenes de propiedad de la tierra son propicios para el ejercicio de un espacio-tiempo creador de valores simbólicos, contrarios a la lógica signo del gran capital.⁹

En el siglo XXI, no sólo los grandes empresarios y diversas instancias gubernamentales son los principales agentes productores del modelo de usufructo aquí señalado, sino también ciertos sectores académicos e informativos que en nombre de la ciencia y la necesidad económica se han visto beneficiados al facilitar, normar, avalar, planificar y resguardar, la eficacia del modelo neocolonial.

Mediante este modelo de uso y abuso del patrimonio indígena, instituciones públicas y privadas conforman los espacios y determinan los tiempos del ejercicio de los recursos, así como los valores patrimoniales indígenas del actual territorio mexicano. No es casual encontrar a estos grupos funcionando en amplias redes cuyo principal fin es la privatización y el usufructo de las riquezas nacionales en beneficio de las poblaciones, los gobiernos y las industrias norteamericanas. De hecho, Ten Kate y Laird de RAFI,¹⁰ realizaron un cálculo de lo que significa el mercado global anual de recursos biológicos y sus derivados.¹¹

Hace poco más de una década el acceso y el uso de la biodiversidad indígena, así como el acceso a sus conocimientos tradicionales, se explotaban sin restricciones porque era “patrimonio común de la humanidad”, es decir, riqueza que pertenecía a todos, por lo que cualquiera podía aprovecharse de ellos sin necesidad de compensación alguna para sus poseedores indígenas.

Así lo dice la ONU en el Convenio sobre la Diversidad Biológica de 1992. Desde este convenio celebrado en la Cumbre de Río, el usufructo pirata de los recursos naturales indígenas puede definirse como el fenómeno mediante el cual recursos biológicos y sus derivados, junto con los conocimientos tradicionales asociados,

⁹ De aquí la importancia que el proyecto de geopiratería de la Universidad de Kansas ha otorgado al registro y conversión, vía PROCEDE, de la propiedad comunal en México (ver en Internet: México Indígena; y Ribeiro, 2009a, 2009b).

¹⁰ RAFI (Rural Advancement Foundation International), ahora el ETC Group.

¹¹ “[...] si hubiera un cálculo sobre lo que los países en desarrollo (ricos en diversidad biológica) que han contribuido a la economía mundial en términos de esta riqueza y los conocimientos tradicionales asociados; los países industrializados tendrían una deuda enorme que superaría lo que nuestros países deben por piratería de libros, software, etcétera [...] y llegaría a la cifra de entre US \$ 500 y 800 billones [...] sin considerar que un porcentaje menor de estos materiales tienen asociados conocimientos tradicionales y que, adicionalmente, pudieran haberse accedido irregularmente [...]” (Febres y Molina, 2006).

son usados de manera irregular, ilegal, inequitativa o injusta. Toda legislación local e internacional de acceso a los recursos genéticos del mundo debe velar por la protección de los conocimientos tradicionales y los usos de la propiedad intelectual, especialmente, las patentes de invención (UICN, 2005). En este sentido, al no ser procesos ilegales sino más bien de abuso de confianza, usurpación de funciones y/o aprovechamiento de vacíos regulatorios en detrimento de los pueblos locales, el concepto más correcto que podemos aplicar en lugar de biopiratería es el de biofraude.¹²

Si en 1980 el presupuesto de investigación de la industria farmacéutica de Estados Unidos no tenía nada destinado a la evaluación de plantas superiores, en la actualidad se estima que 1,300 empresas de investigación buscan por todo el mundo compuestos de origen animal y vegetal con propiedades medicinales, el 75 por ciento de ellas con sede en Estados Unidos (Barreda Marín, s/f, p. 123).

También es importante señalar que todos estos son proyectos liderados por universidades norteamericanas¹³ que facilitan la extracción inequitativa e irregular de la riqueza, sin cultivar un ambiente de confianza mutua entre las partes, sin inversión social ni económica para los pueblos locales. Así sucede en múltiples regiones de América Latina y México (Chaves, Velez, 2006; México Indígena, s/f; Ribeiro, 2009a, 2009b; Barreda, s/f).

En todos estos casos es posible encontrar cómo bajo esta misma lógica neocolonialista, una vez identificadas las cepas con valor genómico y/o comercial, se pasa a la extracción de muestras del territorio local para su reproducción en laboratorios extranjeros. Aquí lo medular es entonces la extracción y producción, a mediana o gran escala, de los componentes biotecnológicos pertinentes: enzimas, anticuerpos y genes. De hecho, al intervenir científicos y autoridades de gobierno como avales o responsables, producen proyectos con la apariencia y formas legales de pura buena voluntad política. Por ejemplo, éstos son algunos de los principales objetivos del proyecto biotecnológico ICBG-Maya:

¹² "Hasta ahora, cuatro casos de bioprospección han salido a la luz pública en México: dos entre la Universidad Nacional Autónoma de México y contrapartes estadounidenses para la bioprospección en áreas naturales protegidas y zonas desérticas, uno entre comunidades indígenas del estado de Chiapas y otro entre una organización indígena y la transnacional Novartis" (Barreda, s/f, p. 121).

¹³ Proyecto de la Universidad de Illinois en Palawan, Filipinas; de la Universidad de Georgia en Chiapas, México; de la Universidad de Kansas en Oaxaca y San Luis Potosí, México.

[...] la prevención de enfermedades, [...] descubrir medicinas para males incurables a partir de productos naturales; conservar la biodiversidad; y [claro] fomentar el crecimiento económico de países subdesarrollados. (Castro Soto, 2000; Ribeiro, 2009a)

Por su parte, el Proyecto México Indígena dice: “promover el desarrollo sustentable o humano, mediante el ordenamiento territorial, la equidad social y el respeto a la cultura” (México Indígena, s/f). Sin embargo, en los hechos, el primer objetivo de estos proyectos y del modelo neocolonial en general son las ganancias económicas que se obtienen por medio de la comercialización del patrimonio natural y cultural indígena.

Otro objetivo no mencionado de estos proyectos es la obtención de información de seguridad nacional no clasificada, como la que resulta de la prospección y protección científica.¹⁴ En pocas palabras, sus resultados prácticos son de lucro, apropiación de su cultura y control geopolítico estratégico. En este tipo de proyectos, donde las ganancias son enormes, se utilizan grandes sumas de dinero en la etapa de inversión. Recurrentemente intervienen grandes fondos financieros internacionales, cámaras de comercio locales y norteamericanas, institutos de investigación nacionales e internacionales, autoridades y programas federales, estatales, municipales, ejidales y/o comunales, además de organizaciones civiles no gubernamentales tanto nacionales como internacionales.

Son también proyectos que adquieren equipo de trabajo bajo la misma lógica de burlar la propiedad social en beneficio del usufructo particular. Incluso, por el conocimiento de los proyectos hasta ahora referidos, es posible ver que además de la biopiratería —en sus variantes genómicas: humana, vegetal y animal— se practica el saqueo del patrimonio cultural, sobre todo arqueológico, arte sacro y arte colonial; así como la recién identificada geopiratería cuya intención de dominio económico es tanto sobre valores culturales como naturales.¹⁵

¹⁴ Estas instituciones de Estados Unidos: *Armed Forces, Central Intelligence Agency, Drug Enforcement Administration, National Security Agency*, entre otras, tienen por objetivo la obtención de información internacional clasificada.

¹⁵ La geopiratería “[...] trata de hacer mapas altamente detallados, con tecnología digital de punta, que usan el conocimiento de los habitantes sobre su ambiente, relaciones, historia, recursos, logrando resultados mucho más ricos, dinámicos y complejos de lo que podían obtener con agentes externos [...]. Con las nuevas tecnologías, los mapas adquieren otras dimensiones, pero las intenciones son iguales” (Ribeiro, 2009b).

En todo el mundo el interés por el concepto de patrimonio cultural ha crecido desde la década de los ochenta del siglo pasado y se puso de manifiesto plenamente en los órganos directivos de la United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) desde mediados de 1990.

Su notoriedad y valor histórico fue entonces correctamente reconocido, pero también su valoración espiritual y ética, ya que desde 1993 se ha dicho que es necesario cambiar las prioridades en las declaratorias del patrimonio de los pueblos indígenas, dándole mayor fuerza a las solicitudes por el patrimonio cultural material, pero más aún a las de patrimonio inmaterial.

Esto exige estar conscientes de la dialéctica necesaria existente entre lo material y lo ideal, lo natural y lo cultural, movimiento epistémico que reclama la necesidad de extender los contenidos de la cultura más allá de su concepción decimonónica materialista, es decir, más allá de un conjunto de rasgos folclóricos.

La UNESCO ha colocado en su justa dimensión la importancia no sólo del patrimonio cultural material sino también inmaterial. Pueden ser considerados valor patrimonial inmaterial aquellos elementos de la cultura que aportan a la humanidad un valor ético, lógico, epistemológico, educativo, recreativo, identitario, existencial, artístico, estético, de paz, terapéutico y conservacionista (UNESCO, 1999).

Es crucial la conservación de todos los bienes culturales indígenas con sus correspondientes dispositivos lógicos y simbólicos inmateriales, sobre todo con sus contenidos originales, pues son éstos los que durante miles de años le han dado vida humana a los bienes materiales y naturales de estos pueblos ancestrales.

Son estas mismas etnias las que han de seguir dándole substancia significativa a su patrimonio ya que de lo contrario perderán el sentido original para ser únicamente fantasmas y fetiches, representantes de las limitaciones, utopías e ideales del occidente norteamericano. Todas éstas son proyecciones occidentalizantes logradas una vez conseguida la desmemorización de las comunidades locales (Báez, 2008). La pérdida de memoria cultural es efecto del proceso de desterritorialización al que somete el colonialismo mercantil norteamericano, y son estos procesos los que otorgan contenido a lo que se ha denominado folclorización del patrimonio. De no reconocerse la originalidad del patrimonio cultural como prioritario, se desperdicia el imperativo democrático de afirmación de la diversidad huma-

na en la unidad de los valores universales, espíritu que anima al proyecto de la UNESCO.

Los procesos de profundización y ampliación del valor del patrimonio indígena inmaterial son la pieza clave para el reconocimiento del patrimonio cultural y natural de los mismos pueblos indígenas, lo que necesariamente implica el fortalecimiento de su etnicidad, de cara a los grupos sociales hegemónicos de los estados transnacionales.

Sin embargo, las guerras de expansión imperial ya no son cuerpo a cuerpo, ni hacen falta las bombas y los fusiles, sino que se gestan desde la expansión informática. La lógica del neocolonialismo internacional incluye el control simbólico a distancia. Ya no son los discursos totalitarios de la guerra fría, es la manipulación de manera fraccionada e indirecta, tangencial y acumulativa, en donde la sobre-determinación de los objetos es mediante arquetipos norteamericanos que invaden el espacio y el tiempo latinoamericanos.¹⁶

Muchas de las colecciones más representativas de la arqueología mexicana son norteamericanas, se componen de piezas con la máxima importancia artística y científica, pero en alguna medida, han sido expoliadas de grandes sitios arqueológicos del territorio nacional.¹⁷ Incluso, son muchas más las piezas que han sido extraídas de sitios aún por registrar para su investigación con el mayor daño cultural que esto implica:

Cuatro de cada cinco obras de arte expoliadas nunca fueron recuperadas [el] 80% de los asentamientos de la península de Yucatán han sido asaltados, pero el INAH ha divulgado que entre 1999 y 2005, más de 900 piezas de arte habían sido robadas en regiones como Puebla, Tlaxcala, México D.F., San Luis Potosí, Hidalgo, Guanajuato, Jalisco, Morelos y Zacatecas [...] 10,485 sitios arqueológicos fueron expoliados de un total de 35,000 [...] Es posible que en los próximos cien años, México haya perdido más del 50% de sus bienes culturales por falta de mantenimiento, accidentes, desastres naturales y, sobre todo, por el descarado tráfico ilícito de bienes culturales que crece día a día [...]. (Báez, 2008, p. 26).

Además, en todo el territorio mexicano se hablan 144 variantes dialectales de 52 lenguas, de las cuales veintidós están en si-

¹⁶ Nueve empresas globales de la comunicación, ocho de ellas de Estados Unidos, son las principales causantes de que las 5,000 lenguas y culturas del planeta puedan desaparecer. Empresas de la telecomunicación que facturan millones de millones de dólares en un año y cuya única filosofía es la del imperio: expandirse o morir (*La Jornada*, 22 de octubre de 2000).

¹⁷ Un ejemplo evidente es la colección de vasos pintados de Justin Kerr.

tuación crítica, en peligro seriamente treinta y tres, treinta y seis en peligro, y cincuenta y tres son vulnerables (UNESCO, *Atlas de lenguas en peligro*, s/f).

A manera de conclusión

Podemos concluir que al seno del modelo neocolonial hay un grave conflicto territorial, así lo denotan los datos históricos interculturales, las cantidades y los hechos políticos y económicos hasta aquí descritos, mismos fenómenos que suceden a escala progresiva por el descomunal peso de la situación colonial en que aún vivimos. Por tanto:

El valor patrimonial de cualquier elemento cultural [...] se establece por su relevancia en términos de la escala de valores de la cultura a la que pertenece; en ese marco se filtran y jerarquizan los bienes del patrimonio heredado y se les otorga o no la calidad de bienes preservables, en función de la importancia que se les asigna en la memoria colectiva y en la integración y continuidad de la cultura presente [...]. (Bonfil Batalla, 2003, p. 32)

Los organismos internacionales y nacionales que intervienen en la defensa del patrimonio indígena dicen compartir una misma filosofía de fortalecimiento de la democracia: el respeto a la diversidad, equidad de género e igualdad económica. Estas acciones implican el fortalecimiento de la representatividad pública de los pueblos indígenas, pero si todos nosotros como estado mexicano no somos uno con ellos, sobre todo en la defensa del patrimonio nacional, no podremos valorarlo correctamente.

Si no pasamos de una antropología colonialista propia de una mexicanidad esquizoide basada en el modelo del sincretismo, a una antropología del nosotros, de carácter poscolonial, seguiremos a merced de la acción punitiva norteamericana. En México hay una falta de un nosotros y del reconocimiento de lo nuestro por la poca valoración de lo que somos.

Siempre volcados hacia el norte de nuestras fronteras, hemos optado por el modelo de estandarización del integracionismo mestizo de Aguirre Beltrán (1992), reduciendo el problema de la interculturalidad, ya no al de la integración nacional sino norteamericana. Sin embargo; contrario al discurso nacionalista mexicano neocolonial, la apropiación del patrimonio cultural de los “vencidos” no implica su integración cultural. La madre tierra indígena agoniza, pero simbólicamente aún está viva.

Referencias bibliográficas

- Aguirre Beltrán, G. (1992). *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Amin, S. (1999). *El capitalismo en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Aviña Cerecer, G. (1999). El complejo místico maya como mecanismo cognitivo y simbólico. En: *Ludus Vitalis*, 12, pp. 87-118.
- Aviña Cerecer, G. (2003). *Fantasmas mayas de Quintana Roo: Etnohistoria, identidad, política y territorio*. Tesis para optar por el título de Doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Báez, F. (2008). *El saqueo cultural de América Latina, de la conquista a la globalización*. México: Debate.
- Barreda, A. M. (1999). *Atlas geoeconómico y geopolítico de Chiapas*. Tesis para optar al título de Doctor en Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Barreda, A. M. (s/f). Biopiratería, bioprospección y resistencia: cuatro casos en México. Consultado el 5 de mayo, 2009. Disponible en: <http://www.estudiosdel-desarrollo.net/coleccion.../Enfrentando11.pdf>
- Bartra, A.; Boege, E.; et al. (1985). *Caciquismo y poder político en el México Rural*. México: Siglo XXI/IIS UNAM.
- Baudrillard, J. (1989). *Economía política del signo*. México: Siglo XXI.
- Bell, D. (1977). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. México: CONACULTA.
- Bonfil Batalla, G. (2003). Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados. En: Florescano E. *El patrimonio nacional*. México: CONACULTA-FCE.
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión (1986). *Ley federal sobre monumentos y zonas arqueológicas, artísticas e históricas*. México.
- Castro Soto, J. (2000). Pukuj biopiratería en Chiapa, proyecto biotecnológico ICBG-Maya, Caso de estudio, primera y segunda partes. CIEPAC, Boletín 211. Consultado el 17 de abril, 2009. Disponible en: <http://www.ciepac.org/boletines/chiapasaldia.php?id=211>
- Chaves Posada, J.; Velez Llinás, J.; et al. (2006). El acceso ilegal de recursos genéticos y conocimientos tradicionales. Estudio de caso Colombia, informe final. Consultado el 3 de junio, 2009. Disponible en: www.biopirateria.org/spa/documentos.php
- Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (2000). *Ley general del equilibrio ecológico y la protección al medio ambiente*. México.
- Declaración de Cancún de países megadiversos afines (2002). Consultado el 15 de marzo, 2009, Disponible en: <http://www.pnuma.org/deramb/CancunDeclaration.php>
- Descola, P.; Pálsson, G. (coords.) (2001). *Naturaleza y sociedad*. México: Siglo XXI.
- El Mapa Geológico de España, 1:50.000. 1971-2003 (2003). Consultado el 20 de junio, 2009. Disponible en: <http://www.mieres.uniovi.es/magna.pdf>
- Febres, M. E.; Molina, C. (2006) "Microorganismos con actividad anticancerígena". Caso de estudio en Venezuela. Consultado el 3 de marzo 2009. Disponible en: <http://www.biopirateria.org/documentos/7-MEF-CM.pdf>
- Foucault, M. (1991) *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Gallez, P. (2004). Humboldt y Colón a 200 años del retorno de Humboldt de América [Versión electrónica]. En: *Latin American Applied Research*, 34, pp. 209-212.

- Gray, J. (2000). *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*. Barcelona: Paidós.
- Hidalgo Domínguez, O. (2003). El PROCEDE dentro del contexto de la globalización económica II/II. En: *CIEPAC*, Boletín 333. Consultado el 17 de abril, 2009. Disponible en: <http://www.ciepac.org/boletines/chiapasaldia.php?id=333>
- Kerr, J. (s/f). *Maya Vase Collection*. Consultado el 27 de mayo, 2010. Disponible en <http://www.famsi.org/research/kerr/index.html>
- Lozano de la Torre, C. (2006). Punto de Acuerdo en relación a la construcción del muro fronterizo entre Estados Unidos de América y México [Versión electrónica]. En: *Gaceta del Senado de la República Mexicana*, 5.
- Maturana, R. H.; Várela, F.J. (2000). *El árbol del conocimiento, las bases biológicas del conocimiento*. Madrid: Debate.
- México Indígena. (s/f). Consultado el 4 de febrero, 2009. Disponible en: <http://web.ku.edu/~mexind>
- Periódico La Jornada (22 de octubre del 2000). Mundo globalizado.
- Ribeiro, S. (28 de marzo de 2009b). Geopiratería militar [Versión electrónica]. En: Periódico *La Jornada*.
- Ribeiro, S. (31 de enero de 2009a). Geopiratería en Oaxaca...y mucho más [Versión electrónica]. En: Periódico *La Jornada*.
- Rosenbaum, J. (1989). Los monopolios de los EE.UU. acaparan las superganancias. Disponible en: <http://us.geocities.com/acero.rm/US/mexbig2spn.htm>. Visto el 30 de marzo del 2009.
- Ruiz Muller, M. (2005). ¿Cómo prevenir y enfrentar la biopiratería? Una aproximación desde Latinoamérica. Consultado el 3 de junio, 2009. Disponible en: <http://www.biopirateria.org/documentos/1-ManuelRuiz.pdf>
- Sanoja Obediente, M.; Vargas-Arena, I. (2004). Cultura y dependencia en la sociedad venezolana [Versión electrónica]. En: *Tierra Firme*, vol. 22, no.88, pp. 411-432.
- Saxe Fernández, J. (2002). *La compra-venta de México*. México: Plaza y Janés.
- UICN. (2005). Informe del primer taller regional sobre biopiratería y temas conexos. Consultado el 5 de enero, 2009. Disponible en: http://generoyambiente.org/admin/admin_noticias/documentos_noticias/biopirateria.pdf
- UNESCO (1999). Directrices prácticas sobre la aplicación de la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial. Consultado el 27 de marzo, 2009. Disponible en: <http://www.unescomexico.org/xochimilco/docs/docs2/lineamientos.pdf>
- UNESCO (s/f). Atlas de las lenguas en peligro en el mundo. Consultado el 2 de junio, 2009. Disponible en: <http://portal.unesco.org/es/ev>

Minorías étnicas
y minorías étnicas migrantes



Migración, creencias religiosas y experiencias transnacionales organizativas de una comunidad indígena oaxaqueña

Adriana Cruz-Manjarrez

El 13 de junio de 2004, durante la misa solemne en honor a San Antonio de Padua, en el pueblo zapoteco de Yalálag, el padre Adrián Sánchez envió el siguiente mensaje:

Todos los aquí reunidos estamos muy agradecidos con toda la gente que ha hecho posible la fiesta. No cabe duda que la celebración de San Antonio de Padua está siendo todo un éxito gracias al trabajo de la gente del pueblo y la ayuda moral y económica de los migrantes que viven en Oaxaca, la ciudad de México, Veracruz, Puebla y California.

Al terminar la misa, el padre Adrián invitó a todos los feligreses y a los visitantes del pueblo a acompañarlo a la bendición del corral donde se realiza uno de los eventos más importantes y esperados durante la celebración: el jaripeo tradicional.

Al llegar al corral, en medio de cientos de participantes, de música de banda zapoteca, del estallido de los cohetes y del repicar de las campanas, el padre Adrián ofreció sus plegarias a la imagen del santo paduano y bendijo a todos aquellos que participarían en el jaripeo tradicional y en las carreras de caballos.

Decidí comenzar con estas dos viñetas porque son más importantes de lo que aparentan a primera vista. Desde principios de los noventa, cientos de inmigrantes zapotecas de Yalálag regresan a participar a la fiesta anual de San Antonio de Padua desde California, Illinois, el D.F., Puebla, la ciudad de Oaxaca, y Playa Vicente, Veracruz.

En 2004, durante la fiesta del santo paduano se reunieron más de 4000 participantes —un número que, dicho sea de paso, supera a la

población actual de Yalálag.¹ La gente yalalteca cree que San Antonio de Padua es muy milagroso y por ello lo veneran tanto.

Se dice que el santo paduano es el protector del ganado y la cosecha, y que de vez en cuando, convertido en niño, deja su templo para salir a visitar a los y las yalaltecas y a otros pueblos zapotecas de las comunidades circunvecinas. También se señala que en años recientes San Antonio de Padua se ha convertido en el santo preferido de los inmigrantes yalaltecas que viven en Estados Unidos.

Actualmente, la fiesta del santo paduano se realiza no sólo con el trabajo comunitario de la gente del pueblo, sino además con las donaciones monetarias que hacen los inmigrantes yalaltecas que viven en varios estados de la República Mexicana y, particularmente, los que residen en Los Ángeles, California.

Durante los nueve días que dura la festividad, la gente del pueblo puede escuchar a través de los altavoces de la iglesia de San Antonio, cientos de agradecimientos públicos que hacen los representantes del comité de festejos a los inmigrantes que aportaron dinero para la fiesta:

Gracias a la familia Fabián de Oaxaca, por haber donado la cantidad de 300 pesos. Gracias a la familia Canseco de Los Ángeles, por haber donado la cantidad de 500. Gracias a la familia Limeta de Los Ángeles, por haber donado un novillo y 500 pesos para la fiesta.

De igual forma, en las misas, novenarios, maitines y las vísperas de la fiesta, es común que el Padre Adrián y los feligreses pidan públicamente al santo paduano que proteja a los inmigrantes que regresaron a la fiesta y a los que se quedaron trabajando en Estados Unidos. El propósito de este artículo es analizar la fiesta de San Antonio de Padua en la comunidad zapoteca de Yalálag, en el contexto de la migración internacional.

Para entender la importancia de esta festividad religiosa, se analiza primero el significado que tienen las creencias religiosas sobre San Antonio de Padua y el papel de las promesas, así como la relación de reciprocidad que han desarrollado los inmigrantes con el santo paduano. Posteriormente, se examina por qué la participación económica de los emigrantes se da únicamente en torno a la cuestión religiosa. Finalmente, se exploran las estrategias de reorganización local, nacional, y transnacional que han surgido entre los yalaltecas que vi-

¹ Yalálag es un pueblo Zapoteca habitado por 1328 yalaltecas (INEGI 2000).

ven en Yalálag, la ciudad de Oaxaca y Los Ángeles. Este análisis se ha realizado con base en la perspectiva etnográfica multi-local de George Marcus (1998), que explica la dinámica social de “los procesos y relaciones que conectan lugares” y personas (p. 54) en un ámbito global transnacional.²

El estudio está también fundamentado en los postulados teóricos de John J. MacAllon's (1984) sobre los “performances culturales”, el concepto de “espacios sociales transnacionales” explorados por Thomas Faist (2000), Luin Goldring (1992) y Ludger Pries (1999), la noción de remesas sociales de Peggy Levitt (2004), así como el modelo de organizaciones transmigrantes de Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (2004).

Siguiendo además las premisas teóricas de Geertz (1983) sobre la importancia de los procesos culturales que emergen en contextos festivos, conceptualizo a la fiesta patronal de San Antonio de Padua como un microcosmos en el cual la gente yalalteca experimenta con nuevas formas de organización y participación social para mantener su sentido de comunidad en un ámbito de migración transnacional.

Dicho evento rompe con la cotidianidad, aunque no está desvinculada de ella. Es decir, la fiesta es un sitio de reencuentro donde los yalaltecas —migrantes y no migrantes— negocian sus crecientes diferencias sociales y las situaciones de cambio cultural y conflicto social derivadas del impacto de la migración internacional.

Participación religiosa: creencias, promesas y fiesta

La fiesta de San Antonio de Padua se celebra del 3 al 17 de junio. Este santo no es el principal del pueblo, sin embargo, se ha convertido en el más importante, y como algunos yalaltecas refieren, se ha vuelto “el hombre más rico de la comunidad”.

Cuentan los yalaltecas que desde hace muchos años, San Antonio de Padua ha hecho cientos de milagros en Yalálag y en la región serrana. Particularmente, en los últimos años, San Antonio de Padua se ha convertido en el protector de los inmigrantes cuando cruzan “ilegalmente” la frontera entre México y Estados Unidos.

Se dice que el santo paduano también se caracteriza por ayudar a los emigrados a encontrar trabajo y a sobrellevar las penas, du-

² El trabajo de campo se llevó a cabo en el pueblo de Yalálag en Oaxaca y en la ciudad de Los Ángeles, entre junio del 2003 y 2004.

rezas y asperezas que todos los inmigrantes documentados e indocumentados suelen vivir en Estados Unidos. Por ello, se ha hecho costumbre en Yalálag que el día de la fiesta del santo paduano regresen decenas de inmigrantes a honrarlo y a pagarle sus promesas.

Cuentan algunos inmigrantes que antes de salir de Yalálag, o en su travesía a Estados Unidos, le prometen a San Antonio de Padua ofrecerle algo para su fiesta si éste les ayuda a llegar con bien a Estados Unidos. Para otros yalaltecas es común que los migrantes le prometan al santo paduano hacerle una fiesta en su casa en Yalálag si consiguen obtener “los papeles”, es decir, la residencia en Estados Unidos.

En la fiesta del 2004, Benigno, un inmigrante que tenía 18 años de haber salido del pueblo, regresó de Los Ángeles con su esposa e hijos a pagar una promesa. Benigno ofreció una docena de cirios al templo del santo paduano, un novillo para la cocina comunal y una gran fiesta en casa de uno de sus primos durante el segundo día del novenario.

Dos mujeres migrantes que residen en la ciudad de México, le ofrecieron al santo paduano adornarle el interior así como el exterior de la iglesia, el altar mayor con flores naturales y papel picado. Una familia que llegó del norte de California le regaló a San Antonio ropa nueva para que la usara el 13 de junio, el mero día de su fiesta.

La familia con la que me hospedé regaló varias docenas de flores al santo, las cuales compraron en Oaxaca con dólares enviados por uno de los hijos de esta familia que vive en Los Ángeles “sin papeles” desde el año 1982. Un matrimonio que también vive en Los Ángeles cargó la imagen del santo paduano durante la procesión del 12 de junio y ofreció otra docena de cirios para la iglesia y un novillo para la cocina comunal. Un músico que reside en Los Ángeles regresó a tocar su saxofón en una de las bandas del pueblo durante los nueve días de fiesta a manera de promesa.

Desde los años noventa, los inmigrantes que viven en Estados Unidos han introducido un nuevo tipo de promesa a San Antonio: la promesa monetaria (cf. Brettell 2003). Es decir, ofrecen dinero al santo paduano para la realización de su fiesta. Los que viven en Estados Unidos donan desde cincuenta hasta mil dólares.

Los que residen en la ciudad de Oaxaca, el D.F., la ciudad de Puebla o Playa Vicente, Veracruz donan entre cien y mil pesos (10 a 100 USD aproximadamente). Los que viven en Yalálag hacen dona-

ciones monetarias más modestas y ofrecen también semillas, granos, café y trabajo comunitario para la cocina comunal.

Actualmente, la entrada de miles de dólares y pesos colectados a manera de promesa ha transformado la dimensión de fiesta y la posición social de los emigrados en Yalálag. Como ya se mencionó, la fiesta es un evento comunitario donde los locales agradecen pública y continuamente la participación y el apoyo económico de los migrantes para la fiesta.

Teresa,³ una mujer yalalteca de cincuenta años, señala:
 [...] para la gente del pueblo los migrantes son muy importantes, especialmente aquellos que no se olvidan de su pueblo [...] Gracias a las donaciones de los migrantes, la fiesta está cada año más alegre. Ellos reparan las iglesias y dan mucho dinero para las fiestas del pueblo.

Relatan los yalaltecas que hace quince años la fiesta era más modesta. En la actualidad, la fiesta dura el mismo número de días y se estructura con base en los mismos eventos religiosos y seculares. No obstante, el comité de festejos gasta hoy por hoy miles de dólares y pesos en su realización e incorpora eventos y actividades que no se hacían antes: el jaripeo profesional vs. el jaripeo tradicional, la contratación de músicos gruperos y bandas zapotecas invitadas, la muestra artesanal, y los bares móviles.

Hace algunos años, en la cocina comunal se preparaba comida gratis para todo el pueblo. Hoy se cocina y se da comida gratis para cuatro mil personas, aproximadamente. Antes, la cocina del pueblo recibía uno o dos novillos para la fiesta. Hoy se reciben más de siete reses y siete puercos de manos de los migrantes, así como cientos de kilos de café, maíz, azúcar, chile, arroz, jitomate, cebolla, y sal de los locales.

Antes no era usual contratar grupos musicales por tres noches consecutivas para los bailes populares. Ningún comité de festejos pagaba transporte público para las bandas zapotecas visitantes de la ciudad de Oaxaca, y ningún migrante gastaba cientos de miles de pesos y dólares en cohetes y castillos para la fiesta. La gente de Yalálag tampoco acostumbraba donar cientos de dólares y pesos para las premias de los torneos de basquetbol ni para las carreras de caballos.

Actualmente, las promesas monetarias son muy importantes para la comunidad yalalteca. Por un lado, éstas le dan realce a la fies-

³ Los nombres de los informantes utilizados en este trabajo son ficticios.

ta y garantizan en gran medida su éxito. Por otro lado, éstas tienen la cualidad de convertirse en una forma de capital social y simbólico para los inmigrantes.⁴

Es decir, las donaciones monetarias a manera de promesa son hoy, más que un ofrecimiento al santo, una forma de capital social a través del cual los migrantes reafirman y negocian su continua membresía con su comunidad de origen. Asimismo, éstas son y representan una forma de capital simbólico, pues expresan simbólicamente la gratitud de los migrantes a San Antonio de Padua.

Para la iglesia Católica y la mayoría de los locales, las promesas monetarias también guardan un alto valor simbólico y social; no obstante, para algunos yalaltecas éstas constituyen un derroche de recursos económicos que bien podrían gastarse en el beneficio social de la comunidad. Rufino, un hombre de 56 años, señala:

[...] pues yo creo que está bien que los migrantes hagan sus promesas al santo, pero también pienso que se derrocha mucho dinero en la fiesta. Por ejemplo, una vez que los castillos se queman se va todo el dinero. Aquí en Yalálag hay todavía mucha gente pobre. Aquí hace falta un hospital, sólo contamos con una clínica y una enfermera.

Otros yalaltecos consideran que se tira mucho dinero en la comida y en los diversos eventos sociales que acontecen en la fiesta (los bailes populares y el jaripeo profesional). Algunas personas del pueblo relatan que ha habido años en que la comida que se hace en la cocina comunal se echa a perder porque es demasiada, además, no hay refrigeradores que la conserven y la gente del pueblo no se la puede acabar ni durante ni después de la fiesta.

Algunos locales consideran que el dinero que invierte la comisión de festejos en la contratación de los jaripeos profesionales y en los grupos de música tropical puede ser invertido en otras necesidades que tiene el pueblo: una biblioteca, la alimentación de las familias más pobres, o la creación de programas que contribuyan al mejoramiento de los servicios básicos del pueblo.

En un contexto festivo, donde hay tensiones sociales por el gasto "excesivo" que hacen los migrantes a través de las promesas monetarias, nos preguntamos: ¿Por qué los emigrantes yalaltecas gastan cientos o miles de dólares en promesas monetarias para la fiesta del santo paduano? ¿Por qué los emigrados invierten miles de dólares en

⁴ Para una discusión más amplia sobre capital social ver (Light, 2004; Portes, 1998).

la reconstrucción de las iglesias y el centro cultural de San Antonio y no en proyectos de desarrollo comunitario? ¿Por qué fue hasta el 2004 que los yalaltecas que viven en Los Ángeles se organizaron como comunidad para participar económicamente en la fiesta de San Antonio de Padua.

Varios estudios sobre migración internacional refieren que las fiestas religiosas facilitan el regreso y continuo involucramiento de los emigrados con sus lugares de origen (Adler, 2004; Brettell, 2003; Glick Schiller and Fouron, 2001; Ebaugh, 2002).

Otros trabajos señalan que los inmigrantes financian las festividades patronales de sus pueblos de origen y se organizan colectivamente en las sociedades receptoras para financiar proyectos de desarrollo comunitario o para participar en la política local de sus pueblos natales (Kearney and Besserer, 2004; Fitzgerald, 2000; Fox and Rivera-Salgado, 2004; Goldring, 1998; Hinojosa, 2003; Woodman Colby, 1998; Smith, 1995).

En el caso de la comunidad yalalteca, ha habido intentos aislados de algunos inmigrantes de apoyar proyectos de desarrollo comunitario encabezados por el gobierno municipal en turno.⁵ No obstante, la participación principal de los inmigrantes que viven en Los Ángeles se ha dado en torno a las fiestas patronales de los cuatro barrios de Yalálag y a la fiesta más importante del pueblo, la de San Antonio de Padua.

En Los Ángeles, desde finales de los años ochenta, los migrantes se han organizado en las cuatro comunidades de barrio para apoyar las fiestas patronales de sus barrios y para financiar la reconstrucción de las capillas e Iglesias del pueblo, o los centros culturales de los barrios.

¿Qué explica el interés de los migrantes en apoyar sólo proyectos que tengan que ver con la vida social y religiosa de la comunidad yalalteca? La división y el conflicto político que existen en Yalálag desde principios del siglo XX.

A diferencia de otras comunidades migrantes zapotecas, mixtecas y mayas que residen en Estados Unidos (incluyendo por supuesto a las comunidades mestizas mexicanas), los yalaltecas no han formado ninguna organización de pueblo que pueda, por un lado, traba-

⁵ Para mayor información sobre los proyectos que han realizado algunos inmigrantes en Los Ángeles ver (Aquino M., 2002; Cruz-Manjarrez, 2006).

jar como grupo en la realización de un proyecto de apoyo comunitario en Yalálag o en Los Ángeles. Por otro lado, tampoco han tenido un representante de la comunidad dentro de alguna organización indígena migrante en Estados Unidos porque los yalaltecas están divididos por sus propias simpatías, diferencias y conflictos políticos en Yalálag.

Es decir, en Los Ángeles, nadie se atreve a representar a la comunidad en otras organizaciones de pueblos oaxaqueños migrantes o en eventos comunitarios sin pasar por una elección de comunidad en Los Ángeles que además sea avalada por los yalaltecas en Yalálag.

Para que alguien pueda representar o encabezar algún proyecto comunitario de cualquier tipo, debe pasar por una elección del pueblo a través de una asamblea. El nombramiento del elegido o elegida debe ser legitimado y sellado, ya sea por las autoridades municipales o por la asamblea comunitaria.

En la siguiente sección describo brevemente el origen de los conflictos políticos en Yalálag, para explicar por qué la participación comunitaria de los emigrantes se ha dado en torno a la fiesta de San Antonio de Padua y no en apoyo de proyectos de desarrollo comunitario en Yalálag y en Los Ángeles.

Partimos del supuesto de que la transnacionalización de las afiliaciones y simpatías políticas en Yalálag de los migrantes, influye en la decisión de éstos de no organizarse como comunidad en Los Ángeles. Aquí hay que enfatizar nuevamente que los yalatecos sí se organizan como comunidades de barrio en Los Ángeles para apoyar cuestiones religiosas en Yalálag, pero no se organizan como comunidad para apoyar actividades o eventos que tengan que ver con proyectos de desarrollo comunitario (Cruz-Manjarrez, 2001; 2006).

Conflicto político y participación religiosa transnacional

Los conflictos políticos en Yalálag se remontan a principios del siglo XX (Aquino M., 2002; Equipo Pueblo, 1988), cuando la inestabilidad política y la lucha por la igualdad social aquejaba a todo México. En Oaxaca, en 1910, los Soberanistas y Carrancistas⁶ buscaban expandir cada uno control político y militar en la región zapoteca, mixe, y chi-

⁶ Los Soberanistas eran la élite Oaxaqueña en el poder. Su objetivo era hacer de Oaxaca un Estado independiente. Los Carrancistas estaban afiliados al líder revolucionario Venustiano Carranza.

nanteca. En 1915, la comunidad de Yalálag se dividió en estos dos grupos, con una mayoría que apoyaba a los Carrancistas (De la Fuente, 1949). Durante los años veinte, el enfrentamiento entre estas facciones dio origen a la formación del cacicazgo yalalteca. El cacicazgo es una institución sociopolítica representada por un cacique y controlada desde el gobierno Estatal. El cacique es un individuo que está al frente del gobierno local, asegura el control político y social de su propio pueblo y está vinculado con los grupos de poder político en el Estado.

Aquino (2002) señala que el cacique yalalteca ha trabajado por varias décadas a favor del Estado mexicano y las élites oaxaqueñas. En Yalálag, familias enteras e individuos han defendido a los caciques, ya sea por sus relaciones de parentesco, simpatías políticas, o intereses económicos.

A finales de los años veinte, los simpatizantes de los carrancistas formaron el primer partido del PRI, conocido en ese entonces como Comité Municipal del PRI (Aquino, 2002, p. 38). A lo largo de la década de los treinta, Yalálag continuó viviendo enfrentamientos políticos al interior de la comunidad, y por medio del cacicazgo, el gobierno tradicional en turno anuló la asamblea comunitaria y el consejo de ancianos, además, derogó los derechos a la propiedad comunal. El cacique en turno fue acusado en ese entonces de enriquecerse y disfrutar de los beneficios sociales y económicos del pueblo a través de su poder político.

La década de los cuarenta se caracteriza por la división del pueblo en dos nuevos grupos: los progresistas o castellanizados y los conservadores o rústicos. Los primeros, que se identifican en su mayoría con los carrancistas, creen en las ideas occidentales de progreso social y tecnológico, y profesan que el abandono de su lengua materna y de sus creencias religiosas nativas son esenciales para el mejoramiento y modernización del pueblo.

Los segundos, simpatizantes de los soberanistas, quienes en ese momento se afilian con el gobierno en turno, defienden la forma conservadora de ser de los yalaltecas, luchan por la preservación de su lengua y reclaman el respeto por su cultura, creencias y valores comunitarios.⁷

⁷ Es importante señalar que desde principios del siglo XX hasta la fecha, Yalálag ha estado dividida principalmente en dos facciones políticas.

En los años cincuenta, el choque político entre estos grupos continúa, pero los simpatizantes del grupo progresista empiezan a ocupar cargos en el sistema de gobierno tradicional. Esta década está marcada por la entrada de la educación básica y media a la comunidad y por el primer movimiento migratorio internacional de hombres jóvenes yalaltecas a California.

En los años sesenta, los progresistas forman el Grupo Comunitario, con el objetivo de derrocar al gobierno de los conservadores, en ese momento representado por el Comité Municipal del PRI. Los progresistas buscaban tanto la democratización del sistema de gobierno y el reforzamiento de la solidaridad grupal, como la revaloración del trabajo comunal.

Para ello, proponen incentivar la reorganización comunitaria a través de la construcción del templo y la realización de la fiesta de San Antonio de Padua. También introducen un curso sobre técnicas agrícolas modernas e instituyen la asamblea de padres de familia en la escuela primaria.

En los setenta, este grupo logra sentar las bases para hacer una elección de autoridades municipales de manera democrática, pero el grupo del Comité Municipal del PRI boicotea las elecciones. Después de numerosos choques de violencia entre ambos grupos, el Grupo Comunitario busca crear una nueva plataforma política para realizar elecciones transparentes. En el proceso se forma un grupo de coalición entre ambas facciones para llamar a nuevas elecciones.

A principios de los ochenta, el Comité Municipal del PRI se retira de la coalición y se niega a cumplir con los acuerdos sostenidos con el Grupo Comunitario. Dos terceras partes del pueblo están con el Grupo Comunitario y la otra, con el Comité Municipal del PRI. La banda municipal, que era parte de la estructura del gobierno municipal, se divide en dos y retira su representación del gobierno.

De 1979 a 1998, el Grupo Comunitario está a cargo del gobierno municipal e implementa proyectos para revalorar la cultura y la lengua zapoteca, reconstruir la Asamblea Comunitaria y las asambleas comunales, revitalizar el servicio comunitario y crear vínculos políticos y sociales con otras organizaciones indígenas a nivel regional, estatal y nacional. En Los Ángeles, se organizan simpatizantes de migrantes del Grupo Comunitario llamado La Comunidad Yalalteca de Los Ángeles, el cual aporta dólares para la reconstrucción del palacio municipal y el templo parroquial de San Juan Yalálag.

A finales de los noventa, se forma el grupo Coordinadora 11 de Octubre para remover al Grupo Comunitario e impedir nuevas elecciones. Este grupo estaba conformado por miembros del PRI y uno nuevo: el Grupo Indígena de Yalálag. Este último, promovido por el Grupo Comunitario, toma el Palacio Municipal y bloquea el proceso electoral para hacer cambios a su favor en el gobierno municipal. Estas acciones llevan a un violento enfrentamiento entre grupos.

Desafortunadamente, este desencuentro termina con la muerte y encarcelamiento de algunos yalaltecas. En ese momento, el pueblo de Yalálag no recibe ningún apoyo del gobierno estatal de Oaxaca para mediar el conflicto político. Al contrario, ofrece ayuda a los simpatizantes del PRI en la comunidad. Entre 2000 y 2001, las divisiones políticas persisten, y aunque hay intentos de realizar elecciones democráticas y transparentes, vuelve a haber enfrentamientos entre grupos.

Hasta el 2004, el grupo Coordinadora 11 de Octubre se mantiene en el poder y emplea a gente de fuera de la comunidad para trabajar en el Palacio Municipal. Los yalaltecas refieren que a diferencia de las formas de gobierno del Estado Mexicano, los pueblos zapotecas no acostumbran a cobrar por su trabajo en el gobierno municipal, dado que éste es parte de sus responsabilidades ciudadanas en Yalálag.

Desde principios de siglo XX, en Yalálag, las luchas por el control político han causado muerte, enemistad y resentimiento entre amigos y familias enteras. Los yalaltecas que viven hoy en Los Ángeles, la ciudad de Oaxaca, y el D.F. no se han mantenido al margen de estos conflictos y de sus diferencias políticas.

Han simpatizado y apoyado a sus grupos preferidos e incluso, algunos han emigrado a Estados Unidos huyendo de la violencia política y de la justicia. Por lo tanto, los inmigrantes yalaltecas no han podido organizarse como comunidad en Estados Unidos por sus diferencias políticas, como lo refiere el Sr. Daniel:

Creo que la principal razón que nos ha hecho apáticos para formar una organización en Los Ángeles que apoye a las autoridades municipales en Yalálag es la división política. Por eso, acá en Los Ángeles, nadie habla de política, es muy delicado. Es muy triste ver a nuestra comunidad dividida. Hay otras comunidades de la Sierra en Los Ángeles y en Oaxaca que trabajan por el bienestar de su pueblo. Por ejemplo, en Zoogocho, la comunidad inmigrante en Los Ángeles y en Oaxaca reparó la plaza principal, el edificio municipal, la iglesia y la escuela pri-

maria. Ellos se organizan y mandan dinero para pavimentar el pueblo. Gracias a los migrantes, Zoogocho tiene luz. Pero en Yalálag, olvídelo. Estamos bien divididos. Eso sí, para las fiestas patronales del pueblo sobra el dinero.

Las actividades religiosas y los eventos comunitarios han sido entonces el único mecanismo a través del cual los inmigrantes se han reorganizado como grupo y reintegrado como tal a su comunidad de origen.

Como se mencionó con anterioridad, en Los Ángeles, desde principios de los noventa, los inmigrantes yalaltecas han realizado decenas de eventos comunitarios de barrio —que incluyen bailes en honor de los santos patronos de los cuatro barrios, partidos de basquetbol, quermeses y rifas—, con el objetivo de recaudar fondos para realizar las fiestas patronales de los barrios y la reconstrucción de los Centros Culturales de San Juan Bautista, Santiago Apóstol, Santa Rosa de Lima y Santa Catarina Mártir (Cruz-Manjarrez, 2001).

En este sentido, cabe señalar que la participación económica de los emigrantes en Yalálag, para apoyar proyectos de desarrollo comunitario, ha estado restringida por el conflicto político del pueblo; y como dicen los yalaltecas “sólo en las fiestas patronales y en los funerales se ve el apoyo de toda la comunidad”.

Experiencias de organización local y transnacional

Dos de los impactos negativos de la migración en Yalálag han sido la desintegración familiar y la desorganización comunitaria. Año con año, en la fiesta de San Antonio de Padua salen decenas de jóvenes yalaltecas, que en su mayoría sólo esperaban o esperan terminar la secundaria para emigrar a Estados Unidos.

En la actualidad, el sistema de gobierno indígena, conocido como gobierno tradicional o Sistema de usos y costumbres, ha empezado a verse afectado por la falta de jóvenes que cumplan con sus cargos comunitarios. En el 2004, la comisión de festejos de San Antonio de Padua me explicó que en los últimos años los jóvenes han dejado de participar en la organización de la fiesta porque se han emigrado al Norte, o porque han perdido el interés en participar o cumplir con sus cargos comunitarios.⁸

⁸ En Yalálag, todos los yalaltecas tiene la obligación de cumplir una serie de cargos cívico-religiosos a lo largo de su vida (para mayor información sobre el sistema de gobierno tradicional ver: Aquino M., 2002).

La falta de interés entre estos jóvenes no sólo está relacionado a la continua emigración de éstos, sino también al hecho de que los encargados de la comisión de festejos deben dejar de trabajar de enero a junio para poder planear y organizar la fiesta, y contar con dinero y víveres para sus familias hasta que acabe la festividad.

En la comunidad yalalteca, ser miembro del comité de festejos es parte del servicio comunitario, es decir, todos los yalaltecas tienen obligaciones cívico-religiosas con la comunidad que no son remunerables. Actualmente, es difícil para las generaciones jóvenes cumplir con estas responsabilidades comunitarias, dado que ellos y sus familias enfrentan dificultades económicas.

Asimismo, las generaciones de los mayores, quienes por lo general ya cumplieron con sus cargos comunitarios, no pueden o no quieren volver a ocupar cargos relacionados con la fiesta. Algunos señalan que ya no repiten los cargos por motivos de edad avanzada o de salud, o porque ya han cumplido con sus cargos más de una vez.

Por lo tanto, en respuesta a una posible desorganización social, se ha dado la participación de los inmigrantes en el comité de festejos de San Antonio de Padua y la restructuración de la organización comunitaria alrededor de esta festividad. En el pasado, el comité de festejos estaba conformado únicamente por la gente del pueblo. Ahora, se compone de residentes yalaltecas y/o inmigrantes que viven en la ciudad de Oaxaca. En 2004, las autoridades municipales nombraron a Justo Pasos como presidente y a Oscar Cristóbal como tesorero de la comisión. Justo Pasos, quien vive en Oaxaca, aceptó la invitación de la asamblea comunitaria a ser el presidente de la comisión, dado que nadie en el pueblo quiso aceptar el cargo.

Un año atrás, Oscar Cristóbal, quien también vive en Oaxaca, asistió a la asamblea anual que se realiza en octubre para nombrar al comité de festejos. Pidió permiso a la asamblea comunitaria para participar en el comité de festejos y manifestó la razón por la cual estaba interesado en fungir como comisionado: pagar una promesa al santo paduano. El único integrante local de este comité fue Efrén Gómez, quien fue elegido como secretario en la asamblea anual junto con Oscar Cristóbal, tesorero, y Justo Pasos, presidente.

En Los Ángeles, ante la imposibilidad de regresar a la fiesta, la necesidad de mantenerse vinculados a su pueblo natal y el deseo de trabajar colectivamente por un bien común en Yalálag, los yalaltecas formaron la primera organización transmigrante: la Unión Yalalteca.

Desde el 2004, esta asociación ha aprovechado el Programa Federal 3 x 1 para desarrollar proyectos de la fiesta y del centro cultural de San Antonio de Padua:

1. Reconstruir la iglesia y la cancha de basquetbol.
2. Arreglar la bomba de agua del templo.
3. Construir nuevas gradas para el espectáculo del jaripeo tradicional.
4. Edificar un salón de usos múltiples, baños públicos y camerinos para los danzantes.
5. Comprar nuevos trastes y una estufa para la cocina del pueblo.

La Unión Yalalteca es la primera asociación del pueblo conformada por yalaltecas que viven en Los Ángeles. La formación de esta organización tomó 15 años por las siguientes razones.

Primero, los yalaltecas inmigrantes tuvieron que hacer a un lado los conflictos y diferencias políticas entre ellos. Asimismo, tuvieron que acumular suficiente capital social para organizar y realizar un proyecto comunitario que no fuera proyecto de barrio, sino de la comunidad entera (Cruz-Manjarrez 2001). La comunidad de Yalálag en Oaxaca está constituida geográfica y políticamente en cuatro barrios. En Los Ángeles, los inmigrantes han reorganizado sus cuatro comunidades de barrio. Cada uno de ellos organiza eventos de barrio para recaudar fondos, ya sea para la fiesta religiosa de su barrio, o para la reconstrucción de las iglesias o capillas del barrio, o sus centros culturales de barrio. Segundo, la Unión Yalalteca ha tenido que ganarse el reconocimiento oficial de su comunidad en Yalálag y la comunidad de Yalálag ha tenido que dejar también de lado la división política para tomar en consideración la participación comunitaria de los inmigrantes. Tercero y último, los inmigrantes han tenido que negociar sus propias divisiones políticas en Los Ángeles, con el objetivo de trabajar por un fin común: la fiesta de San Antonio de Padua y la construcción de su centro cultural.

En octubre de 2004, la comunidad yalalteca de Los Ángeles logró constituirse como comunidad, gracias al trabajo previo que había realizado cada una de las organizaciones de barrio en Los Ángeles. Es decir, la organización de los cuatro barrios sirvió como plataforma social para formar la Unión Yalalteca, y su éxito en Estados Unidos ha tenido varios aciertos. Ésta es la primera organización transnacional constituida por miembros de las cuatro organizaciones de barrio. Es la primera asociación de Yalálag vinculada a otras organizacio-

nes de inmigrantes indígenas zapotecas en Los Ángeles —la FOCOICA (Federación Oaxaqueña de Comunidades y Organizaciones Indígenas en California)—; y es la primera organización comunitaria aceptada en Yalálag para representar a la comunidad yalalteca inmigrante en Los Ángeles.

A continuación describiré brevemente cómo la organización de barrios en Los Ángeles ha sido la base social para la constitución de la Unión Yalalteca. Asimismo, discutiré la importancia de ser parte de la asociación multi-étnica inmigrante en Estados Unidos: la FOCOICA.

Como ya se mencionó, el proceso de conformación de las cuatro organizaciones de barrios en Los Ángeles, también conocidas como comisiones de barrios, ha sido el pilar de la Unión Yalalteca (Cruz-Manjarrez 2001). Éstas son organizaciones informales conocidas sólo por los yalaltecas y son la representación de los inmigrantes organizados por barrio en Los Ángeles, ante las representaciones de los barrios en Yalálag. Éstas mantienen fuertes lazos económicos, simbólicos y sociales con sus barrios en Yalálag, pero no con otras organizaciones ni asociaciones de migrantes transnacionales.

Dichos comités de barrio han coordinado eventos comunitarios para recaudar fondos para las fiestas patronales de barrio en Yalálag y para la reconstrucción de las iglesias, capillas, canchas de basketbol, y centros culturales de los barrios. Los eventos han impactado de manera positiva a la comunidad yalalteca en Yalálag y en Los Ángeles en dos formas.

Primero, a través de éstos se ha facilitado la reorganización de cada barrio en Los Ángeles. Segundo, estas organizaciones han trazado puentes de comunicación entre los migrantes y sus comunidades de barrio en Yalálag y han permitido la reintegración de los inmigrantes como colectividad en Yalálag.

En este sentido, las actividades y proyectos patrocinados y financiados desde las organizaciones de barrios en Los Ángeles han generado y acumulado dos formas capital: el social y el simbólico. El promedio de eventos de barrio y por supuesto, el capital social acumulado, han sido cruciales en la constitución de la Unión Yalalteca.

Durante el verano de 2004, los representantes de las cuatro comisiones de los barrios se reunieron en Los Ángeles para discutir la fundación de la Unión Yalalteca. Durante una asamblea comunitaria, los cuatro representantes de las organizaciones de barrio alcanzaron los siguientes acuerdos:

1. La Unión Yalalteca recaudará fondos para la reconstrucción de la iglesia de San Antonio de Padua y empezará a hacer propuestas para realizar proyectos para la comunidad yalalteca en Los Ángeles.⁹
2. Se afiliará a la asociación migrante oaxaqueña FOCOICA en Estados Unidos, para sacar provecho del programa federal y estatal "Tres por Uno". El objetivo es implementar el proyecto de la iglesia del santo paduano.
3. Reforzará y promoverá los lazos sociales que permitan la solidaridad comunitaria en Los Ángeles y se presentará como un frente unido con su comunidad de origen en Yalálag.

De esta manera, la Unión Yalalteca busca ir más allá de las diferencias políticas internas entre los yalaltecos inmigrantes y obtener reconocimiento oficial en Yalálag.

En los años ochenta hubo algunos intentos por parte de los inmigrantes de formar una asociación de pueblo en Los Ángeles.¹⁰ No obstante, los yalaltecos inmigrantes no pudieron alcanzar ningún acuerdo dadas sus diferencias políticas originadas en Yalálag. Por tanto, la comunidad yalalteca, como tal, no podía organizarse ni tener líderes que los representaran en alguna asociación Oaxaqueña indígena de migrantes en Estados Unidos.¹¹

Incluso, la comunidad inmigrante no pudo formar una asociación de pueblo porque ésta tendría que ser reconocida oficialmente en Yalálag. Como ya se mencionó, la constitución de cualquier organización comunitaria transnacional depende del nombramiento oficial de las autoridades municipales o las organizaciones de barrio en Yalálag. En 2004, las autoridades municipales en Yalálag acordaron reconocer oficialmente a la Unión Yalalteca, porque ésta no apoya ningún partido o facción política en Yalálag. La Unión Yalalteca patrocina un proyecto comunitario que no interfiere con la política del pueblo: la reconstrucción de la iglesia de San Antonio de Padua y su centro cultural.

⁹ Desde su fundación, la Unión Yalalteca ha tenido solamente esta meta.

¹⁰ A finales de la década de 1980, algunos yalaltecos intentaron formar el primer club o asociación de pueblo, también llamado Unión Yalalteca de Los Ángeles. Pero como varios de sus fundadores apoyaban al presidente municipal en turno, los migrantes que se afiliaban al otro grupo decidieron no apoyar esta asociación.

¹¹ No obstante, ellos participaron en varios eventos culturales organizados por la organización indígena cultural ORO y FIOB. Entre ellos están el festival de la Guelaguetza y los festivales Católicos Oaxacaqueños.

Para concluir este proyecto, la Unión Yalalteca tiene como objetivo recaudar \$500,000 pesos. Hoy día, las cuatro organizaciones de barrio en Los Ángeles participan en rifas, quermeses y eventos comunitarios en Los Ángeles para apoyar el proyecto de la Unión.

En 2005, la Unión Yalalteca participó en el festival de danza y música indígena de la Guelaguetza, organizada por la FOCOICA. Además de participar con la presentación de los sones y jarabes serranos, el comité de la Unión organizó un puesto de comida yalalteca para recaudar más fondos.

Ese mismo año, el grupo de danza *Centeolt*, invitó a la Unión a participar en la celebración de “El Día de Muertos” que se realizó en el Hollywood Forever Cemetery.¹² En este evento, los yalaltecas interpretaron la danza de “Los Negritos” y vendieron comida yalalteca.

En suma, la migración y las diferencias políticas han promovido nuevas formas de reorganización comunitaria a nivel local y transnacional entre los yalaltecas inmigrantes y no inmigrantes. En este proceso, los yalaltecas migrantes han construido una nueva red social, económica y cultural para mantener su sentido de identidad grupal y para construir una nueva forma de comunidad: la transnacional yalalteca.

Conclusiones

He argumentado que la fiesta de San Antonio de Padua es un contexto para entender el impacto social y cultural de la migración internacional en la comunidad de Yalálag. Del mismo modo, he señalado que la participación religiosa de los inmigrantes en la fiesta patronal más importante de la comunidad yalalteca, ha sido elemento clave para la reintegración en la comunidad de origen y para la reorganización comunitaria a nivel local y transnacional.

En este sentido, he señalado que la fiesta al santo paduano cristaliza uno de los aspectos más importantes de la vida transnacional de la comunidad yalalteca y representa las nuevas estrategias de reorganización comunitaria que han servido para el mantenimiento de la comunidad a nivel local y transnacional.

Es decir, la organización transnacional de los cuatro barrios no sólo ha servido como plataforma social para reorganizar a los Yalalte-

¹² Hollywood Forever Cemetery, L.A. Day of the Dead, (Octubre 2005). Consultado en: febrero 27, 2006. Disponible en: <http://ladayofthedeath.com/englishHOME.html>

cos en Los Ángeles, sino que además ha facilitado la creación y relaboración de nuevas redes de organizaciones en nuevos espacios sociales transnacionales (Pries, 1999; 2001).

He demostrado que la participación de los migrantes ha estado restringida económicamente por la larga historia de conflictos políticos en Yalálag. Desde esta perspectiva, el deseo de los inmigrantes para reintegrarse o apoyar a su pueblo ha estado sujeto a las dinámicas políticas y sociales de Yalálag y a los procesos de negociación que se dan hoy día entre los migrantes y la gente del pueblo.

Finalmente, mi intención ha sido mostrar que la fiesta de San Antonio de Padua no sólo revela cuestiones de conflicto y tensión social al interior de la comunidad, sino también materializa relaciones simbólicas de reciprocidad a través de las promesas entre San Antonio de Padua y los yalaltecas.

Referencias bibliográficas

- Adler, R. (2004). *Yucatecans in Dallas, Texas. Breaching the Border. Bridging the distance, New immigrants series*. Boston, MA: Allyn & Bacon.
- Aquino M., A. (2002). *Acción colectiva, autonomía, y conflicto: La reinención de la identidad entre los zapotecas de la Sierra Juárez*. MA, Sociología, Instituto de Investigaciones Dr. José Luis Mora. Mexico City.
- Brettell, C. (2003). *Anthropology and migration. Essays in transnationalism, ethnicity, and identity*. Walnut Creek, Lanham, New York, & Oxford: Altamira.
- Cruz-Manjarrez, A. (2001). *Performance, ethnicity and migration: Dance and music in the continuation of ethnic identity among immigrant Zapotecs from the Oaxacan highlands village of Villa Hidalgo Yalálag to Los Angeles*. Los Angeles : MA, World Arts and Cultures, UCLA.
- Cruz-Manjarrez, A. (2006). *Transnational identities and the performance of zapotec culture*. Los Angeles: Dissertation, World Arts and Cultures, UCLA.
- De la Fuente, J. (1949). *Yalálag. Una villa zapoteca serrana*. Serie Científica. México: Museo Nacional de Antropología.
- Ebaugh, R. H. and J. Saltzman Chafetz (2002). *Religion across borders. Transnational immigrants networks*. California: Altamira Press.
- Equipo Pueblo (1988). *Yalálag. Testimonios Indígenas*. Mexico.
- Fitzgerald, D. (2000). *Negotiating extra-territorial citizenship. Mexican migration and the transnational politics of community*. CCIC Monograph 2. California: University of California Press.
- Fox, J., and G. Rivera-Salgado (2004). *Indigenous mexican migrants in the United States*. La Jolla, California: Center for U.S.-Mexican Studies, UCSD & Center for Comparative Immigration Studies.
- Geertz, C. (1983). *Blurred genres. In local knowledge: Further essays in interpretative anthropology*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Glick Schiller, N., and G. E. Fouron (2001). *Georges woke up laughing*. Durham & London: Duke University Press.
- Goldring, L. (1998). The power of status in transnational social fields. In: *Transnationalism from below*, edited by M. P. Smith and L. E. Guarnizo. New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.): Transaction Publishers.
- Hinojosa, R. (2003). Transnational migration, remittances, and development in North America: Global lessons for the OaxaCalifornia transnational village/community modeling project. Los Angeles: NAID-UCLA (Paper).
- INEGI (2000). Estados Unidos Mexicanos. En: *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Resultados Preliminares*. Mexico: INEGI.
- Kearney, M. and F. Besserer (2004). Oaxacan municipal governance in transnational context. In: *Indigenous mexican migrants in the United States* (J. Fox and G. Rivera-Salgado, eds.). La Jolla, California: Center for U.S.-Mexican Studies, UCSD & Center for Comparative Immigration Studies.
- Light, I. (2004). Social capital's unique accesibility. In: *Journal of American Planning Association*, 7:2 (spring), pp. 4-10.
- MacAloon, J. J. (1984). Introduction: Cultural performances, cultural theory. In: *Rite, drama, festival, spectacle. Rehearsals toward a theory of cultural performance* (J. J. MacAloon, ed.). Philadelphia, Pennsylvania: Insititute for the Study of Human Issues.

- Marcus, G. (1998). *Anthropology on the move. In ethnography through thick and thin*. Princeton and New Jersey: Princeton University Press.
- Portes, A. (1998). Social capital: Its origins and applications in modern sociology. In: *Annual Review of Sociology*. 24, pp. 1-24.
- Pries, L. (1999). *Migration and transnational social spaces*. Aldershot, Brookfield, USA; Singapore, and Sydney: Ashgate.
- Pries, L. (2001). *New transnational social spaces. International migration and transnational companies in the early twenty-first century*. London & New York: Routledge.
- Smith, Robert C. (1995). *Los ausentes siempre presentes: The imagining, making, and politics of a transnational community between Ticuani, Puebla, Mexico and New York City*. Dissertation, Sociology. Columbia University, New York.
- Woodman Colby, C. (1998). *Return migration from Canada and the United States: Its effects in the Mixteca Alta of Oaxaca*. Dissertation, Anthropology. Vanderbilt University, Canada.

Hombres indígenas migrantes con prácticas homoeróticas en México: escenarios de discriminación y vulnerabilidad al VIH-SIDA

Guillermo Núñez Noriega

Introducción

El presente estudio tiene como finalidad entender los escenarios de vulnerabilidad y las prácticas de riesgo frente al VIH-SIDA de hombres indígenas en México. Nos interesa conocer y analizar las experiencias de varones indígenas migrantes que tienen deseos y relaciones sexuales con otros hombres.

Los estudios sobre vulnerabilidad y riesgo han acompañado la comprensión de la epidemia del SIDA, en éstos se entiende el riesgo en relación a las conductas individuales y una probabilidad de infección; y por vulnerabilidad, “aquella parte del riesgo de infección por VIH vinculado más con estructuras sociales que con conductas individuales” (Bronfman 2001, p. 18).

En un artículo, Bronfman *et al.* consideran que la vulnerabilidad “es un indicador de inequidad y desigualdades sociales” (Bronfman *et al.*, 2001, p. 18) y refiriendo a Izazola y colaboradores (1999), enfatizan que la vulnerabilidad determina los riesgos diferenciales y es sobre ella que debe actuarse (*ibid.*). Estudios anteriores en México se han interesado en la comprensión de la pobreza, la ruralidad o la migración (Bronfman *et al.*, 1995; González y Liguori, 1992; Magis, Bravo-García y Castillo, 2003) como elementos estructurales que condicionan una vulnerabilidad frente a la epidemia.

Sin embargo, al momento de diseñar esta investigación (2005) aún no existían estudios que abordaran la condición étnica, en parti-

cular, la pertenencia a un pueblo indígena en un país como México,¹ en sí misma como dimensión de vulnerabilidad, menos aún en su vínculo complejo con otros aspectos como la migración, la clase y la experiencia homoerótica.

En este artículo sólo se abordará un tema que es parte importante del estudio más amplio presentado líneas arriba sobre etnicidad, vulnerabilidad y prácticas de riesgo al VIH-SIDA: las características que adquiere la migración tratándose no sólo de hombres indígenas, sino de hombres indígenas disidentes en su sexualidad o en su expresión de género.

En el diseño de investigación más amplio, consideramos que este tema es central en la comprensión de la vulnerabilidad y el riesgo al VIH-SIDA, ya que permite comprender las características y transformaciones que adquiere la vida afectiva y sexual de los hombres indígenas disidentes en su sexualidad y en su género, en sus lugares de origen y en los nuevos contextos migratorios, lo cual no se ha estudiado en México.

Es de vital interés mostrar la manera compleja en que la etnicidad se encuentra imbricada en los procesos migratorios, así como en la transformación de la sexualidad, la vulnerabilidad social y salud de estos varones con prácticas homosexuales. Como veremos, el racismo, el clasismo, la pobreza y la homofobia del entorno se amalgaman de manera compleja en la definición de sus posibilidades de vida, sus relaciones sociales y posible vivencia de la sexualidad y el amor en condiciones de salud emocional y física.

Reflexiones teóricas sobre la emigración en la antropología: el género y la sexualidad

Según Malkki (1995), en la antropología predominó hasta 1960 un prejuicio sedentarista, así como una definición de cultura arraigada en el territorio. Esto explica que, en comparación con otras ciencias socia-

¹ En México existen aproximadamente 10 millones de indígenas, esto es, una décima parte de la población total del país. Cuando hablamos de pueblos indígenas entendemos que se trata de términos que han surgido en una lucha política como parte de los procesos de conquista, pero también de autodeterminación y dignificación, contra las formas antiguas y modernas de colonialismo. Aunque dichos términos no son exhaustivos, ni puramente descriptivos, sí refieren a una relación social con la sociedad dominante en la que se asignan identidad, se establecen prejuicios y estigmas y se ejercen prácticas de discriminación hacia ciertas personas en virtud de su cultura y/o de su color de piel u otros rasgos fenotípicos. Sobre los procesos de asignación de términos de identidad y su resignificación hay una amplia literatura, mi investigación ha suscrito el planteo teórico de la identidad étnica de Barth (1969).

les, la antropología no haya dado una gran prioridad al tema de la migración desde sus inicios.

Según Brettell (2000), el interés en la migración y en los migrantes fue aumentando con el crecimiento de los estudios sobre el campesinado y la antropología urbana, en la medida en que la antropología empezó a enfocarse en los campesinos e indígenas que emigraban a las ciudades. También por esta particularidad de sus orígenes, como veremos más adelante, el tema de la migración se engarza al tema de la etnicidad en la historia disciplinaria de la antropología.

De acuerdo a Brettell y Hollifield (2000), la pregunta de investigación central de la disciplina antropológica en el tema de la migración puede plantearse así: ¿cómo es que la migración produce cambios culturales y cómo afecta la identidad étnica? Según estos autores, la hipótesis central de la antropología ante dicha pregunta ha sido que precisamente las redes sociales ayudan a mantener las diferencias culturales.

En este sentido, lo que interesa a la antropología, dice Brettell y Hollifield, es capturar a través de la etnografía, la experiencia de ser un emigrante y los significados de los cambios sociales y culturales que son resultado de abandonar un contexto y entrar a otro. Un supuesto central de la antropología, sobre todo a partir del predominio del postestructuralismo en la disciplina —dicen los autores— es que los emigrantes son agentes activos y no seres pasivos a merced de las estructuras sociales o de amplios procesos económicos.

Los emigrantes son agentes, es decir, sujetos que definen su comportamiento, que interpretan y construyen sus relaciones y prácticas sociales dentro de los marcos de su propia cultura, aun bajo situaciones y contextos específicos. A partir de sus posiciones subjetivas y desde su situación de género, etnia, y clase, son sujetos sociales que participan y moldean las consecuencias de mudarse.

La antropología ha sido pionera en el estudio de la migración desde una perspectiva de género (Brettell and Berjeois, 1992; Brydon, 1987; Buijs, 1993; Chávez *et al.*, 1997; Ho, 1993). Sin embargo, la antropología feminista se ha enfocado en el papel y la experiencia de las mujeres en la migración, así como en los cambios que ocurren en la familia y en las relaciones de parentesco como resultado de la migración (Foner, 1997; Kibria, 1993).

En realidad, poco se ha dicho sobre la migración y los varones desde la perspectiva de género. Una excepción es el estudio de Mar-

gold (1995), quien describe la experiencia de emigrantes filipinos en el medio oriente en su espacio laboral, altamente explotador, como una experiencia de “desintegración del yo y de desmembramiento de su masculinidad”.

Por su parte Hondagneu-Sotelo (1994), investigadora de la experiencia de las y los emigrantes mexicanos, ha señalado correctamente que el género es una categoría analítica que debiera aplicarse igualmente a la comprensión de los procesos migratorios de los hombres. La investigación sobre disidencia sexual o de género y emigración desde una perspectiva de género, sigue siendo muy escasa, a pesar de que cada vez más se visualiza la importancia de la conducta sexual de los emigrantes, para entender la propagación de la epidemia del SIDA.

Una referencia obligada sobre el estudio de la conducta bisexual de los emigrantes es aquella de Bronfman y Minello (1995), quienes señalan que la sexualidad de los varones migrantes (no precisan la etnicidad) se transforma en el proceso migratorio por diversas razones: el deseo de explorar, de no sentirse vigilados por su comunidad, la soledad y la necesidad afectiva, y por mayor oferta de relaciones sociales y de género.

Muchos de los hombres migrantes, por ejemplo, se atreven a experimentar en relaciones sexuales con otros hombres por curiosidad, porque se trata de relaciones no del todo lejos de sus experiencias infantiles o juveniles, por necesidad afectiva, porque se les antoja, o incluso, por la oportunidad de obtener un beneficio económico, señalan. A partir de este primer grupo de consideraciones teóricas de la disciplina antropológica y de intereses de investigación, nos planteamos algunas preguntas básicas en relación a nuestro tema de interés en los términos mismos de la disciplina:

1. ¿Cómo es que la emigración produce cambios culturales y afecta la identidad sexual y de género?
2. ¿Qué sucede cuando el individuo es un varón indígena que tiene deseos y prácticas homoeróticas?
3. ¿Cómo la migración produce cambios culturales (incluyendo cambios en la cultura sexual y de género) y cómo afecta la identidad étnica y sexo-genérica de los emigrantes indígenas varones con prácticas homoeróticas?

Otros temas resultan relevantes en relación a la hipótesis central de la pregunta esencial de la antropología, a decir de Brettell y Ho-

liffeld, sobre la importancia de las redes sociales para mantener la diferencia cultural y la identidad étnica.

En este campo queda mucho por investigar, por ejemplo: ¿la migración de los varones indígenas con prácticas homoeróticas se ajusta al patrón comunitario, o de redes, que ha planteado la antropología? ¿Qué efectos tienen las redes sociales indígenas en la vivencia del deseo homoerótico y en la trayectoria sexual del emigrante indígena? ¿Qué efectos tiene la ausencia de estas redes sociales, o la homofobia existente en estas redes sociales? Y algo que resulta relevante para entender la vulnerabilidad al VIH: ¿Existen otras redes sociales a las cuales se integran los varones indígenas en virtud de otros elementos de diferencia como la clase u ocupación, o la disidencia sexual o de género? Veamos con más detalles este aspecto de la migración.

Migración y contextos de recepción

Un aspecto ampliamente estudiado en la antropología de la migración es la construcción del sentido de pertenencia en una nueva sociedad, es decir, la receptora. Una autoridad en esta materia, estudioso de la emigración mexicana a Estados Unidos, es Leo Chávez (1991), quien detecta lo anterior cuando:

1. Se han vencido los sentimientos de aislamiento.
2. Se ha desarrollado una red de familiares y amigos en la nueva sociedad.
3. Se ha adquirido un saber cultural-local y se han reconciliado con la posibilidad de la deportación.

El tema, suponemos, adquiere modalidades diferentes cuando se trata de emigrantes internos (dentro de su "propio" país). Sin embargo, cuando la emigración involucra un aspecto tan importante como la diferencia étnica, seguramente tiene que resolver el asunto de la pertenencia y el aislamiento, fundamentales para la seguridad personal y grupal y para la superación de la vulnerabilidad social.

Para entender la experiencia de los emigrantes y sus dificultades en la sociedad receptora, son fundamentales la representación y recepción que ésta hace de los emigrantes. Dicha representación incide mucho en las posibilidades de incorporación en la sociedad receptora (su sentimiento de aislamiento, su vulnerabilidad, etcétera).

Cole (1997), en su estudio sobre inmigración a Italia propone teorizar la recepción de los inmigrantes en relación a tres temas centrales:

- 1. El racismo estructural o institucional.
- 2. Las identidades de clase.
- 3. Las identidades regionales.

El racismo, el clasismo y los regionalismos (no sólo los nacionalismos) son aspectos importantes a considerar para entender las experiencias y significados de la migración, los procesos de cambio cultural y de identidad en los sujetos emigrantes, así como la importancia y la razón misma de las redes sociales en el mantenimiento de sus diferencias culturales. Desafortunadamente, Cole no hace referencia a la importancia que pudiera tener, para ciertos sujetos, el sexismo imperante en la sociedad receptora.

Sobre la importancia que llegan a tener las redes sociales en la experiencia de los emigrantes en relación al mayor o menor aislamiento o incorporación, o mayor o menor vulnerabilidad social, Brettell menciona sobre la antropología de la migración:

[...] si las raíces de la disciplina se encuentran en el estudio del parentesco y la organización social, estas raíces también se encuentran en el centro de la investigación antropológica sobre la migración y se articulan sobre todo alrededor del concepto de 'redes sociales'. (106)

En antropología, el estudio de las redes sociales ha llevado poco a poco a cambiar la unidad de análisis del individuo emigrante a la unidad doméstica emigrante (Briody 1987).

La importancia económica, cultural y social de estas redes, fundadas sobre todo en la unidad doméstica, son ahora insoslayables en los modelos antropológicos y eso vale tanto para los emigrantes internos como internacionales. Por ejemplo, Lomnitz (1977) señala que las unidades básicas de producción y consumo entre los emigrantes rurales-urbanos en México son las redes de parentesco.

Varias preguntas se desprenden de esta breve revisión teórica en relación a nuestro tema de investigación: En primer lugar, ¿cómo se desarrolla en los varones indígenas con prácticas homoeróticas y emigrantes el sentimiento de pertenencia a la sociedad receptora? O cabe incluso inquirir a partir de la sugerencia de Cole, ¿cuáles son las representaciones que median los procesos de relación de los varones indígenas migrantes de experiencias homoeróticas con la sociedad receptora y que influyen en su aislamiento y vulnerabilidad? ¿Qué papel juegan las representaciones racistas, clasistas, sexistas en la recepción de estos varones y sus posibilidades de incorporación social o en su vulnerabilidad social?

Éstas han sido algunas cuestiones que guiaron este apartado de la investigación y que a continuación trataremos de dar respuesta a través del análisis de las historias de vida.

Los estudios antropológicos sobre pueblos indígenas y diversidad sexual

Los estudios antropológicos sobre la diversidad sexual son relativamente recientes en el mundo. La antropología norteamericana ha sido pionera en este campo y especialmente en los estudios de género. Cabe destacar dos trabajos sobre diversidad sexo-genérica en pueblos indígenas: las investigaciones pioneras de Gilbert Herdt (1981) sobre los sambia de Nueva Guinea, y la de Williams (1986) sobre la institución berdache entre los pueblos nativos del suroeste norteamericano, que demuestra la existencia de sociedades con más de dos identidades sexogenéricas. Es preciso hacer notar la poca y casi nula producción antropológica sobre la sexualidad y la diversidad sexual en los pueblos indígenas de México. Ignoro si existen estudios que permitan explicar esta escasez, digno de llamar la atención en una tradición antropológica que ha tenido como sujetos principales a estos pueblos. Hernández Cabrera (2005) destaca la ausencia de la sexualidad en la revisión que hace Esteban Krotz en sus artículos de 1990 y 1997 acerca de la antropología mexicana.

Las razones seguramente son complejas y obedecen a un horizonte de discursos y prácticas externas e internas a la propia tradición disciplinaria. La doctora Patricia Ponce señala varios factores que podrían ayudar a comprender esta situación:

1. Un paisaje académico poblado de moralina y sexofobia.
2. Una academia dominada por el marxismo ortodoxo durante muchos años.
3. Un temor de las y los investigadores más proclives a realizar dichos estudios, de acarrear desprestigio y mucho estigma homofóbico. (Ponce 2005)

Este panorama ha ido cambiando paulatinamente. Los trabajos de Marinella Miano sobre los muxhes del Istmo de Tehuantepec aparecidos en revistas académicas (1998), dieron una visibilidad sin precedentes a finales de la década de los noventa.

Vinculados al interés creciente por los varones, masculinidad y reproducción, aparecen dos estudios significativos: el de Humberto Ruz (1998), quien pasa revista a los usos, creencias y valores en tor-

no a la sexualidad, el deseo, la seducción y la reproducción en diferentes pueblos mesoamericanos; y la tesis de Martín de la Cruz López Moya, sobre el proceso de hacerse hombre entre los tojolabales de las cañadas chiapanecas, aunque enfocada en las representaciones de la masculinidad, la sexualidad y la reproducción, permite vislumbrar algunos significados de la transgresión a ese modelo de hombría ideal.

Posteriormente, han visto la luz artículos de investigación que abordan de manera más decidida el tema de las relaciones homosexuales en pueblos indígenas. Jesús Vaca descubre la experiencia homoerótica entre los tarahumaras (2003), mientras que Cosío Barroso y Fernández Chagoya estudian la relación entre masculinidad y experiencias homoeróticas en una comunidad purépecha (2005).

Finalmente, en este recuento de estudios, destaca un trabajo desde la historiografía realizado por Julio César Montané (2002), el cual nos recuerda que la diversidad sexual siempre ha estado presente en comunidades indígenas de la República Mexicana, como puede desprenderse de los escasos registros de misioneros y militares que sobrevivieron a la autocensura y la Inquisición.

Estos textos nos dejan entrever que el pudor y recato que actualmente muestran muchos pueblos indígenas para hablar de sexualidad en público, fue inducido en siglos de dominio colonial. El aprendizaje del pudor fue de la mano con el proceso de conquista. La represión y el control de la sexualidad, el cuerpo y la reproducción se han entretelado de manera compleja, pero contundente en la historia del sometimiento, segregación, dominio y explotación de indígenas.

Es necesario aclarar que decir que contamos con pocos estudios sobre diversidad sexual y poblaciones indígenas no es lo mismo a decir “no se sabe nada” sobre el tema. Por el contrario, hombres y mujeres de las poblaciones indígenas saben mucho sobre la manera en que se vive la sexualidad, sobre las concepciones, valores, prácticas aceptadas y otras que, aunque no tan aceptadas, también se realizan.

Muchas mujeres y hombres indígenas tienen claro que hay contratos sociales no escritos que regulan tanto las cosas que se dicen públicamente en la comunidad, como las que se dicen en secreto, o las que sólo se dicen a uno mismo y producen pasiones y pesadillas.

El problema es que, igual que sucede en la población étnicamente dominante, mestiza o blanca, esos saberes sobre sexualidad son privados y no se ponen al servicio del empoderamiento personal, familiar y comunitario, de tal manera que puedan servir de insumos

para la elaboración de un programa de salud sexual, derechos humanos de los y las indígenas disidentes en su sexualidad y/o su género, o campañas de prevención de la infección de VIH en ese grupo de población. Dicha situación social y de poder múltiple, tratándose de la sexualidad indígena, plantea retos teóricos y metodológicos particulares para las y los estudiosos. Sin embargo, cabe destacar que estos estudios sobre diversidad sexual en pueblos indígenas no han incluido la intersección de la migración y de los nuevos contextos migratorios en sus análisis. Algo que en este artículo destacamos y cuya aportación consideramos pionera.

Por otro lado, es importante resaltar que los estudios recientes en México sobre racismo y discriminación a la población indígena migrante (aunque no se hace mención en ningún caso a diversidad sexual y genérica), van abriendo camino para pensar el tema que nos ocupa.

El interés por la discriminación es reciente y prometedor en la antropología mexicana, así lo demuestran estudios sobre pueblos indígenas que integran temas como discriminación, migración, género, racismo y pobreza urbana (ver por ejemplo: Castellanos, 2003; Castellanos y Sandoval, 1998; Romer, 1998; Sánchez, 1995; Oemichen, 2001; entre otros).

Metodología y aspectos éticos

En este trabajo se presentan cuatro historias de vida con cuatro hombres que se identifican como indígenas y que son hablantes de su lengua materna: Mariano, Tseltal; Alex, tsotsil; Humberto, zoque; y Cha'an K'iñ, chol. Los entrevistados fueron seleccionados a partir de la oportunidad de realizar la historia de vida (muestra opinática) y de que cumplieran con los intereses teóricos del estudio: ser indígenas, varones, adultos, con prácticas homosexuales y con experiencias migratorias.

El método de la historia de vida demanda un interés activo de los sujetos en su elaboración, esto es, el deseo explícito y personal de contar su historia, pues involucra abundancia de detalles y muchas horas y sesiones de grabación.

Todos los sujetos entrevistados participaron de manera voluntaria en la elaboración de las historias de vida, se les explicaron las características que tenía, se adecuaron las sesiones a sus ritmos y tiempos y se les explicó que eran libres de suspender la entrevista en el

momento en que por cualquier razón así lo desearan, sin lastimar de manera alguna la relación que ya tenían con el entrevistador.

Se les explicó el fin y la importancia social del estudio y al terminar el borrador se les entregó una copia (o se les leyó) para que pudieran opinar, modificar o suprimir aspectos de la historia. El tiempo de narración y grabación fue diferente en cada uno de ellos (de 12 a 26 horas), sin embargo, en todos los casos se tuvo el cuidado de abordar los ejes de análisis que eran de interés para la investigación: la etnicidad, la pobreza, la migración, la sexualidad y la manera compleja en la que interactuaban en la construcción de sus experiencias de vida y su subjetividad.

El patrón de migración de los entrevistados difiere en dos sentidos. Mientras dos de ellos migran siguiendo redes sociales familiares, en los otros dos casos no es así; los individuos migran empujados por la búsqueda de empleo y en un caso, por un lugar con horizontes más amplios dónde vivir su disidencia sexogenérica.

Las redes sociales familiares parecen estar ausentes de la experiencia homoerótica (o a sus espaldas), y son los amigos y compañeros de trabajo que se encuentran en la nueva situación migratoria, quienes proveen las claves para la comprensión y el conocimiento de la cultura sexual y de género de la sociedad de recepción.

Resultados de investigación

Contexto en la infancia: ruralidad, pobreza extrema y diferencias sociales

Humberto, Mariano, Alex y Cha'an K'iñ nacieron en un medio social que tiene características muy similares: comunidades pequeñas, rurales (entre 500 y 2, 500 habitantes) campesinas, formadas por unidades domésticas y con una economía de auto subsistencia.

Las actividades productivas a las que se han dedicado los zozques, tzotziles, tzeltales, y chol son el cultivo del maíz, frijol, la yuca, el tomate, chile, café y cacao; complementadas con la cría de algunos animales de granja como gallinas, guajolotes o cerdos, así como con la pesca de río, caza y recolección de hierbas, frutos y plantas comestibles.

En estas poblaciones, la inmensa mayoría de los habitantes vive en condiciones de pobreza y pobreza extrema. Alex, Mariano, Humberto y Cha'an K'iñ nacieron y crecieron en lugares que care-

cían de servicios e instalaciones públicas básicas, salvo la escuela primaria,² que fue de mala calidad en el aspecto material y humano. Es decir, estos jóvenes crecieron en comunidades rurales carentes de servicios de salud y de caminos pavimentados.

Sus casas estaban hechas de materiales precarios, con pisos de tierra, sin acceso a agua potable entubada, ni drenaje; dos de ellas sin energía eléctrica.³ La familia contaba con muy pocos muebles (la televisión e incluso la radio, en algunos casos, se integraron tarde en sus vidas), y sus miembros padecían la escasez de bienes básicos para la vida diaria, tales como camas, vestimenta, zapatos, jabón, cepillos de dientes, entre otros.

Las comunidades a las que pertenecen Alex, Mariano, Humberto y Cha'an K'iñ han estado subordinadas políticamente y estructuradas en unidades administrativas como el municipio. A nivel económico, estas comunidades han ocupado una posición periférica y han estado subordinadas al mercado regional y nacional.

A través de ese mercado regional caracterizado por comerciantes intermediarios o abarroteros pueden vender algo del producto de sus tierras y acceder a ciertas mercancías básicas como telas, jabón, sal, azúcar, sandalias, entre otros. Varios aspectos relatados, así como la literatura académica, nos permiten caracterizar dicho intercambio como desigual. A nivel de sus características culturales y sociales, se trata de poblaciones donde la lengua indígena es hablada por la inmensa mayoría en su vida diaria (ambos o uno de los padres de los entrevistados son monolingües). Las comunidades difieren entre sí en lo relacionado con la presencia de rasgos culturales tradicionales de identidad como la vestimenta, la música o las festividades; así como en lo relacionado con la cohesión social y la permanencia de instituciones y formas de organización sociopolítica propias.

El tejido sociocultural de la comunidad indígena sobrevive y se debilita por la miseria y la explotación caciquil, la migración, y a

² Vale mencionar que en el poblado de Mariano no había escuela, que en algunos casos se trataba de escuelas multigrados (en el mismo salón se colocan alumnos de dos grados, por ejemplo) y en otros casos, a veces no se abrían los grupos de sexto o quinto grado debido a la deserción de los niños.

³ Los servicios públicos, incluidos los de salud y educación, empezaron a crearse a partir del levantamiento zapatista, como lo relatan los entrevistados, aunque distan de ser los necesarios y de funcionar bien. Lo que sí mejoró notoriamente fue el acceso a sus pueblos a través de carreteras pavimentadas o caminos de tierra en condiciones transitables. Algunos entrevistados se refieren en sus historias a este proceso de cambio.

veces por la repartición de tierras precarias como en el caso de la comunidad de Cha'an K'iñ, las desgracias naturales, la exigencia de castellanización de la educación pública y los medios de comunicación, el levantamiento zapatista y la llegada del ejército, el conflicto político-partidista, según se puede observar en distintos momentos de los relatos de los entrevistados.

La excepción al uso de la lengua indígena y a la pobreza (casi siempre extrema) de la mayoría, la constituyen agentes externos que representan instituciones del estado, esto es, funcionarios públicos (políticos, maestros), de las iglesias (sacerdotes, misioneros)⁴ y algunos avecindados comerciantes. Por esta razón, las diferencias socioeconómicas (de clase) y culturales coinciden de manera casi perfecta. La inmensa mayoría (los indígenas) es pobre y los escasos habitantes no indígenas son los "acomodados" o ricos de la población. El rancho que posee las tierras donde trabaja Mariano de niño es un ejemplo extremo de la diferencia étnica y la desigualdad de clase que caracteriza el contexto en el que nacieron y se desarrollaron los hombres de estas historias.

No debemos perder de vista que se trata de comunidades indígenas que viven en los niveles de desarrollo que están muy por debajo de otras comunidades rurales y urbanas no indígenas o mestizas de México. Esta diferencia sólo puede explicarse por un conjunto de relaciones desiguales pasadas y presentes a nivel de estructuras económicas, políticas e ideológicas entre los pueblos indígenas y la élite mestiza y blanca del país.

Contexto migratorio, espacio laboral y aprendizaje sexual

Para muchos hombres indígenas, la migración no es un fenómeno que se experimente sólo una vez en la vida. Los indígenas de este estudio han migrado varias veces y sus experiencias migratorias se han ido hilando en nuevos contextos laborales, culturales y sociales.

El espacio laboral al que han llegado nuestros entrevistados dentro del proceso migratorio representa el aprendizaje de nuevos valores, usos, costumbres, significados de género y sexuales del sector obrero o popular urbano de la sociedad mestiza mexicana y de las particularidades culturales de la región de recepción.

⁴ Incluyo aquí a una familia norteamericana que trabajaba como misionera del Instituto Lingüístico de Verano en la elaboración de un diccionario de lengua zoque.

Mariano deja la casa paterna para unirse al EZLN cuando apenas tenía 9 años. Allí permanece hasta que recibe un veto en el año 2000. Después de su salida del Ejército Zapatista, entra a trabajar a la policía sectorial y de ahí entra a otros empleos relacionados con la seguridad privada, la vigilancia nocturna en bares, y el trabajo agrícola en el noroeste de México.

En su condición de zapatista y de policía sectorial, conoce diferentes maneras de vivir su sexualidad. Se da cuenta que hay mujeres que apoyan a los zapatistas o a las estudiantes de la Universidad en Villahermosa, quienes con libertad deciden sobre su cuerpo, su sexualidad y su nupcialidad sin intermedio de los padres o la comunidad.

Así mismo, se entera de los lugares de trabajo sexual y con sus compañeros se acerca a ellos, los conoce, aprende los códigos del encuentro y se familiariza. Posteriormente, en su paso por la ciudad, conoce hombres gays que lo seducen, le proponen y sostienen relaciones sexuales con él; éstos le muestran una sexualidad que no conocía.

Mariano, a través de aquellos hombres, conoce la pornografía y ciertas modalidades de expresión erótica que lo mismo le sorprenden y parecen atractivas. En la ciudad y en su trabajo conoce a un hombre con quien establece una relación de camaradería, afectividad y erotismo que tiene resonancias emocionales duraderas.

Finalmente, por medio de su trabajo como vigilante, se da cuenta que hay hombres que se visten de mujer y que parecen mujeres y que hay muchos otros, policías por ejemplo, que buscan tener relaciones sexuales con ellos, incluso que están dispuestos a pagar por tales servicios.

Aunque por su pobreza y sus dificultades con el español, Mariano ha tenido experiencias muy limitadas con los medios de comunicación, es claro que la migración y los espacios laborales le han puesto en contacto con una cultura sexual y de género diferente a la propia, que lo ha llevado a transformar su vida sexual, sus deseos y experiencias.

La migración no siempre es causada por la pobreza extrema. A la edad de ocho años Humberto migra cuando toda su comunidad es desplazada por la erupción del volcán Chichonal. A los 10 años, Humberto se va a radicar a Juan Sabines, población creada para los expulsados de la región.

Con apenas 14 años viaja a Cancún a causa de la pobreza en la que vive. Ahí aprende el oficio de albañil para trabajar en el ramo

de la construcción. También se dedica al comercio. En el mundo laboral, Humberto descubre el lenguaje de la homofobia y sus ambigüedades, el deseo homoerótico oblicuo de los espacios homosociales de los trabajadores de la construcción y de la cantina, las contradicciones de discurso machista, el arte de jugar a la hombría, las formas de protegerse de la agresión o la sospecha homofóbica.

Así mismo, conoce formas de ligue (cortejo) típicamente homosexuales y los lugares de encuentro, los códigos de interacción, posiciones de subjetividad y performance de la identidad. Poco a poco va descubriendo al colectivo homosexual veracruzano y tuxtleco, zonas a donde emigra más tarde en busca de trabajo en distintos momentos, con sus diferencias internas, en sus inercias culturales y en sus dinámicas identitarias y sociales. Allí, Humberto encuentra también elementos para entender su deseo homoerótico y para aceptarlo paulatinamente y con reservas, lo que se traduce también en una mayor tranquilidad emocional. En sus exploraciones de la ciudad y en sus viajes migratorios por Chiapas, descubre el travestismo, los rancheros que tienen sexo con otros hombres, el mundo de la prostitución masculina, los turistas del sexo, así como a hombres de clase media y alta que se identifican y frecuentan los espacios gays.

Por su parte, Cha'an K'iñ deja su comunidad chol una vez que termina la preparatoria y se traslada a la Ciudad de México. Allí busca empleo en el Ejército Mexicano (una institución que suele contar entre sus filas con un gran número de hombres jóvenes procedentes de comunidades indígenas, campesinas y urbanas pobres).

Durante su estancia en el ejército, Cha'an K'iñ aprende de sus compañeros los discursos de homofobia y de sexismo, y los juegos homosociales y homoeróticos que de manera oblicua acompañan la convivencia cotidiana en el cuartel. Esta experiencia no es del todo desconocida, pues en su propia comunidad algunos compañeros del pueblo comparten con él sus propias aventuras sexuales con un hombre adulto casado, con quien tienen relaciones sexuales.

En el ejército descubre la familiaridad de los hombres con la experiencia homosexual, una actitud relajada y permisiva hacia esas prácticas, así como los costos emocionales, sociales y laborales de la transgresión de género: el afeminamiento que se paga con el estigma del SIDA y el despido.

Los soldados más conocedores del entorno urbano le enseñan el mundo del ligue homosexual con hombres que merodean los cuar-

teles, le enseñan las formas de encuentro y los valores entendidos que los construyen, las actitudes adecuadas, así como los espacios de flirteo homosexual en la ciudad de México como el Zócalo, la Alameda y ciertas cantinas.

Alex, en su primera experiencia migratoria en Bochil, Chiapas estudia la secundaria y a través de amigos conoce la televisión, la pornografía impresa y de video, incluyendo la de contenido homoerótico. Cuando migra a San Cristóbal amplía su conocimiento sobre la diversidad sexual y de género, particularmente la identidad transgénera a través de revistas.

Para Alex, el trabajo sexual se convierte en una fuente de trabajo y de transformación de su propia sexualidad. El trabajo sexual como transgénero le permite saber de la existencia de hombres que buscan ese tipo de experiencias y de dinámicas sexuales y de género más complejas en la vida de las personas y en la sociedad.

Conocer a otros como él/ella quienes le proveen de un lenguaje, un sistema de concepciones e identidades, un espacio de reunión, conocimiento laboral, experiencias de vida con las que construye un sentido de sí mismo/a en ese nuevo contexto, es una estrategia para resistir y sobrevivir su diferencia.

Las experiencias migratorias de Alex, Humberto, Mariano y Cha'an K'iñ, han estado acompañadas del aprendizaje de otra sexualidad, que contrasta con la propia cultura sexual y de género, y las experiencias sexuales previas. Es decir, no hablamos de una asimilación total de los valores del nuevo contexto social, sino de múltiples procesos y saberes confrontados, disputados, utilizados, asumidos, reproducidos de manera compleja, ambigua y estratégica en la vida de la persona.

Etnia, clase y sexualidad: los límites del amor y la amistad

La identidad étnica y la posición de clase de estos varones indígenas en las sociedades receptoras, han condicionado las posibilidades y formas sociales del vínculo sexual y afectivo. Es decir, la identidad étnico-racial se constituye en un atractivo erótico en la medida en que existen discursos de género y de sexualidad que lo asocian con formas "naturales" o "auténticas" de la hombría o la sexualidad.

A través de la historia de Humberto es posible conocer cómo sus rasgos fenotípicos indígenas y su propia identidad étnica resultan "naturalmente" atractivos-eróticos para ciertas personas, específi-

camente para parejas turistas (hombre-mujer) que lo interceptan y seducen en su nuevo lugar de residencia.

Ser identificado como foráneo o “externo” a las dinámicas de los espacios de encuentro homosexual, y ser percibido como sujeto “desconocedor”, “no maleado” e “inexperto” (tal vez incluso un hombre que no es “homosexual” y por lo tanto un hombre “normal”) resultan de gran atractivo para los hombres no indígenas homosexuales.

Humberto señala que en el cine “de ambiente” en Veracruz, él es atractivo para hombres que son étnica y socialmente diferentes. Humberto, es identificado como un “chacal”, un hombre de clase baja y masculino. Su color de piel morena, su vestimenta de trabajador de la construcción, su porte viril, son elementos que participan en la configuración de esa imagen erotizada en espacios denominados “de ambiente” mexicano.

La diferenciación social a nivel de clase y etnicidad es parte de la construcción social de las percepciones de género y sexualidad de los hombres indígenas que han sido caracterizados como sujetos “exóticos”.

Humberto refiere que su resistencia al ligue en el baño de vapor de ambiente (a donde dice llegar por razones de salud), su actitud más bien recatada, su distancia de los actos sexuales que allí se realizan, su aparente desinterés en ellos, su aparente o real ignorancia ante los comentarios sexuales y las propuestas de ligue, y otros elementos ya mencionados lo configuraron como alguien “interesante”, “diferente” en ese espacio homoerótico saturado de lugares comunes y fácil acceso sexual.

Humberto resulta un “atractivo” por la eroticidad que suscita su exotismo, pero también es un “problema” por su propio bagaje cultural: su manera de vestir, su manera de hablar, sus gustos, sus intereses, su estilo de vida, sus usos y costumbres en la mesa, en fin, la poca valía de su capital cultural y social (ni qué decir de lo económico), desde el punto de vista de los criterios dominantes de distinción.

Como dejan ver los relatos de Humberto donde constantemente es corregido al hablar o comer, para el compañero de clase media alta, la identidad —eso que lo convierte en un atractivo exótico— se convierte paradójicamente en algo a vencer, redimir, transformar, si se le pretende incluir en una relación de pareja socialmente instituida. Finalmente, el atractivo que funda el impulso inicial de interés se acaba antes de que Humberto haya sido transformado.

Clase e identidad étnica también participan de lecturas sociales que permean las dinámicas eróticas y amorosas. Es desde la corporeidad de la condición de trabajador e indígena que Humberto se inserta en el mercado simbólico de la sexualidad en los distintos contextos sociales de migración.

En los espacios exclusivamente gays, adquiere el atractivo del exótico, del chacal, del nuevo, del puro, del natural, del no maleado, del hombre a secas, con claras implicaciones masculinas y eróticas. Sin embargo, se trata de un atractivo que se agota en el acto erótico y que difícilmente tiene viabilidad social en el marco de una relación de pareja, que inmediatamente se configura con valoraciones, actitudes y prácticas racistas.

Por ejemplo, Gonzalo, un veracruzano rubio de ojos azules que se desempeña como controlador de barcos, tiene una relación sexual inventiva y placentera, pero que no continúa en una relación de amistad o amorosa porque para él, Humberto resulta ser “demasiado paisanito”.

La clase y la etnicidad marcan sus posibilidades afectivas en un mercado sexual gay con valores y prácticas clasistas y racistas como el resto de la sociedad, pero que paradójicamente tiene una dinámica erótica transclasista y transétnica. El resultado final para Humberto y muchos otros hombres indígenas es que después del exotismo inicial, les espera el desinterés y la propia exclusión de clase, raza, y etnicidad.

Un asunto complicado para Humberto es que su ideal erótico es un hombre mayor que él, de piel blanca, rasgos caucásicos y maneras refinadas, como los artistas de las telenovelas y el cine que tanto le cautivan. Por otro lado, los hombres que se fijan en él, de clase baja y sin prejuicios racistas, quienes pudieran aceptarlo y quererlo, no les resultan tan atractivos, o no tienen la capacidad de establecer una relación de pareja duradera por sus propias ataduras sociales.

Estos mismos gustos eróticos existen también en Cha'an K'iñ, sin embargo, corrió la suerte de encontrar a alguien con esas características, que aunque de otra clase social y otra identidad étnica, un hombre blanco del norte de México, se vincula con él de una manera más integral y solidaria. Ese vínculo con un hombre con una gran formación intelectual, de izquierda y participante de movimientos gays y zapatistas, le acarrea un empoderamiento en su vida, incluso en condiciones de salud difíciles.

La formación cultural y política de su compañero permite un encuentro sexual y un proceso de conformación de una relación que le permite revalorarse como indígena y asumir una diversidad de retos derivados de su propia condición, todo esto en un marco de respeto ejemplar.

No es que el exotismo no esté presente, su compañero mencionó en algún momento la fascinación que le produjo inicialmente su nariz típicamente maya, en la medida en que aquel erotismo se caracteriza por su gusto hacia personas que tienen algún rasgo extraño y que sustraen del ideal de belleza occidental.

Sin embargo, el propio Cha'an K'iñ menciona la claridad con la que percibe una presencia de valores y actitudes discriminatorias a su fenotipo o a su origen étnico y de clase en el ambiente gay de la Ciudad de México y sus diferentes espacios, que se expresan incluso entre personas que viven con VIH-SIDA en los centros hospitalarios.

Aunque Cha'an K'iñ se identifique como gay y con una acción política contra la discriminación por preferencia sexual, también se distancia de esa gaycidad, al grado de no participar en marchas y otros eventos, por considerar que no lo incluyen en sus contenidos y formas.

Su reivindicación como indígena y los derechos de los pueblos indígenas adquieren una relevancia y una fuerza inclusiva que difícilmente le proveen el ambiente y el movimiento gay. Como en Humberto, lo indígena condiciona su manera de vivir su sexualidad y de entender su identidad sexual, en un contexto social donde persisten valores racistas y clasistas.

Alex, el joven tsotsil con deseos transgénero, tiene una vida sexual en gran medida circunscrita a la vida laboral. En los espacios de la cantina de San Cristóbal encuentra a clientes que en su inmensa mayoría son de su misma condición étnica y de clase. En la calle, sin embargo, sus oportunidades de encuentro sexual se amplían para incluir a turistas y locales atraídos tanto por sus rasgos fenotípicos y su disponibilidad al sexo, como por su transgeneridad.

El hecho de ser femenina en su apariencia es un atractivo erótico para ciertas personas que solicitan sus servicios o favores. Ella/él, por su parte, decide en función del dinero o la atracción que sienta. Su condición étnica, por otro lado, es un atractivo para turistas y facilitador del encuentro para otros varones indígenas, clientes de la cantina donde labora.

Fuera de ese microcosmos que es su vida laboral en la cantina o en la calle, Alex participa de otras dinámicas donde su condición transgénero e indígena pobre es muy relevante para construir su exclusión. Alex y otros indígenas disidentes en su sexualidad o en su género son excluidos de los espacios gays de clase media y mestiza o blanca de San Cristóbal.

De ese circuito de intercambios afectivos y sexuales ha sido excluida, así como de las dinámicas racistas y clasistas de la sociedad, pues incluso a varios informantes les resulta incómodo que un gay tenga de pareja sexual a una persona indígena como Alex; quien no obstante, está dispuesto a aceptar a un hombre bisexual u homosexual como pareja, no sólo a un “mayate” que probablemente sería incapaz de comprometerse amorosamente.

Su mayor turbación es que los hombres indígenas de la cantina que no lo discriminan por su condición étnica, sean incapaces —por su propia formación cultural— de darle viabilidad a una relación de pareja con la permanencia y atención que Alex desea. El regreso a su comunidad no es deseable porque implica la represión de aspectos centrales de su persona como la identidad transgénero, por parte de su padre —un militante de las bases zapatistas— y de la comunidad misma.

Por otro lado, el espacio laboral no está exento de una dinámica de discriminación étnica. La experiencia de insulto racista de Tatiana, una transgénero blanca que trabaja en la misma cantina (“pinche india”, “no eres más que una india”, etcétera) marca el espacio laboral (de trabajo sexual) como una zona donde se actualizan los discursos racistas en voz de una compañera de trabajo, no indígena y transgénero igual que ella.

La identificación como transgénero no es pues suficiente para trascender distinciones sociales que fincan pretensiones de privilegio y poder simbólico basados en la condición étnica y que pretenden ubicar a Alex como una persona de menor valor y autoridad, destinada a realizar las labores más despreciables. Frente esa pretensión, Alex crea el discurso de la igualdad de todas ellas como pobres y trabajadoras sexuales que sirven a clientes indígenas.

Como resultado, los valores y prácticas clasistas y racistas de la sociedad receptora construyen barreras a la gestión más satisfactoria de la vida amorosa y sexual en condiciones de equidad y trato digno con otros individuos. La identidad y las redes de sociabilidad gay,

por sus configuraciones de clase y étnicas, incluyen a estos individuos sólo a nivel de atracción erótica inmediata y los excluyen de la posibilidad de participar como igual en calidad de amigo, pareja o incluso, cliente de los espacios de consumo y sociabilidad.

Por su parte, las limitaciones sexuales de su cultura madre vuelven casi imposible o muy difícil, la formación de relaciones de pareja con miembros de su comunidad, la cual sigue exigiendo el cumplimiento de expectativas sociales como el matrimonio y la paternidad, a fin de participar con plenitud de derechos en la vida comunitaria.

La familia en la encrucijada migratoria, étnica y sexual

Los procesos migratorios de estos varones han involucrado a su familia de alguna u otra manera. En dos de las historias de vida (la de Alex y Mariano), los sujetos se separan de la familia por conflictos afectivos, particularmente, por sentir que el padre no los quiere o porque es una fuente de agresión constante.

En el caso de Alex, su identidad sexo-genérica es el foco del conflicto paterno; en el caso de Mariano, una mezcla de situaciones personales, económicas y políticas. La familia aparece en el horizonte de sus necesidades afectivas, de sus anhelos más íntimos y los vínculos se mantienen a través de visitas, noticias de parientes o llamadas. La familia, particularmente la madre, es el referente de la cultura de origen, de la lengua, las costumbres y usos cotidianos. La condición indígena misma.

En el caso de los otros dos entrevistados, el vínculo familiar acompaña el proceso migratorio. Se migra, sobre todo la primera vez, con la ayuda de un hermano mayor, un primo, una hermana, etcétera. A veces, la familia nuclear se reúne en el nuevo contexto migratorio, a veces sólo algunos miembros participan de ese traslado.

En cualquier caso, la familia o algunos de sus miembros ayudan a resolver las vicisitudes económicas, de vivienda, alimentación, y en especial afectivas, tan importantes en un contexto que resulta social y culturalmente extraño. Con la familia, Humberto comparte los temores y retos, la discriminación étnica, pero también los anhelos de progreso económico y cambio cultural.

Dejar de hablar la lengua materna o que la madre cambie su ropa tradicional son decisiones que involucran a toda la familia en su inserción en el nuevo contexto social. Paradójicamente, la familia es

el vínculo con la cultura y el lugar de origen, con la identidad indígena que se reactiva en ciertas conmemoraciones o en celebraciones, y donde la comida juega el papel principal, pero también es un lugar donde se procesan los cambios personales que la nueva aculturación trae consigo. El individuo con deseos y prácticas homoeróticas, principalmente cuando se enamora, tiene que lidiar con el reto de revelar a la familia ese aspecto de su personalidad que explora, experimenta y resignifica en el contexto migratorio. Humberto nos muestra claramente que ese camino es bastante favorecido por la sociedad receptora (urbana mexicana) en la medida en que ésta, a diferencia de la población indígena de origen, ha entrado en un proceso de discusión pública de la sexualidad y la diversidad sexual.

El "Talk show de Cristina", por ejemplo, es el puente de comunicación familiar sobre un tema de sexualidad que desde la tradición cultural sería silenciado por principios de recato y modestia. Así mismo, el entendimiento cultural de la soltería entre los zoques, permite al padre tender un puente comprensivo para un hijo que ha decidido no casarse. No obstante, la misma cultura de recepción imbuje los sentimientos y prácticas homofóbicas de uno de los hermanos, violando con ello principios culturales de respeto y obediencia al hermano mayor. La salud emocional de Humberto se ve afectada por el temor al rechazo y la dificultad para vivir su deseo y su amor sin sentir que se oculta ante los seres queridos. Al mismo tiempo, entiende lo complejo de un deseo como el suyo en un contexto social que aunque brinda más posibilidades de vida erótica y afectiva, está atravesado por el racismo y el clasismo (y por la homofobia).

Vida emocional, sexualidad y VIH-SIDA

La noción de entrega amorosa como sometimiento sin reservas o los temores de adquirir el VIH, parecen confluir con el sentimiento de haber encontrado un bien escaso al que no se atreve a hacer demandas, es decir, a riesgo de perderlo. Esto puede explicar el hecho de que Humberto no haya utilizado ni utilice condones con las personas con quien siente una atracción más que sexual, amorosa, así sea la primera relación.

En el caso de Alex, este anhelo de la entrega, de intimidad profunda, parece confluir también con su propia historia de desafecto familiar y soledad. La conexión profunda con el otro, el hombre guapo esperado, parece establecerse metafóricamente en una relación

sexual sin el intermedio del condón. En la relación de las dinámicas emocionales y el sexo no protegido, también juega un papel la ignorancia sobre la infección y los riesgos a los que se puede estar expuesto, la falta de familiaridad con las formas de protección; como el caso de Cha'an K'iñ, la experimentación en el reconocimiento de un deseo sexual que no se atreve a compartir con nadie más, ni siquiera con su pareja sexual, un hombre que suele no involucrar aspectos afectivos en sus relaciones, muy a pesar de él: indígena, migrante, casado, que a su vez tiene sexo (sin condón) con otros hombres, en las ciudades receptoras donde acude a trabajar, en un estado que tiene la tasa de casos de VIH-sida más alta del país. Aunado a esto, Cha'an K'iñ tiene un estatus serológico positivo.

Mariano se parece más al perfil de la pareja sexual de Cha'an K'iñ, hombre indígena adulto, con relaciones sucesivas con mujeres, pero que se atreve a vivir relaciones sexuales con otros hombres o con trabajadoras sexuales en contextos migratorios. En su caso, también la sexualidad forma parte de una gestión de la vida afectiva en un contexto de lejanía familiar, migración y soledad.

Adicionalmente, Mariano, apenas se ha enterado que existen los condones, y los considera innecesarios en la medida en que no está enfermo y la gente con la que se relaciona no se ve enferma. Desconoce el VIH-SIDA, las formas de contagio y los riesgos que corre en sus relaciones sexuales.

Conclusiones: Migración, etnicidad, diversidad sexual, discriminación y vulnerabilidad

Los hombres indígenas entrevistados emigran de sus comunidades de origen por diversas razones: por huir de la violencia, la pobreza, los desastres naturales; en búsqueda de empleo, por razones educativas o por el deseo de encontrar lugares donde vivir su disidencia sexo-générica. La migración no sólo se da una vez en la vida, sino que constituye una realidad siempre presente en la vida de los informantes.

La migración produce cambios culturales significativos que incluyen la confrontación y aprendizaje de otra lengua, así como la convivencia con una sociedad que tiene otros valores y concepciones de la identidad de género y la sexualidad, y que además desvaloriza a los pueblos y las culturas indígenas en México. La posibilidad de una experimentación sexual novedosa está acompañada de la práctica migratoria y de conductas homoeróticas en los lugares de origen.

Asimismo, las nuevas vivencias se experimentan no sólo en el marco de un nuevo contexto sociocultural, sino que se articulan en un continuo aprendizaje sexual que se forja desde la infancia en las propias comunidades de origen. En los nuevos contextos urbanos, las redes sociales establecidas en virtud de la clase, la disidencia y experimentación sexual, sustituyen en todos los casos los vínculos de estos hombres con su grupo de adscripción cultural.

Esto plantea un dilema cultural para estos sujetos. Por un lado, hay quienes dudan que sus nuevas experiencias e identidades de género puedan llegar a ser aceptadas por sus familias, integradas a sus comunidades de origen. De hecho, la confesión con la familia nuclear es lo que más logran avanzar en este sentido.

Por otra parte, la nostalgia por la comunidad de origen y su cultura recorre sus experiencias cotidianas, no sin ambigüedad, pues al mismo tiempo, logran incorporar a menudo, la desvalorización de sus propias culturas ante la marginación y opresión de la sociedad mexicana mestiza dominante. En contextos urbanos, la vida emocional de estos hombres incluye soledad, minusvalía, tristeza, y un sentimiento de no pertenecer a la sociedad receptora (así se trate de su propio país). La vida sexual en las sociedades receptoras incluye la posibilidad de ser erotizados en virtud de cierto exotismo, por parte de ciertos actores sociales, hombres y mujeres. En esta relación, que suele involucrar una desigualdad de poder económico, cultural y social; los varones indígenas aprenden y experimentan situaciones que hasta antes de migrar eran desconocidas respecto de su sexualidad, y de un lenguaje nuevo que les provee herramientas para entender sus deseos.

Las vivencias emocionales de los migrantes —en gran medida debido a la discriminación múltiple—, los fuertes prejuicios racistas, y el escaso conocimiento del VIH se convierten en factores de vulnerabilidad en la medida en que crean condiciones de baja autoestima y aceptación incondicional de experiencias sexuales que involucran un alto riesgo de infección por VIH.

La vulnerabilidad se incrementa en virtud de que por su condición de clase y étnica, se sienten excluidos de los espacios gays mestizos, que reproducen valores racistas o clasistas que afectan la plena incorporación o identificación de indígenas con prácticas homoeróticas. Para nosotros, la manera compleja en la que se entrelazan los diferentes aspectos de la identidad de género y la sexualidad de hom-

bres indígenas migrantes con prácticas homoeróticas nos plantean un claro reto social: entender a la población indígena de manera más integral. Aunque diversas organizaciones de la sociedad civil y algunas instituciones gubernamentales han trabajado conjuntamente los temas de derechos indígenas, VIH-SIDA y diversidad sexual-migración, hay mucho por hacer en lo que respecta a la elaboración de políticas públicas que incorporen el respeto a los derechos humanos.

La elaboración específica de planes y programas de atención a los pueblos indígenas y el VIH-SIDA en México y América latina sigue siendo un reto social, cultural y político, dado que presenta el reconocimiento de la existencia plena de los derechos humanos de individuos y culturas, con quienes se han mantenido desde el Estado relaciones de subordinación, dominación, segregación y explotación.

Referencias bibliográficas

- Álvarez, N. & Sevilla, M. L. (2003). Zongolica: diseño de una estrategia participativa para el combate al VIH/SIDA en comunidades nahuas de la sierra. En: C. Magis, E. Bravo-García, y A. Carrillo (eds.) *La otra epidemia, el SIDA en el área rural*. México: CENSIDA.
- Barnet, M. (1993). *La fuente viva*. La Habana: Letras Cubanas.
- Barth, F. (ed.) (1969). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of cultural difference*. London: George Allen and Unwin.
- Brettell, B. C. & deBerjeois, P. A. (1992). Anthropology and the study of immigrant women. En: D. Gabaccia (ed.) *Seeking common ground: Multidisciplinary studies of immigrant women in the United States* (pp. 41-64). Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Brettell, B. C. & Hollifield, J. F. (2000). *Migration theory. Talking across disciplines*. New Cork: Routledge.
- Brettell, B. C. (1995). *We have already cried many tears: The stories of three portuguese migrant women*. Waveland, MS: Prospect Heights, Ill.
- Brettell, B. C. (2000). Theorizing migration in anthropology. The social construction of networks, identities, communities and globalscapes. En: Brettell, B. C. & Hollifield, J.F. (eds.) *Migration theory. Talking across disciplines*. New Cork: Routledge.
- Briody, E. K. (1987). Patterns of household immigration into sotuh Texas. In: *International Migration Review*, 21, pp. 27-47.
- Bronfman, M. y Minello, N. (1995). Hábitos sexuales de los migrantes temporales mexicanos a los Estados Unidos. Prácticas de riesgo para la infección por VIH. En: Bronfman, M. et al. (eds.) *SIDA en México. Migración, adolescencia y género*. México, D.F.: Información Profesional Especializada.
- Bronfman, M., Uribe, P., Halperin, D. & Herrera, C. (2001). Mujeres al borde... vulnerabilidad a la infección por VIH en la frontera sur de México. En: Tuñón Pablos, E. (coord.) *Mujeres en las fronteras: trabajo, salud y migración (Belize, Guatemala, Estados Unidos y México)*. México: Colegio de la frontera Norte-Colegio de Sonora-Colegio de la frontera sur.

- Brydon, L. (1987). Who moves? women and migration in west Africa in the 80's. En: Jeremy E. (ed.) *Migrants, workers, and the social order* (pp. 165-180). London: Tavistock.
- Buijs, G. (ed.) (1993). *Migrant women: Crossing boundaries and changing identities*. Oxford: Berg.
- Castellanos, A. & Sandoval, J. M. (Coords.) (1998). *Nación, racismo e identidad*. México: Nuestro Tiempo.
- Castellanos, A. (coord.) (2003) *Imágenes del racismo en México*. México: UAM y Plaza y Valdés, México.
- Chavez, L. (1991). Outside the imagined community: Undocumented settlers and experiences of incorporation. In: *American Ethnologist* 18: pp. 257-278.
- Chavez, L.F.; Hubbell, A.; Shiraz I.M. & Burciaga Valdez, R. (1997). Undocumented latina immigrants in Orange Country, California: A comparative analysis. In: *International migration review*, 31, pp. 88-107.
- Cole, J. (1997). *The new racism in Europe: A sicilian ethnography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cosio, I. & Fernández, M. (2005). Entre masculinidades y gayasidades: Tiríndaro, Michoacán. Un caso etnográfico. En: *Revista de estudios de antropología sexual*. Primera época, volumen 1, número 1, Enero-Diciembre, pp. 127-140.
- Díaz, M. (2006). Jerarquías y resistencias: raza, género y clases en universos homosexuales. En: M. Viveros, C. Rivera, M. Rodríguez (comps.) *De mujeres, hombres y otras ficciones...: Género y sexualidad en América Latina*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia-Grupo TM S.A.
- Foner, N. (1997). The immigrant family: cultural legacies and cultural changes. In: *International Migration Review*, 31, pp. 961-974.
- González, M. & Liguori, A. (1992). El SIDA en los estratos socioeconómicos de México. México: Instituto Nacional de Salud Pública.
- Herd, G. (1981). *Guardian of the flutes. Idioms of masculinity*. New York: McGraw-Hill.
- Hernández, P. (2005). Los estudios sobre la diversidad sexual y la antropología mexicana: recuento de presencias. En: *Revista de Estudios de Antropología Sexual*. Volumen 1, número 1, INAH/UAEM.
- Ho, C. (1993). The internationalization of kinship and the feminization of caribbean migration: The case of afro-trinidadian immigrants in Los Angeles. In: *Human organization*, 52, pp. 32-40.
- Hondagneu-Sotelo, P. (1994). *Gender transitions: mexican experiences of immigration*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Izazola, L. et al. (1999). Avances en la comprensión del VIH/SIDA: una visión multidisciplinaria. En: Izazola J. A. (ed.) *El SIDA en América Latina y el Caribe: una visión multidisciplinaria*. México: Fundación Mexicana Para la Salud.
- Kibria, N. (1993). *Family tightrope: The changing lives of vietnamese americans*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Lomnitz, C. (1977). *Networks of marginality: life in a mexican Shanty Town*. New York: Academic Press.
- López, M. de C. (1999). *Hacerse hombres cabales. Prácticas y representaciones de la masculinidad entre indígenas Tojolabales de Chiapas*. Tesis de Maestría en Antropología Social CIESAS Occidente-Sureste, Chiapas, México.
- Magis, C.; Bravo-García & E. Carrillo, A. (eds.) (2003). *La otra epidemia: el SIDA en el área rural*. CENSIDA: México.

- Malkki, L. H. (1995). Refugees and exile: From 'refugee studies' to the national order of things. In: *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 495-523.
- Margold, J. (1995). Narratives of masculinity and transnational migration: Filipino workers in the middle east. In: Aihwa O. & Peletz, M. G. (eds.) *Bewitching women, pious men: Gender and body politics in southeast Asia*. pp. 274-98. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Miano, M. (1998). Gays tras bambalinas. Historias de bellezas, pasiones e identidades. En: *Debate feminista. Sexualidad: público/privado*. Vol. 18, octubre, pp. 186-236.
- Montané, J. (2002). *El pecado nefando en Sonora colonial*. Mimeo.
- Oemichen, C. (2001). *Mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural/Análisis de las normas de control social y relaciones de género en la comunidad extra-territorial*. Tesis de doctorado no publicada. México: Filosofía y Letras-UNAM.
- Ponce, P. (2005). *Ser Muxhe* (J. Barco, dir.) Video conferencia.
- Romer, M. (1998). Reproducción étnica y racismo en el medio urbano/ Un caso de migrantes mixtecos en la zona metropolitana de la Ciudad de México. En: Castellanos, A. & Sandoval, J.M. (Coords.) *Nación, racismo e identidad*. México: Nuestro Tiempo.
- Ruz, M. (1998). La semilla del hombre. Notas etiológicas acerca de la sexualidad y reproducción masculinas entre los Mayas. En: Lerner, S. (ed.) *Varones, sexualidad y reproducción*. México: Colegio de México y Sociedad Mexicana de Demografía.
- Sánchez, M. (1995). *Identidad étnica de migrantes zapotecos en el área metropolitana de la ciudad de México*. Tesis doctoral no publicada. México: El Colegio de México.
- Tenorio, A. (2004). *La intimidad desnuda. Sexualidad y cultura indígena*. Ecuador: Ediciones ABYA-YALA.
- Urrea, F., Reyes, J., Botero, W. (2008). Tensiones en la construcción de identidades de hombres negros homosexuales en Cali. En: Wade, P., Urrea, F. y Viveros, M. (coords.) *Etnicidad y sexualidades, ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Vaca, J. (2003). Los tarahumaras: ¿grupo de bajo riesgo?. En Magis, C., Bravo-García, E. & Carrillo A. (eds.) *La otra epidemia: el SIDA en el área rural*. México: CEN-SIDA.
- Viveros, M. (2000). Dionisios negros. Sexualidad, corporalidad y orden racial en Colombia. En: Figueroa Muñoz, M. & Sanmiguel Pío, Eduardo (eds.) *¿Mestizaje yo? Diferencia, identidad e inconsciente; jornadas sobre mestizaje en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Viveros, M. (2002). De quebradores y Cumplidores. En: Viveros, M., Claudia R. & Rodríguez, M. (comps.) *De mujeres, hombres y otras ficciones...: Género y sexualidad en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Grupo TM S.A.
- Viveros, M. (2002). *De quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Bogotá: CES, Universidad Nacional de Colombia, Fundación Ford y Profamilia.
- Williams, W. (1986). *The spirit and the flesh: Sexual diversity in american indian culture*. Boston: Beacon Press.

Adolescentes latinas y sexualidad: multiculturalismo, minorías étnicas y derechos humanos en Estados Unidos

Bianca L. Guzmán, Nathalie Serna y Aida Feria

Estados Unidos es descrito como un país cuya sociedad es multicultural. Sin embargo, dentro de esta sociedad sigue habiendo un trato diferenciado con base en las características raciales y étnicas¹ de sus habitantes (Espinoza, Hernández, Rodríguez y Maldonado, 2004). Por ejemplo, cuando se examinan cuestiones relativas a la atención de la salud, es claro que las mujeres étnicas (afro-americanas y latinas) no reciben la misma atención de salud que las mujeres norteamericanas blancas.

Cuando una mujer étnica presenta una enfermedad crónica, no recibe una buena atención en términos de diagnóstico, tratamiento y supervivencia en comparación con las mujeres norteamericanas (Ma'at, *et al.*; 2001). Esto se puede ver en el incremento de padecimientos como obesidad, diabetes, enfermedades coronarias, cáncer y la calidad de vida en general (Mays, Yancey, Cochran, Weber & Fielding; 2002).

Actualmente, el gobierno estadounidense se ha comprometido a erradicar las diferencias en los servicios de salud, especialmente la de los miembros pertenecientes a minorías étnicas. No obstante, diversas investigaciones científicas sugieren que las diferencias de salud continúan y que hay pocas soluciones para ponerles un fin (Gehlert, Mininger, Sohmer & Berg, 2008).

Creemos que la salud es una cuestión de derechos humanos, y como mínimo, una sociedad debe recibir atención básica de salud a través de su gobierno. Lo anterior ha sido discutido por Amnistía In-

¹ En Estados Unidos nos referimos a las mujeres étnicas como mujeres que pertenecen a grupos minoritarios.

ternacional y otras organizaciones de derechos humanos (Amnesty International, 2009).

En el 2008, el presidente Barack Obama afirmó que la atención de salud debería ser un derecho, no un privilegio. De este modo, reiteró los valores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y de los convenios internacionales, los cuales sostienen que todo ser humano tiene derecho a recibir atención de salud médica.

A pesar de las declaraciones del presidente, existen grupos de personas y organizaciones estadounidenses que creen que el cuidado de la salud es un privilegio y no un derecho (Smith, 2001). En la actualidad, la cuestión de la salud continúa siendo un tema difícil. Nuestro país está dividido por opiniones opuestas y la seguridad social no es accesible a todos. Por ello, creemos que las diferencias de salud entre las minorías étnicas siguen siendo un tema de marginación e inequidad. Para las mujeres, la salud reproductiva es una cuestión de derecho. En Estados Unidos, las mujeres tienen acceso a servicios reproductivos básicos, como la atención prenatal y servicios de planificación familiar (Guttmacher, 2009). Las investigaciones sugieren que aunque estos servicios están al alcance de todas las mujeres, aquéllas que pertenecen a las minorías étnicas tienen menor probabilidad de utilizarlos (Gresenz, Rogowski & Escarce, 2009).

Para muchos, esto sigue siendo una incógnita. Es decir, no es claro por qué las mujeres latinas no utilizan los servicios de salud pública disponibles. Algunos estudios sugieren que no lo hacen debido a cuestiones culturales, como el idioma. Otros señalan que estas mujeres latinas no van en busca de estos servicios debido a su estatus migratorio (Rojas-Guylar, King & Montieth, 2008).

Hoy día, las mujeres latinas son menos propensas a recibir atención preventiva de salud reproductiva, lo cual incluye la detección de enfermedades de transmisión sexual o enfermedades como el cáncer cérvico-uterino y de seno. Diversos estudios indican que una de las razones principales para que las mujeres latinas no utilicen los servicios preventivos de salud reproductiva es que no tienen seguro de salud, además de que no siempre son financiados por el Estado (Guttmacher, 2009).

Independientemente de las razones que tengan estas mujeres para no utilizar los servicios reproductivos, es obvio que existen diferencias en el cuidado de la salud, y que las mujeres latinas reciben atención médica de calidad inferior cuando son diagnosticadas con

cáncer cervical o cáncer de seno (American Cancer Society, 2009). En la sociedad norteamericana, las mujeres latinas y las pertenecientes a otras minorías étnicas tienen mayores probabilidades de morir de cáncer cervical y de seno, en comparación con las norteamericanas blancas. Creemos que instaurar un sistema equitativo de seguridad social que atienda la salud reproductiva de las mujeres latinas podría disminuir las desigualdades de salud y crear una política de reconocimiento por los derechos humanos de las mujeres de minorías étnicas. Un elemento clave para ello sería crear programas culturalmente apropiados para las poblaciones étnicas.

En los Estados Unidos existen pocos estudios sobre la salud de las mujeres latinas, incluyendo la salud reproductiva de las adolescentes latinas. Desafortunadamente, cuando se habla de adolescentes latinas en los medios de comunicación se dice que “todas” quedan embarazadas o son más propensas a adquirir enfermedades de transmisión sexual.

A pesar de que algunos así lo piensen, no existen estudios que lo demuestren. Los trabajos que se realizan con las adolescentes latinas sólo se enfocan en aquéllas que asisten a escuelas alternativas, que están en riesgo de fracasar académicamente, o que están involucradas en pandillas.²

Respecto de las infecciones de transmisión sexual, el Centro para el Control de Enfermedades (CDC) sugiere que las latinas de 18 a 25 años de edad tienen las tasas más altas de infección de VIH. Debido a la escasa información acerca de las adolescentes latinas, la sociedad las ve de manera negativa y las culpa por su falta de atención médica.

Por tanto, el objetivo de este trabajo es analizar los tipos de comportamientos sexuales en los que las jóvenes latinas participan y las determinantes sociales que influyen sobre su conducta. Para esto utilizamos el marco teórico de la comunidad ecológica con un enfoque psicológico (Guzmán, 2002), el cual considera que los seres humanos somos complejos y que para examinar nuestra conducta es necesario estudiar las diferentes capas que componen nuestra vida social. Éstas incluyen desde el macrosistema —que en cuestiones de la sexualidad de las adolescentes latinas puede ser interpretado como las actitudes de la sociedad hacia ellas—, hasta el nivel de las fuerzas

² Las escuelas alternativas son para estudiantes que presentan problemas de conducta, inasistencia, o drogadicción, y que están afiliados a alguna pandilla. Estas escuelas también son para estudiantes que están embarazadas o que presentan algún tipo de discapacidad física.

de microsistemas — como sus relaciones con la familia y los compañeros—. El examen de estas capas puede ser visto como pelar una cebolla, donde el nivel superior es el macrosistema y el interior/centro de la cebolla es el nivel de microsistemas.

Por ejemplo, las normas sociales sobre los valores de la familia y la sexualidad de las adolescentes latinas (macrosistema) interactúan con las normas del contexto cultural de las adolescentes latinas (ecosistémicas), de tal manera que estos dos sistemas pueden determinar cómo y cuándo las adolescentes latinas deciden tener relaciones sexuales. Por lo tanto, somos seres sociales y no existimos en un vacío.

Nuestro comportamiento está profundamente influenciado por las comunidades en las que residimos y las relaciones que establecemos. En este sentido, Bronfenbrenner (1979) sugiere que la interacción humana es parte de una jerarquía de fuerzas sociales. Las características individuales de los adolescentes y las disposiciones existentes, interactúan y se desarrollan en este entorno de fuerzas que influyen y conviven entre sí a niveles de jerarquía ecológica.

En este trabajo examinamos tres esferas de nivel micro que son el autocuidado, la presión normativa y la comunicación con los padres. Estamos definiendo el concepto del autocuidado en relación con el comportamiento sexual como la confianza, capacidad y habilidad de abstenerse de tener relaciones sexuales no deseadas. Previa investigación han sugerido que el autocuidado afecta los comportamientos de los adolescentes tal como con el uso de drogas, el suicidio, la prevención del VIH/SIDA y el uso de condones (Leary, Jemmott & Jemmott, 2008).

En cuanto a las adolescentes latinas, se sabe que el autocuidado desempeña un papel positivo en el uso de métodos anticonceptivos, principalmente el uso del condón en las latinas que están en una relación heterosexual (Villarruel, Jemmott, Jemmott & Ronis; 2004).

Aunque estos trabajos proveen pruebas de que el autocuidado afecta el comportamiento sexual actual, muchos de estos estudios son realizados con adolescentes cuyos padres son alcohólicos, adolescentes que estudian en escuelas alternativas o que tienen un diagnóstico psiquiátrico. Por tanto, es importante examinar el papel que desempeña el autocuidado en el comportamiento sexual de adolescentes que tienen una vida estable a nivel social, familiar, y psicológico. Diversas investigaciones sobre sexualidad sugieren que los compañeros escolares de las adolescentes juegan un papel fundamental en el comporta-

miento sexual (Bazargan & West, 2006; O'Donnell, *et al.*; 2006). Según Denner & Coyle (2007), los jóvenes tienden a ejercer una mayor presión sobre sus compañeras para que inicien una vida sexual.

Otros estudios han sugerido que la influencia y la presión de los compañeros es en sí un mediador de la conducta sexual de algunas jóvenes (De Gastón, Weed Jensen; 1996). Debido a la diferencia entre estos hallazgos, creemos que deben realizarse otros trabajos que examinen el papel que desempeña la presión normativa de los adolescentes en el comportamiento sexual de las jóvenes.

En estudios acerca de la comunicación con los padres (Guzmán, *et al.*; 2003), se ha encontrado que ésta tiene un impacto significativo en el retraso de la actividad sexual de las jovencitas latinas. No obstante, trabajos recientes en este tema contradicen esta idea al sostener que la comunicación con los padres no tiene un impacto significativo en el comportamiento sexual de las adolescentes (DiIorio, *et al.*; 2002). Dado que estos estudios muestran resultados muy contradictorios, es necesario realizar una investigación a profundidad sobre cómo la comunicación con los padres afecta la conducta sexual de los adolescentes. Con base en estudios previos y en nuestro trabajo con adolescentes latinas en el Sur de California, hemos desarrollado tres hipótesis sobre la forma en que la autoeficacia, la presión normativa y la comunicación con los padres son factores que influyen el comportamiento sexual de las adolescentes latinas:

- A niveles mayores de autocuidado, resultarán menos casos de conductas sexuales.
- La presión normativa no tiene ningún impacto en los comportamientos sexuales de las adolescentes latinas.
- Si hay buenos niveles de comunicación con los padres habrá menos casos de conductas sexuales de riesgo.

Metodología

En esta sección presentamos los resultados del estudio realizado en las escuelas públicas en el Valle de San Gabriel, al Sur de California, durante el año académico 2007/2008. Los datos que se ofrecen provienen de CAMP, un proyecto de prevención social basado en presentar obras teatrales, cuyo objetivo era orientar e influir a las y los adolescentes para llevar una vida sexual segura y responsable. Con las obras teatrales pretendimos incidir positivamente en un total de 428 adolescentes del octavo grado, cuyas edades oscilaban entre los 13 y 16 años.

De esta manera, buscamos reducir las tasas de embarazo en la adolescencia y aumentar la seguridad en su comportamiento sexual.

En el proyecto se seleccionaron aquellas escuelas donde la junta escolar y el director dieron permiso (N = 3). Los estudiantes que decidieron participar y que obtuvieron permiso de sus padres fueron seleccionados de las aulas en las que el profesor dio tiempo de clase para participar en el estudio. Para el propósito de la investigación utilizamos los datos completos de 217 adolescentes latinas.

En la evaluación del proyecto se levantaron datos un día antes de la intervención y tres días después de haberla concluido. Los adolescentes llenaron precuestionarios y los cuestionarios finales en grupo durante su clase de salud (para una discusión completa del procedimiento de colección de datos, favor de referirse a Guzmán, *et al.*, 2003a; Guzmán *et al.*, 2003b).

Contestar el cuestionario tomó aproximadamente 40 minutos. Los adolescentes no recibieron compensación por participar en el proyecto. Los datos analizados y reportados en el estudio fueron coleccionados en una distribución normal de adolescentes latinas en la secundaria, antes de la implementación de la intervención del teatro CAMP.

Tabla 1
Datos demográficos

Características	(N = 217) Frecuencia	Porcentaje (%)
Sexo		
Femenino	217	100
Lenguaje(s) hablado(s) en casa		
Inglés	53	24.4
Español	154	71.0
Inglés y español	10	4.6
Aspiraciones educacionales		
No terminaré la preparatoria	5	2.3
Terminaré la preparatoria, pero no avanzaré	15	6.9
Iré a una escuela vocacional	12	5.5
Me graduaré de la universidad	102	47.0
Después del colegio, recibiré una educación posgrado	83	38.2
Calificaciones en su boleta reciente		
Dieces y nueve	156	71.9
Sietes	53	24.4
Seises y cinco	8	3.7

Fuente: Elaboración propia.

Características sociodemográficas de las participantes

La muestra consistió de adolescentes que se identifican como latinas con una edad promedio de 14.59 (con un rango de edad entre 13.79 y 15.94 años). Como puede verse en la tabla 1, la mayoría de las participantes (71%) viven en hogares donde los adultos hablan español la mayoría del tiempo. 24% hablan principalmente inglés, y 4.6% hablan ambos idiomas: español e inglés.

La mayoría de las participantes (72%) reportaron haber recibido calificaciones de dieces y ochos en su boleta de calificaciones, esta información sugiere que la mayoría de las adolescentes recibe buenas calificaciones. Cuando se les preguntó cuáles eran sus expectativas escolares, 82% reportaron tener planes de graduarse de la universidad y/o recibir una educación posgrado.

La encuesta también preguntó acerca del uso de drogas, incluyendo alcohol, cigarrillos, marihuana, cocaína, LSD y éxtasis. Los resultados sugieren que aproximadamente 5% de las estudiantes han participado en el uso general de drogas, por lo menos una vez. Con el fin de probar nuestras hipótesis, utilizamos las secciones del cuestionario, donde se exploró la actividad sexual, el autocuidado, comunicación con los padres y presión normativa.

Variables dependientes

Actividad sexual. La actividad sexual se calculó mediante la suma de siete posibles comportamientos: besar, besuquearse con la ropa puesta, besuquearse sin ropa, estimulación digital, sexo oral, sexo vaginal y sexo anal. Los resultados variaron de 0 = nunca han participado en ningún comportamiento sexual a 7 = han participado en todos los comportamientos sexuales enumerados.

Variables independientes

Autocuidado. Esta medida utilizó tres viñetas que preguntaron acerca del autocuidado de las jóvenes para abstenerse de tener relaciones sexuales. Por ejemplo, una de las tres preguntas fue:

Imagínate que tienes un novio o novia que realmente quieres, han estado saliendo juntos pero no han tenido relaciones sexuales. Él o ella realmente quiere tener relaciones sexuales, pero tú no estás lista. ¿Qué tan segura estás de poder evitar tener relaciones sexuales hasta que te sientas lista?

Con las opciones de respuesta siendo “1 = estoy segura que lo haré”, “2 = más o menos segura”, y “3 = no estoy segura”. Las tres preguntas fueron agrupadas y la fiabilidad se obtuvo en el nivel de $\alpha = .87$ ($M = 1.44$, $DT = .17$). El resultado promedio de esta variable fue usado para el análisis de datos. Un puntaje bajo en esta medida indica más autocuidado.

Presión normativa

En esta sección creamos una subescala de cuatro puntos para medir la percepción que tienen las adolescentes de la participación de sus compañeros en el sexo oral y anal. La pregunta fue: “¿De las siguientes opciones mencionadas cuál crees que sea la razón(es) para que los adolescentes participen en el sexo oral y anal?” Con las opciones de respuesta: 1) porque todo el mundo lo está haciendo 2) porque hay presión para hacerlo. Las respuestas se realizaron en una escala tipo Likert de 5 puntos (1 = para nada cierto; 5 = muy cierto).

Dos preguntas trataban acerca del sexo oral y dos acerca del sexo anal. Las preguntas fueron agrupadas y la fiabilidad se obtuvo en el nivel $\alpha = .89$ ($M = 2,84$, $DT = .40$). El resultado promedio de esta variable fue usado para el análisis de datos. Un puntaje alto en esta escala indica más presión normativa.

Comunicación con los padres

Utilizamos una escala de 5 puntos que medía con cuánta frecuencia, en los últimos seis meses (5 = 5 o más veces, 1 = nunca), las adolescentes habían sostenido conversaciones sobre sexualidad con sus padres o los adultos con quienes viven:

- 1. Preguntas sobre el sexo
- 2. Lo que piensan sobre los adolescentes que tienen relaciones sexuales.
- 3. Las formas de prevenir un embarazo
- 4. La manera de protegerse de las infecciones de transmisión sexual.
- 5. Razones para retrasar el inicio de las relaciones sexuales.

La fiabilidad de esta escala fue $\alpha = .858$ ($M = 3,62$, $DT = .84$). La puntuación media de esta variable se utilizó para el análisis de datos. Una mayor puntuación en esta escala indica más comunicación entre padres e hijos.

Con el fin de explorar nuestras hipótesis utilizamos una serie de análisis estadísticos. La suma del número de comportamientos

sexuales de cada adolescente fue usado como la variable dependiente en todas las pruebas paramétricas. Tras este análisis se llevó a cabo uno sobre la correlación entre las variables independientes (autocuidado, presión normativa y comunicación con los padres) y la variable dependiente (número de comportamientos sexuales).

Nuestro objetivo fue examinar la fuerza de la relación entre las variables. Con el fin de explorar las variables independientes responsables por la variación de la variable dependiente (comportamientos sexuales), se realizó un análisis de regresión utilizando el autocuidado, la presión normativa, así como las variables independientes.

Tabla 2
Actividad sexual

Características	(N = 217)	Porcentaje (%)
¿Has participado en alguna de las siguientes actividades?		
Besar	40	18.4
Sexo vaginal	15	8.2
Besuquearse sin ropa	17	7.8
Sexo anal	5	2.3
Besuquearse con la ropa puesta	22	10.1
Sexo oral	8	3.7
Estimulación digital	16	7.4
No he participado en ninguna de las actividades sexuales mencionadas	151	69.6

Fuente: Elaboración propia.

Resultados

Con respecto a la participación en conductas sexuales de la muestra, como se indica en la tabla 2, encontramos lo siguiente. El 18.4% había besado, seguido por besuquearse con ropa puesta 10.1%; 8% había participado en sexo vaginal; un 7.8% participó en besuquearse sin ropa; y 7.4% había participado en estimulación digital. Por último, el 3.7% de la muestra expresó haber tenido sexo oral y 2.3% sexo anal.

Estos datos sugieren que menos del 9% de las adolescentes latinas en este estudio han participado en actividades sexuales. Las investigaciones (Abma, Martínez, Mosher, & Dawson; 2004) revelan que para la edad de 15 años, 13% de los adolescentes a nivel nacional han tenido relaciones sexuales (vía sexo vaginal). Al comparar nuestra muestra con los números nacionales se puede deducir que la nuestra está participando en comportamientos sexuales a una tasa menor que la muestra nacional.

Al realizar un análisis de esta correlación buscamos si había una relación entre el autocuidado, la presión normativa, la comunicación con los padres y el número de comportamientos sexuales en que las adolescentes habían participado.

Como puede verse en la tabla 3, los resultados indican que hay una relación positiva significativa entre el autocuidado y los comportamientos sexuales ($r = .31$, $p = .01$). Una puntuación más alta indica menor autocuidado, es decir, que a mayor autocuidado menor actividad sexual. Opuestamente, la disminución de autocuidado está relacionada con más comportamientos sexuales.

Los resultados también muestran la existencia de una relación negativa significativa entre el comportamiento sexual y la presión normativa ($r = -.14$, $p = .05$). Es decir, un aumento en la presión normativa está relacionado con una disminución en el comportamiento sexual. Contrariamente, al disminuir la presión normativa, el comportamiento sexual aumenta. Los resultados no arrojan una relación significativa entre los comportamientos sexuales y la comunicación con los padres ($r = .09$).

En el examen de la variable de comunicación con los padres se determinó que no hay relación entre el autocuidado y la presión normativa. Con base en esta información, la variable de comunicación con los padres no fue usada en el análisis.

Con el propósito de seguir explorando la hipótesis de que el autocuidado y la presión normativa tienen un impacto significativo en el comportamiento sexual de las adolescentes, se realizó un análisis de regresión.

Las dos variables representaron el 11% de la variación en el comportamiento sexual ($R^2 = .11$), que fue significativa, $F(2, 172) = 12.45$, $p = .001$. Sólo el autocuidado ($b = .66$, $p = .001$) demostró un efecto significativo sobre el comportamiento sexual. La presión normativa no tuvo efecto adicional sobre el comportamiento sexual ($b = -.18$, $p = .07$), sin embargo, esta variable va hacia la significación estadística en la dirección negativa. Esta regresión lineal apoya la idea de que el autocuidado impulsa el comportamiento sexual de las adolescentes latinas.

Tabla 3
 Correlaciones entre los comportamientos sexuales, autocuidado, comunicación con los padres y presión normativa

	Comportamiento sexual	Autocuidado	Comunicación con los padres	Presión normativa
Comportamiento sexual	---			
Autocuidado	.31**	---		
Comunicación con los padres	.09	-.03	---	
Presión normativa	-.14*	-.03	-.01	---

Fuente: Elaboración propia. | * p < .05 **p < .01

Discusión

En el examen de los valores agregados de la variable dependiente, es evidente que la mayoría de las adolescentes de la muestra (69.6%) no participan en cualquier actividad sexual. Nuestros resultados sugieren que sólo el 8.2% de la muestra ha tenido sexo vaginal.

Este hallazgo parece estar en directa oposición al entorno de la sociedad macro y ser contrario a la representación que los medios de comunicación hacen de las adolescentes latinas, los cuales sugieren que la mayoría de ellas participa en actividades sexuales a una edad temprana y que, por lo tanto, su potencial para embarazarse durante la adolescencia es alto.

Es importante mencionar que estos datos son el resultado de un grupo de adolescentes latinas matriculadas en la escuela secundaria; por consiguiente, los resultados exploran el comportamiento sexual de las adolescentes, que no necesariamente son consideradas como población de alto riesgo (aquellos que fracasan académicamente, o que están involucradas en pandillas y/o drogas).

Los profesionales de la salud han señalado que el sexo oral es la puerta de entrada a la actividad sexual, y que ésta lleva a los y las adolescentes a tener sexo vaginal (Abma, *et al.*, 2004). Asimismo, se ha sugerido que el sexo anal es un comportamiento de alto riesgo, dado que puede conducir a un mayor número de infecciones de transmisión sexual (Villarruel, Jemmott & Jemmott, 2005).

En nuestros resultados encontramos que el 3.7% de la muestra ha tenido sexo oral y el 2.7% ha tenido sexo anal. En este trabajo

sugerimos que el cuidado preventivo de la salud reproductiva de las latinas es parte del cuidado de la salud integral y una cuestión de derechos humanos. Por ello, creemos que es necesario que el gobierno norteamericano cree políticas públicas de salud y educación sexual para los y las adolescentes latinas.

Como se mencionó anteriormente, nuestros resultados indican que algunas jóvenes latinas participan en comportamientos sexuales de alto riesgo: 2.7% practican el sexo anal, que puede dar lugar a enfermedades de transmisión sexual. Con base en nuestros resultados sobre participación en sexo oral, vaginal y anal, afirmamos que la media de adolescentes latinas entre 13 a 16 años tiene un riesgo menor que la población general de adolescentes de contraer una enfermedad de transmisión sexual, incluyendo el VIH.

Creemos que es necesario realizar investigaciones fundamentadas acerca de cuándo y por qué las mujeres latinas de 18 a 25 años “parecen” ser el grupo étnico con mayor riesgo de transmisión del VIH en los Estados Unidos. Consideramos que llevar a cabo estudios durante la adolescencia de las y los latinos puede ayudar a orientar y prevenir enfermedades de transmisión sexual en esta población.

Respecto a nuestras hipótesis, encontramos que algunas de éstas fueron ciertas, pero otras, no. Al examinar la hipótesis que señala: altos niveles de autocuidado se traducirían en menos casos de conductas sexuales de alto riesgo, ésta fue apoyada por nuestro estudio.

Sorprendentemente encontramos que el autocuidado fue el único indicador que representó la mayoría con respecto a la variable dependiente. Es decir, la decisión de las adolescentes de retrasar la actividad sexual es lo que realmente influyó en el número de comportamientos sexuales en los que habían participado, apoyando así la hipótesis de que mayores niveles de autocuidado se traducirían en menos casos de enfermedades sexuales y prácticas de alto riesgo.

Este hallazgo es importante porque hasta la fecha hay pocos trabajos que sugieran que el autocuidado de las adolescentes tenga algún efecto positivo en su comportamiento sexual. Como se mencionó al principio de este trabajo, varios estudios sugieren que las adolescentes participan en conductas sexuales porque sus compañeros las presionan (Stanton, *et al.*; 2002).

Como se demostró, nuestros resultados indican que aumentar el autocuidado de las adolescentes potencialmente, podría retrasar la actividad sexual de las adolescentes latinas que nunca han tenido re-

laciones sexuales. Este hallazgo es importante porque refleja la forma en que las variables de nivel-micro, como el autocuidado, tienen un impacto sobre el comportamiento sexual de las adolescentes latinas. Por lo tanto, este conocimiento puede permitir a aquellos que se dedican a diseñar programas gubernamentales para el cuidado de la salud, crear programas más adecuados para los/las adolescentes latinos/as.

Nuestros datos de la segunda hipótesis revelan que ésta fue parcialmente cierta. La presión normativa no tuvo ningún impacto en el comportamiento sexual de las adolescentes latinas. El análisis de correlaciones sugiere que la presión normativa tiene una relación negativa significativa con el comportamiento sexual. Puede ser que cuando la presión normativa se incrementa, las adolescentes participen en menos comportamientos sexuales.

Esto puede significar que las adolescentes racionalizan su comportamiento como "los demás lo pueden hacer, pero yo no voy a hacer eso". Este resultado parece encajar con la idea de que el autocuidado de los adolescentes desempeña un papel de mediación en el impacto de la presión normativa. Al aplicar un análisis de regresión a esta variable, encontramos que la presión normativa no afectó significativamente la variación en el número de comportamientos sexuales según la muestra.

Por lo tanto, es necesario realizar más estudios que analicen con profundidad cómo la comunicación con la pareja o compañero(s) tiene un impacto sobre los comportamientos sexuales en las adolescentes latinas. Los resultados sugieren que ellas están participando activamente en su entorno y que se abstienen de la actividad sexual por convicción personal.

La tercera hipótesis indica que los altos niveles de comunicación con los padres se traducirían en menos casos de comportamientos sexuales. En este caso, nuestros resultados son contrarios a lo propuesto. El análisis reveló que los padres no tuvieron impacto o influencia alguna en el comportamiento sexual de las adolescentes. También se encontró que la comunicación con los padres no tuvo efecto sobre el autocuidado o la presión de los compañeros.

Es importante mencionar que aunque el análisis estadístico sugiere que los padres no tienen impacto en el comportamiento sexual de su(s) hija(s), no significa que en términos prácticos, no desempeñen un papel en el comportamiento sexual de los adolescentes. Creemos que medir simultáneamente la comunicación de las adoles-

centes con los padres representa un inconveniente; por ello, en el futuro se recomienda examinar el impacto que tienen las madres y los padres, por separado.

Nuestros resultados parecen sugerir que la comunicación con los padres es una variable más compleja de lo previsto. En consecuencia, es necesario ahondar más sobre el tema antes de concluir que la comunicación con los padres no tiene impacto en el comportamiento sexual de las adolescentes latinas.

Existen varias limitaciones en nuestro estudio. La primera se refiere a la validez de los constructos. Es decir, las medidas en que se levantaron los datos. Éstos fueron coleccionados de cuestionarios, que no siempre arrojan datos precisos del comportamiento de los adolescentes.

Segundo, el seguimiento de los casos en que el autocuidado parece tener mayor impacto sobre la actividad sexual. En nuestro análisis de la presión normativa es posible que no se haya logrado capturar cabalmente el impacto que tienen los/las compañeros/as sobre el comportamiento sexual de las adolescentes latinas. Cuando les preguntamos a ellas por qué creen que participan en el sexo oral y anal, respondieron que era porque “todos lo están haciendo” y “porque existe la presión de los compañeros a hacerlo”.

Consideramos que trabajos futuros que midan y analicen la frecuencia, confort y contenido de la comunicación sexual que los adolescentes tienen con sus compañeros, puede ayudar a explicar la manera en que los compañeros tienen un impacto sobre el comportamiento sexual de las adolescentes.

En general, podemos decir que este estudio es uno de los primeros trabajos de investigación que sugiere que el autocuidado desempeña un papel significativo en la actividad sexual de las adolescentes latinas.

Finalmente, concluimos que las latinas adolescentes tienen un comportamiento sexual culturalmente diferenciado, dado que no representa a aquéllos de otras poblaciones que viven en Norteamérica. Este trabajo revela que existen factores del nivel micro que influyen en las decisiones de las adolescentes para iniciar su vida sexual.

Esta información es entonces relevante, si Estados Unidos está realmente comprometido a reducir el trato diferenciado en la salud, especialmente en los servicios de salud reproductiva y sexual dirigidos a la comunidad latina. Creemos que como sociedad no podemos

empezar a abordar cuestiones de derechos humanos como el cuidado de la salud reproductiva de las adolescentes, a menos que nos familiaricemos con la población y sus comportamientos sexuales.

Si hacemos esto, se podrían ofrecer servicios de salud culturalmente adecuados a este grupo. Nuestro estudio es, en ese sentido, una valiosa contribución al campo, ya que revela datos sobre los comportamientos sexuales en que las adolescentes latinas están participando y sus razones para hacerlo. Este conocimiento tiene el potencial de dar lugar a futuras investigaciones que provean más detalles acerca de las fuerzas de nivel macro y micro, que tienen impacto sobre la salud reproductiva de las adolescentes latinas.

Referencias bibliográficas

- Abma, J. C.; Martinez, G. M.; Mosher, W. D. & Dawson, B. S. (2004). Teenagers in the United States: Sexual activity, contraceptive use and childbearing. In: *Vital health statistic*, XXIII (24), pp. 1-4.
- American Cancer Society (s/f). American Cancer Society. En: Datos y estadísticas sobre el cáncer en los hispanos/latinos 2006-2008. Disponible en: <http://www.cancer.org/downloads/STT/F862302SpTMRcvdNov07acspdf2006>
- Amnesty International (s/f). Health care is a human right. En: Amnesty International USA. Disponible en: <http://www.amnestyusa.org/demand-dignity/health-care-is-a-human-right/page.do?id=1021216>
- Bazargan, M. & West, K. (2006). Correlates of the intention to remain sexually inactive among underserved hispanic and african american high school students. En: *Journal of School Health*. LXXVI(1), pp.25-32.
- Bronfenbrenner, U. (1979). The ecology of human development experiments by nature and design. Cambridge, MA: Harvard University.
- De Gaston, J.; Weed, S. & Jensen, L. (1996). Understanding gender differences in adolescent sexuality. En: *Adolescence*, XXXI (121), pp. 217-231.
- Denner, J. & Coyle, K. (2007). Condom use among sexually active latina girls in alternative high school. En B. J. Leadbeater & N. Way (eds.) *Urban girls revisited. Building strenghts* (pp. 281-300). New York: New York University.
- Dilorio, C.; Resnicow, K.; Thomas, S., *et al.* (2002). Keepin' it R.E.A.L!.: Program description and results of baseline assessment. En: *Health education and behavior*, XXIX, pp. 104-123.
- Espinoza, D.; Hernández, E. E.; Rodríguez, R. T., & Maldonado, L. A. (2004). *Chicanos, latinos and cultural diversity*. Dubuque, Iowa: Kendal/Hunt Publishing Company.
- Gehlert, S.; Mininger, C.; Sohmer, D., & Berg, K. (2009). (Not so) gently down the stream: Choosing targets to ameliorate health disparities. En: *Health and Social*, XXXIII (3), pp. 368-379.
- Gresenz, C. R.; Rogowski, J., & Escarce, J. (2009). Community demographics and access to health care among U.S. hispanics. En: *Health Service Research*, VL (5), pp. 1542-1562.

- Guttmacher Institute (2009). Facts on publicly funded contraceptive services in the United States. Disponible en: http://www.guttmacher.org/pubs/fb_contra-ceptive_serv.html
- Guzmán, B. L. (2002). Examining the role of cultural competency in program evaluation: Visions for new millennium evaluators. En S. I. Dolandson & M. Scriven (eds.) *Evaluating social programs and problems: Visions for the new millennium* (pp. 167-181). Mahwah, NJ US: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Guzmán, B. L.; Casad, B. J.; Schlehofer-Sutton, M. M., et al. (2003). CAMP: A community-based approach to promoting safe sex behaviour in adolescence. En: *Journal of Community & Applied Social Psychology*, XIII, pp. 269-283.
- Guzmán, B. L.; Schlehofer-Suton, M. M.; Villanueva, C. M., et al. (2003). Let's talk about sex: How comfortable discussions about sex impact teen sexual behavior. En: *Journal of Health Communication*, VIII, pp. 583-598.
- Leary, A. O.; Jemmott, L. S., & Jemmott, J. B. (2008). Mediation analysis of an effective sexual risk-reduction intervention for women: The importance of self-efficacy. En: *Health Psychology*, XXVII, pp. 180-184.
- Ma'at, I.; Fouad, M.; Grigg-Sasito, D., et al. (2001). Reach 2010: A unique approach to create strategies to eliminate health disparities among women of color. En: *American Journal of Health Studies*, XVII (2), pp. 93-102.
- Mays, V. M.; Yancey, A. K.; Cochran, S. D., et al. (2002). Heterogeneity of health disparities among african american, hispanic, and asian american women: Unrecognized influences of sexual orientation. En: *American Journal of Public Health*, XCII (4), pp. 632-639.
- O'Donnell, L.; Stueve, A.; Wilson-Simmons, R., et al. (2006). Heterosexual risk behaviors among urban young adolescents. En: *Journal of Early Adolescence*, XXVI (1), pp. 87-109.
- Rojas-Guyler, L.; King, K. A., & Montieth, B. (2008). Health-seeking behaviors among latinas: practices and reported difficulties in obtaining health services. En: *American Journal of Health Education*, XXXIX, pp. 25-33.
- Smith, R. (s/f). Health care is a privilege, not an entitlement for all. Disponible en: <http://www.campag.com/article.asp?id=1296>
- Stanton, B.; Li, X.; Pack, R., et al. (2002). longitudinal influence of perceptions of peer and parental factors on african american adolescent risk involvement. En: *Journal of Urban health/ Bulletin of the New York Academy of Medicine*, LXXIX (4), pp. 536-548.
- Villarruel, A.; Jemmott, L., & Jemmott, J. (2005). designing a culturally based intervention to reduce HIV sexual risk for latino adolescents. En: *JANAC: Journal of the Association of Nurses in AIDS Care*, XVI (2), pp. 23-31.
- Villarruel, A.; Jemmott, L.; Jemmott, J., & Ronis, D. (2004). Predictors of sexual intercourse and condom use intentions among spanish-dominant Latino youth: A test of the planned behavior theory. En: *Nursing research: An AJN company publication*, pp. 172-181.

Las veredas entre el desierto y la ciudad

Reconfiguración grupal y cambio sociocultural
en el proceso migratorio O'odham a la ciudad de
Caborca, en la segunda mitad del siglo XX

Guillermo Castillo

*Llegaron los rancheros y el agua escaseó.
Y cuando se acabó el agua, se acabó todo,
la siembra, todo. Tuvimos que salirnos
de la comunidad, dejar "Las Calenturas".
Nos fuimos, nos fuimos a la ciudad, a Caborca.*

Doña Alicia

Introducción

Desde una perspectiva histórica-etnográfica, este capítulo analiza los procesos de cambio social y cultural generados por el desplazamiento del grupo O'odham de "Las Calenturas" a la ciudad de Caborca, en el contexto de las políticas estatales de discriminación étnica impulsadas durante la segunda mitad del siglo XX en el noroeste de Sonora, México.

El objetivo es describir las diversas etapas del proceso migratorio de los integrantes de la comunidad de "Las Calenturas", desde su vida en sus asentamientos originales en el desierto (décadas de 1930-40) hasta su inserción en un entorno urbano (décadas de 1950-60).

Primero, se analiza la vida cotidiana de los O'odham en la población "Las Calenturas y "Pozo Prieto" en el desierto de Altar. A continuación, se investigan los procesos sociales de carácter regional que propiciaron la migración hacia la urbe, los cuales estuvieron vinculados a la llegada —durante la década de 1950— de nuevos actores sociales al desierto de Altar: los rancheros.

Finalmente, se describen los orígenes y las dinámicas de desplazamiento geográfico desde los asentamientos del desierto hasta Caborca y las nuevas formas de vida que desarrollaron los O'odham una vez que se asentaron en la "Papaguería", en Caborca.

Metodología

Para la realización de este trabajo se utilizaron varias fuentes (testimonios orales, monografías etnográficas, textos históricos, documentos e informes de instituciones federales —INI, CDI, SRA—), así como la consulta de archivos históricos, la observación participante y entrevistas semi-estructuradas de corte biográfico de la historia oral, esto último en el afán de re-significar y dar centralidad al ser humano concreto como “sujeto de estudio” (Pujadas, 1992, pp. 7-15).

Se consultó la carpeta agraria de “Pozo Prieto” y su anexo, “Las Calenturas”, en los archivos del Registro Agrario Nacional (RAN) de Hermosillo y de la Procuraduría Agraria de la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), en Caborca. Se revisaron censos, padrones, informes y actas de talleres de desarrollo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indios (CDI), sede Caborca.

Entre marzo de 2007 y mayo de 2008 se entrevistó a tres mujeres O’odham que residen en Caborca: doña Juanita, doña Mercedes y doña Alicia, quienes son originarias y vivieron buena parte de su infancia y adolescencia en la comunidad de “Las Calenturas”, entre finales de la década de 1930 y durante el transcurso de los años 40.

La elección e importancia de estos testimonios reside en que estas personas fueron protagonistas tanto de la vida en la comunidad en el desierto como del proceso migratorio y de inserción al entorno ciudadano. Además, todas ellas fueron habitantes de la Papaguería, el barrio O’odham en Caborca, entre finales de 1940 y durante la siguiente década.

El caso de doña Alicia es particularmente relevante porque es la autoridad tradicional actual y por muchos años fue autoridad suplente; además, durante la década de 1980, trabajó como traductora para el Instituto Nacional Indigenista (INI) y fue una de las últimas personas en salir de “Las Calenturas”; de ahí que sus testimonios sean los más abundantes.

La vida comunitaria en “Las Calenturas” y “Pozo Prieto”: 1930-1940

Hace siglos, los O’odham vivían en pequeños asentamientos nómadas en el desierto de Altar (Basauri, 1990, pp. 155-166) (Neyra, 2007). Éste se extiende desde el centro de Sonora hasta el suroeste de Arizona, en Estados Unidos. Los antiguos O’odham eran una gran tribu compues-

ta por tres pueblos, los Akimel O'odham, los Hia'ched O'odham y los Tohono O'odham.

En el extremo noroeste estaban los Akimel O'odham (gente del río), sus grupos habitaron y se desarrollaron en el área del río Gila, en el actual suroeste de Arizona (Swanton, 1953, p.357). Los Hia'ched O'odham (gente de la arena), incluían los asentamientos localizados en la zona del Pinacate en el desierto de Altar (Spicer, 1941, p. 22). Y los Tohono O'odham (gente del desierto), se ubicaban en el desierto de Altar.

Su modo de vida giraba en torno a la caza de fauna silvestre y la recolección de flora del entorno natural (Swanton, 1953, p. 357; Spicer, 1941, p. 22). En relación a esa diversidad social y cultural de los diversos pueblos O'odham, los misioneros españoles designaron como Pimas a los grupos de los ríos Salado y Gila, mientras a los procedentes de las otras latitudes del desierto los denominaron como Pápagos (Amador, 2009, p. 14).

Desde 1821 hasta 1848, este grupo étnico vivía en México. En 1848, debido al tratado de Guadalupe Hidalgo, la nación vio reducida su extensión geográfica al “vender” parte de su territorio al vecino país del norte. A partir de entonces, el territorio tradicional O'odham quedó dividido en dos partes por la frontera internacional entre México y Estados Unidos de América (Neyra, 2007, pp. 1-50).

El estilo de vida tradicional de los O'odham del siglo XIX y de principios del XX estaba en estrecha relación con el Gran Desierto de Altar (Ortiz Garay, 1995, pp. 219-290). Hasta bien entrado el siglo XX tenían una economía de autosubsistencia basada en la crianza de ganado, la siembra de temporal, la recolección de frutas y la caza de fauna del desierto (Nolasco, 1965, pp. 375-448).

Para mediados del siglo XX, la mayoría de sus asentamientos estaban habitados únicamente por O'odhams, y sólo en el caso de algunos poblados convivían con mestizos mexicanos y rancheros (Nolasco, 1965, pp. 375-448) sin que esto implicara demasiada convivencia entre los O'odham y los mexicanos, como fue el caso de la comunidad de Quitovac y de las pequeñas ciudades como Caborca, Sonoyta.

Desde principios del siglo XX, hay evidencias de la presencia de O'odhams en el municipio de Caborca. Lumholtz, en su recorrido por el noroeste de Sonora, al pasar por el área suroeste del municipio de Caborca, reporta que había dos asentamientos O'odham: “Las Calenturas” y “Pozo Prieto”, ambos ubicados sobre el camino a “Puer-

to Lobos”, próximos al “Mar de Cortés” (Lumholtz, 1990, pp. 147-148) (Informe sobre la situación de los miembros de la Tribu Pápaga..., 1973). Las comunidades O’odham se caracterizaban por desplazarse periódicamente en función de la estación del año y la actividad productiva, por ello tenían dos lugares de residencia. La comunidad de “Las Calenturas” no era la excepción y también tenía dos asentamientos. Hasta antes del proceso migratorio (1930), los habitantes de “Las Calenturas”, se dedicaban principalmente a las actividades agrícolas desde finales de primavera hasta el otoño.

En “Pozo Prieto”, durante el invierno, los pobladores abastecían de agua y alimento a los animales. Cuando se formalizó la tenencia de la tierra de estos asentamientos, “Pozo Prieto” quedó como ejido y “Las Calenturas” como su anexo agrario.¹ A principios del siglo XX (1910), en “Las Calenturas” había un manantial que provocaba fiebre a quien ingería el agua, de ahí el origen del nombre de este asentamiento; actualmente, es un predio abandonado y las mejores tierras han sido invadidas por rancheros de las inmediaciones.

Por su parte, “Pozo Prieto” recibió tal nombre debido a que ahí había una tinaja de donde salía el agua muy sucia (Matriz de Indicadores de la Región O’odham, INI-Sonora, 1996); algo similar comenta Lumholtz al precisar que “sTjukshootak”, que era el nombre de Sonoyta en O’odham quería decir “Pozo Prieto o Agua Prieta” (Lumholtz, 1990, p. 392).

Una constante de los grupos humanos en el desierto, y en especial de los O’odham, era que se asentaban donde había recursos hidráulicos de fácil acceso, además de tierra apta para la agricultura.² La mayoría de los antiguos asentamientos O’odham del desierto estaban a pie de río y/o muy próximos a nacederos de agua o veneros, como bien señala doña Alicia:

[...] donde hubiera agua, pues allí se acampaba, así hacían sus tierras porque, me imagino yo así porque, la plática era donde había agua pues, y donde hubiera vida vamos a decir, ya después hacían sus parcelas ¿no?, sus parcelas. (doña Alicia Chohua, entrevista personal, 15 de septiembre de 2007)³

¹ El ejido de “Pozo Prieto” y su anexo “Las Calenturas”, se constituyeron como comunidad indígena en 1983 con 4,806 hectáreas (Carpeta Básica del PROCEDA, Procuraduría Agraria, Caborca).

² La comunidad O’odham de “Las Norias” se encuentra a las orillas de un río, en Quitovac hay una laguna, en Sonoyta corría el río del mismo nombre y en “Pozo Verde” había un pozo de agua.

³ Esto evidencia un complejo sistema de uso racional y explotación de los recursos naturales por

En la década de 1930, la mayoría de las personas de esta comunidad vivían principalmente en el asentamiento de Las Calenturas, cuya composición social era variada. De las generaciones O'odham mayores estaban la familia de Eloísa Juárez y su esposo, el señor López, padres de los cuatro hermanos López Juárez. También se encontraba la familia de Próspero Chohhua, abuelo de doña Alicia y padre de Laureano, Francisco y Antonio Chohhua; además de Ruperto Méndez, padre de doña Alicia. Después venían los hijos de Laureano Chohhua: Matías, Pedro y Elvira, la madre de doña Alicia, Ciriaco García y su familia. Por último, está la familia de Iziquio Tiznado, quien fue gobernador tradicional y jugó un papel fundamental para obtener los certificados de posesión de los solares de la Papaguería, en Caborca.

De las generaciones menores, hijos de O'odham previamente mencionados, estaban los hermanos López Juárez: Francisco, Ana, Juanita y Alberto, Alicia Chohhua, Benito Tiznado y sus cuatro hermanos, dos de los cuales posteriormente emigrarían a Estados Unidos. Asimismo, estaban los hijos de don Ciriaco García. La mayoría de estas personas eran O'odham, salvo el papá de los hermanos López Juárez, quien era mestizo mexicano.⁴

Como se mencionó, los O'odham de esta comunidad tenían una economía mixta basada en tres actividades: la siembra, la ganadería y la recolección de flora y fauna del desierto. En "Las Calenturas", la principal actividad productiva era la agricultura de temporal. Comenta doña Alicia que cuando era niña los principales cultivos eran melón, sandía, limón, maíz, maíz pollero, trigo, y frijol (doña Alicia Chohhua, entrevista personal 22 de marzo de 2007).

Las tierras se cultivaban con arado y yunta de mulas. Aunque la mayoría de las actividades del campo las realizaban los hombres, el cultivo del trigo se presentaba en torno a una división social de labores de acuerdo al género: mientras los hombres abrían los surcos llevando la yunta, las mujeres depositaban las semillas en la segunda y la tercera vuelta; el proceso terminaba cuando los hombres tapaban con tierra las semillas depositadas.

parte de los O'odham, pues no sólo se limitaba al abastecimiento de agua para ellos, sino que también se dirigía el uso del recurso hidráulico a la producción de la agricultura a través de sistemas mecánicos de riego.

⁴ Para estas fechas ya había también familias O'odham viviendo en Caborca, una de ellas era una rama de los Chohhua, pues don Ramón Chohhua, tío de doña Alicia, nació en Caborca, donde vivían sus padres en la década de 1930.

El cultivo de la tierra implicaba conocimientos indispensables: esperar y prever las primeras aguas a finales de junio, elegir las planicies adecuadas, próximas a los márgenes de los ríos para elaborar canales (acequias) de riego, crear mecanismos de control de la fauna y la flora perjudicial al cultivo y determinar los tiempos de cosecha y pisca, entre otros.

Si bien la mayor parte de la producción agrícola se destinaba al autoconsumo, los excedentes de la cosecha del frijol y del maíz se vendían o cambiaban por otras mercancías —como manteca, azúcar, harina— en un comercio del centro de Caborca. Según doña Alicia, en esa época sólo iban a Caborca a realizar actividades comerciales y su contacto con los mexicanos era bastante selectivo y reducido; es decir, se limitaba a transacciones económicas.

En “Las Calenturas” también se criaban animales para autoconsumo y venta; sus habitantes tenían pollos, cerdos de engorda, caballos y bestias de carga. Esta comunidad mantuvo la productividad agrícola hasta principios de la década de 1950. En las cercanías de este poblado se realizaban actividades productivas suplementarias y típicamente O’odham en las temporadas de primavera y principios de verano.

La recolección de frutos silvestres consistía en la pisca de pitahaya y pechita para la elaboración de atole, la extracción de la flor y miel del sahuaro, el corte de la duraznilla —especie pequeña y tierna de nopal— y el zopichi, fruto del sahuaro. La otra actividad vinculada a extraer recursos del desierto era la caza de fauna, principalmente de venado bura, también se capturaban tortugas silvestres y liebres (Don Matías Chohiua, entrevista personal, 06 de septiembre de 2007).

El asentamiento de “Pozo Prieto” se encontraba siete kilómetros al suroeste de “Las Calenturas”, en dirección a “Puerto Lobos” (Informe sobre la situación de los miembros de la Tribu Pápaga..., 1973). Durante la primavera y el verano, los O’odham vivían en “Las Calenturas”, y en el invierno emigraban a “Pozo Prieto”, donde se encargaban de cuidar y mantener el ganado, labor exclusiva de los hombres.

Entre sus principales actividades económicas estaban la ordeña de vacas y la elaboración de jalea de pitahaya —recolectada durante junio y julio—. Las mujeres también tenían actividades productivas propias, además de las labores domésticas del hogar y la cocina, manufacturaban ollas de barro para uso del grupo y, probablemente, para venta.

Respecto de las prácticas culturales y fiestas religiosas, los O'odham practicaban la danza del venado bura y celebraban la fiesta de San Francisco del 2 al 4 de octubre. La primera —herencia de la tradición O'odham prehispánica— representaba la caza del venado bura, se realizaba en el Álamo el 23 de junio y estaba vinculada a la petición de lluvias.

La segunda festividad se llevaba a cabo del 2 al 4 de octubre en el pueblo de Magdalena de Kino y la comunidad de San Francisquito, era un tiempo de encuentro de carácter regional. Las prácticas de movilidad geográfica de los O'odham entre “Las Calenturas” y “Pozo Prieto” representaban para el grupo una forma de aprovechar e incrementar los beneficios de su entorno naturalmente desértico.

Los periódicos desplazamientos pueden interpretarse como una estrategia de sobrevivencia que en el futuro tomarían nuevos matices, ya no como el ir y venir entre un asentamiento y otro en el desierto, sino entre un asentamiento y un centro urbano. En esta época (la primera mitad del siglo XX), la mayoría de las personas que habitaban ambos asentamientos tenían ascendencia del grupo étnico por ambos padres y la lengua cotidiana en que los miembros de “Las Calenturas” se comunicaba entre sí era el O'odham.

Los referentes simbólicos que articulaban el imaginario de ser O'odham, estaban en ese momento asociados al modo de vida agrícola, al hablar la lengua de los antepasados, habitar y conocer el desierto, pertenecer a una comunidad y a una larga genealogía familiar, participar en las festividades y conocer la historia social y sagrada del grupo.

Doña Alicia y doña Juanita coinciden en señalar que en la época de sus progenitores, los O'odham eran puros o legítimos —también conocidos como “Pápagos crudos”—, haciendo referencia a que los matrimonios eran exclusivamente entre miembros del grupo y que la sangre que se heredaba, tanto del lado del padre como de la madre, era completamente O'odham.

Según ellas, la tradición y las prácticas culturales que caracterizaban a los O'odham estaban estrechamente vinculadas a estas generaciones previas, a sus padres, abuelos y bisabuelos. Con el tiempo y la salida de la comunidad, empezó a haber matrimonios mixtos con mexicanos y la tradición empezó a modificarse.

La migración a Caborca y el Distrito de Colonización de Altar. Políticas de discriminación étnica e invasión de tierras 1950-1960

A finales de la primera mitad del siglo XX (1949), a través del Distrito de Colonización creado por el Estado de Sonora y la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), se inició el establecimiento de colonias, ejidos, así como grandes y medianos propietarios en el Desierto de Altar (Visitador agrario Lic. Lorenzo Torres Gastelum, entrevista personal, 11 de septiembre de 2007).

A través del reparto agrario en el noroeste de Sonora, se expropiaron y desconocieron las tierras ancestrales de los O'odham. Para hacer viable el proyecto de colonización, debido a la geografía natural de la región, se requirió implementar sistemas de riego por bombeo. Los créditos agrícolas estatales fueron la vía para capitalizar a los nuevos agricultores y apoyar la compra de equipo y maquinaria.

Debido a la necesidad de pago y recuperación de las inversiones realizadas, desde un principio se orientó la producción a la venta en los mercados. La recuperación de la inversión económica fue un problema muy presente desde el inicio de estas políticas, por ello, la manera de resolver esta situación fue cultivar productos altamente rentables como el algodón (Lizárraga, 2006, pp. 143-151).

En el período de la colonización se concedieron aproximadamente 60 mil hectáreas que, desde el punto de vista del Estado, eran aptas para los cultivos de riego mediante bombas de extracción de los pozos profundos (Almada, 2000). Si bien este proceso impulsado por el Estado benefició algunos agricultores y rancheros, los O'odham sólo se vieron perjudicados por este contexto y las políticas estatales.

Algunos asentamientos del grupo étnico contaban con la tenencia legal de sus tierras ancestrales a través de ejidos, aunque la mayoría de las tierras tradicionales fueron vendidas y repartidas por el Estado como terrenos pertenecientes a la Nación. Los O'odham no gozaron de las prerrogativas económicas ofrecidas por el Estado para la capitalización de esta agricultura en el proceso de colonización del desierto.

A principios del siglo XX, cuando los padres y abuelos de doña Alicia eran jóvenes, casi no había rancheros ni cercos. Las tierras eran de las comunidades O'odham y éstos eran prácticamente los únicos habitantes de esta área del desierto. Sin embargo, hacia la segunda mi-

tad de la década de 1950, se registró la llegada de actores sociales externos: los rancheros.

Éstos no sólo pusieron en riesgo el modo de vida del grupo étnico basado en la agricultura, sino que además redujeron y obtuvieron el control de los recursos hidráulicos e invadieron las tierras de los O'odham. La llegada de nuevos pobladores fue entonces el resultado de las políticas estatales de colonización del desierto, para ello se creó exprofeso el Distrito de Colonización del Desierto de Altar en 1949 (Visitador agrario Lic. Lorenzo Torres Gastelum, entrevista personal, 11 de septiembre de 2007).

Doña Alicia recuerda que alrededor de 1957 el agua empezó a escasear debido a que uno de los rancheros recién llegados construyó una represa. Obligados por las circunstancias, los O'odham de "Las Calenturas" y "Pozo Prieto" tuvieron que cambiar su modo de vida y dejar sus asentamientos en el desierto para buscar otras formas de subsistencia.

Los O'odham intentaron negociar el acceso al agua con algunos rancheros, aunque en las contadas ocasiones que accedían, ésta resultaba insuficiente para las siembras. En la década de 1950, el rancho Canuto Garibay, construyó dos pozos de extracción de agua para mantener a sus animales y sembrar sus tierras.

Doña Alicia asegura que con este hecho disminuyó la cantidad de agua disponible para los O'odham "y se tapó la presa, escaseó la corriente que venía de las montañas, paulatinamente se acabaron los cultivos" (doña Alicia Chohhua, entrevista personal, 22 de marzo de 2007). Quiroz, otro rancho que había adquirido una propiedad llamada "El Deseo," edificó una represa que afectó totalmente el abastecimiento de agua en "Las Calenturas". Doña Alicia comenta:

[...] "El Deseo", pero quedó como Quiroz porque el dueño de ahí es Quiroz. Ya falleció también. Hizo un represo muy grande y ahí se quedaba todo el agua, hubo un convenio con ellos [los O'odham], [de] que les iba a pasar agua según, pero pues sí, se les pasaba el agua. Una regada, pero cuando crecían las matas y todo, pues no, se secaban porque no les daba agua constante, que cuando la necesitaran y todo eso. Y se vino acabando, todo se vino acabando. (Doña Alicia Chohhua, entrevista personal, 15 de septiembre de 2007)

Las políticas selectivas y discriminatorias por parte del Estado no sólo permitieron a los nuevos propietarios adquirir tierras de los O'odham, sino que además, legitimaron y estimularon que rancheros

como Canuto Garibay, Juan Quiroz, Estaban Venegas, Francisco Lema y Valenzuela hicieran un uso discrecional del agua y se beneficiaran de este recurso a través de su privatización.

Hay que recalcar las frecuentes invasiones de tierra que sufrieron los O'odham en el proceso de colonización del desierto, las cuales estuvieron asociadas al detrimento de la forma de vida de este grupo. El impacto social del proceso de colonización y reparto agrario generó una serie de cambios en la organización social de los O'odham, quienes se desplazaron paulatinamente a la localidad urbana de Caborca, en busca de nuevas fuentes de trabajo y subsistencia.

Desde una lectura histórica, este proceso de cambio también puede ser entendido como la continuidad de las prácticas de movilidad social y estacional que habían caracterizado al grupo. Es decir, frente a la imposibilidad de mantener un modo de vida tradicional, se plantearon nuevas alternativas de subsistencia. En este tenor, doña Alicia señala que "...la migración [O'odham] se debió probablemente a la escasez de recursos; el agua se acabó por la represa, la represa que controlaba Quiroz" (doña Alicia Chohhua, entrevista personal, 15 de septiembre de 2007).

Los posteriores desplazamientos a Caborca y a ciertos ranchos cercanos para trabajar como jornaleros fueron la prolongación de una estrategia de adaptación al entorno por parte del grupo étnico. La reproducción y organización social de la comunidad también se vieron afectadas por otros factores. Por un lado, la salida de ciertos miembros de la comunidad debido a las condiciones de vida tan precarias y la caída de la agricultura, dejaron su comunidad en busca de mejores condiciones de vida.

Por otro lado, entre las comunidades O'odham de la región, tanto en Sonora como en Arizona, había fuertes vínculos de parentesco sanguíneo, el parentesco social —padrinazgos y matrimonios alianzas, por ejemplo— y también algunos eventos sociales que los congregaban, como las festividades y el intercambio de mercancías.

Entre finales de 1930 y principios de la década de 1950, varios de los miembros de Las Calenturas y Pozo Prieto se fueron a comunidades O'odham de Arizona, Estados Unidos, en busca de trabajo. Doña Alicia señala que tanto jóvenes como mayores migraron a los campos de algodón en el suroeste de Arizona. Ella recuerda que fue su madre, quien, poco después de 1937, se fue a Arizona por un lapso de varios años, pero al cabo de una década, volvió.

De las generaciones mayores se fueron Toño Choihua, el papá de los Choihua que están al “otro lado” y también Chico, hermano del primero. Dos hermanos Choihua se fueron y dos se quedaron aquí. Próspero —abuelo materno de doña Alicia— y Laureano fueron los hermanos Choihua que permanecieron en “Las Calenturas”. Respecto a las generaciones más jóvenes, Guillermo y Raúl Tiznado, dos de los hijos de Iziquiuo Tiznado, se fueron hacia el suroeste de Arizona y allá murieron.

En aquellos tiempos, cruzar la frontera internacional no representaba mayor problema, pues como precisa la autoridad tradicional, “no había línea fronteriza en ese tiempo” (doña Alicia Choihua, entrevista personal, 15 de septiembre de 2007). El paso de O’odham entre las comunidades de Sonora y Arizona era frecuente.

Realizaban visitas familiares, iban a ceremonias como la danza del venado bura, en Sonoyta; las fiestas del padre Kino, en Magdalena de Kino y la comunidad San Francisquito, el 4 de octubre en Sonora; eventos religiosos y culturales a los que asistían los O’odham del suroeste de Arizona.⁵

Por su parte, doña Alicia recuerda que “Matías [tío suyo y uno de los últimos O’odham de las viejas generaciones] se fue [montado] a caballo al otro lado [Arizona, Estados Unidos], [antes] no había división como ahora” (doña Alicia Choihua, entrevista personal, 15 de septiembre de 2007). Otro hecho que modificó significativamente la vida comunitaria y la reproducción social del grupo fue la muerte de personas mayores. Doña Alicia comenta que a la generación mayor, salvo los dos hermanos Choihua que se fueron a Estados Unidos, ya no les tocó este éxodo a Caborca en busca de oportunidades laborales. No emigraron los viejos, su tata (abuelo), su padre, todos ellos murieron en “Pozo Prieto”.

Para finales de 1950, añade la autoridad tradicional, “murieron casi todos los viejos [su papá, su tía], estaba sólo Benito [Tiznado]” (doña Alicia Choihua, entrevista personal, 15 de septiembre de 2007). Algunos O’odham, entre ellos doña Alicia, consideran que con

⁵ Hubo comunidades donde el contacto fue más estrecho, pero esto estuvo determinado por las condiciones geográficas y los vínculos sociales regionales, como fueron los casos del “Bajío”, “Pozo Verde”, “Sonoyta”, comunidades al borde de la línea fronteriza. De hecho, la mayoría de los pobladores de las comunidades de “San Francisquito”, “El Bajío”, “Pozo Verde”, “Cumarito”, “Cubabí”, todas ellas muy cercanas al borde internacional, se fueron a la reservación de Sells, en Arizona.

la muerte de esa “generación de mayores”, el legado de la tradición sufrió un fuerte menoscabo. No sólo porque se alteraron radicalmente los mecanismos de transmisión de las prácticas culturales y sociales, sino que varios “saberes” se fueron con ellos.

Tal fue el caso de ciertos mitos, ritos, procedimientos ceremoniales y la elaboración de algunas artesanías como la cerámica y la cestería. Debido a la creciente dificultad en el acceso de recursos para la siembra en “Las Calenturas”, varios de los hombres empezaron a trabajar en los ranchos aledaños, ya fuera como jornaleros agrícolas, en la pisca de algodón, y/o como vaqueros en el cuidado del ganado de los rancheros. Sin dejar del todo la comunidad, su lugar de trabajo se desplazó. Esta nueva condición de trabajadores asalariados los colocó en una situación más vulnerable, pues pasaron a depender económicamente del rancho en turno que los contrataba y les pagaba.

El trabajo comunal y la organización social en torno al cultivo de la tierra —tan característicos de la reproducción de su vida comunitaria— desaparecieron, dando lugar al trabajo individual como peones. Consecuentemente, el tejido comunitario se desarticuló, las personas se disgregaron y empezaron a trabajar para diferentes rancheros. Doña Alicia comenta:

Pues ellos [los O’odham de “Las Calenturas”] empezaron a trabajar ahí. Con los rancheros, con agricultores ¿no? Iziquio [Tiznado] trabajaba, era trabajador de Garibay, Iziquio. Matías [Choihua] con Valenzuela y Benito [Tiznado], pues él hacía ahí la pisca con Valenzuela o con Lema. (Doña Alicia Choihua, entrevista personal, 15 de septiembre de 2007)

Como lo sugiere el testimonio previo, es probable pensar que los O’odham alternaron la siembra en su comunidad con el trabajo remunerado como jornaleros en los ranchos. Posteriormente, algunos de estos miembros se instalaron definitivamente en Caborca, como don Matías, quien se casó con una “mexicana.”

Los O’odham, sobre todo los de edad más avanzada, tenían como primer referente identitario el ser parte de un grupo étnico, de ahí que marcaran una clara división entre ellos [los O’odham] y los demás actores circundantes que no pertenecían al grupo étnico. Por ello, designaban como “mexicano” a cualquier otra persona proveniente de Sonora o de cualquier otra parte del país.

En la medida en que los O’odham tenían que trabajar para alguien más, el contacto con los mestizos se incrementó. La presencia de la “otredad” se hizo más patente y frecuente. No obstante, sería ex-

cesivo atribuir el inicio de este contacto al trabajo asalariado con los rancheros. Desde mucho antes del proceso de cambio de residencia hacia Caborca, los O'odham vendían e intercambiaban mercancías en esta localidad, además, realizaban visitas familiares a sus parientes O'odham de la Papaguería.

El caso de las generaciones menores —como doña Alicia y doña Mercedes— fue distinto. El contacto con los mestizos tuvo probablemente un impacto mayor que marcó su vida, pues durante su infancia vivieron ciertas temporadas en Caborca para recibir la educación básica.

La experiencia de doña Alicia Chohhua es representativa de muchas más jóvenes de la comunidad. Cuando tenía nueve o diez años (1946-1947) asistía a la escuela primaria en Caborca y mientras duraba el ciclo escolar, vivía allí con la familia Garibay y se iba con el rancho vecino, Canuto Garibay y sus hijos (doña Alicia Chohhua, entrevista personal, 9 de septiembre de 2007).

Cada temporada de vacaciones escolares, doña Alicia regresaba a “Las Calenturas” y volvía a comunicarse en O'odham con sus padres y familiares; así permaneció por tres o cuatro años hasta que finalmente dejó la escuela a inicios de la década de 1950, aunque no fue el único período prolongado que pasó en Caborca. De 1956 a 1957 regresó a cuidar a su tía Cristina, quien se encontraba enferma.

Doña Alicia vivió aproximadamente un año en la Papaguería —barrio O'odham en Caborca— y fue cuando conoció a quien posteriormente sería su esposo, un jornalero “mexicano” de apellido Méndez. A semejanza de lo ocurrido con doña Alicia, la mayoría de las personas que salieron de “Las Calenturas” y “Pozo Prieto” se fueron a Caborca a través de las redes sociales de parentesco; es decir, ahí contaban con familiares con quienes podían vivir.

El paso de la comunidad a Caborca, y de la vida comunitaria O'odham a la convivencia con la alteridad mestiza en la urbe, fue paulatina, drástica, y se dio como un resultado irreversible de cambio sociocultural. Este proceso migratorio de corte étnico pasó por ciertas etapas:

1. Inició con la ruptura de la agricultura O'odham a causa de la llegada de los rancheros y el acaparamiento de tierras y agua.
2. Después, los O'odham de “Las Calenturas”, sin dejar su comunidad, trabajaron en los ranchos vecinos.
3. Por último, se desplazaron a Caborca.

A diferencia de otras experiencias indígenas de migración “campo-ciudad” de otras partes del país —los mazahuas y los náhuatl a la Ciudad de México—, los O’odham no se salieron de una vez y de manera definitiva de la localidad de origen en el desierto para instalarse en la población urbana. Como se aprecia, pasaron varios años antes de que la gente de “Las Calenturas” fijara su residencia en Caborca y aunque no vivían en el desierto conservaron la propiedad de sus tierras.

Caborca y el irremediable proceso de transformación sociocultural

La Papaguería y vida O’odham en Caborca (1950-1980)

Doña Mercedes García llegó a Caborca en 1947, cuando era una niña; ella recuerda que en la Papaguería vivían O’odham que procedían, principalmente, de “Las Calenturas” y “Pozo Prieto”. La Papaguería era un gran rectángulo ubicado entre las actuales calles “1ra”, “3ra”, y con las “I”, “K”. Si bien este barrio estaba a un par de cuadras del centro de la ciudad, en aquel entonces el área de la Papaguería representaba la periferia de Caborca (doña Juanita López Juárez, entrevista personal, 8 de abril de 2008).

Los títulos de propiedad de los solares de este barrio datan de 1953; sin embargo, el terreno fue otorgado de facto a la Tribu O’odham (Pápago) el primero de agosto de 1923. Irónicamente, la propiedad formal de esta área urbana no fue reconocida por el cabildo municipal de Caborca sino hasta 1954, como muestra el siguiente documento:

Son de aprobarse y se aprueban los proyectos de fraccionamiento del terreno adjudicado a la tribu Pápago, según el título expedido con fecha 1/agosto/1923 y de distribución de solares, presentados por el señor gobernador de la Tribu. Atentamente. Sufragio efectivo, no reelección, Caborca, Sonora, a 20 de agosto de 1954 (Registro Público de la Propiedad [Caborca]. Asunto, Solares Papaguería: Título de Propiedad. CO. Jesús García, Ciudad, 1954).

El trámite fue gestionando bajo el gobierno O’odham que encabezaba Iziquio Tiznado. Según los O’odham, este barrio estaba habitado únicamente por ellos y de manera cotidiana se hablaba la lengua tradicional, al menos entre los adultos. Los mestizos mexicanos habitaban otras zonas de Caborca y el contacto entre los O’odham y ellos

era bastante selectivo, pues ocurría solamente en ciertos espacios sociales: la escuela, los comercios y la iglesia, por mencionar algunos.

Eran varias las familias que constituían el tejido social del barrio O'odham: la familia López Juárez, el Cheno Hermosillo, la familia de Ciriaco García —abuelo de doña Mercedes—, la familia Tiznado, Jesús y Dolores García, Ruperto Méndez, Carolina Pino y diversas ramas de la familia Chohhua —Próspero y Laureano, además de sus respectivas descendencias.

Los niños de estas familias O'odham ya iban a la escuela a Caborca. Dentro de este barrio se reprodujeron una serie de prácticas socioculturales características de los O'odham del desierto. Además de conservar y practicar la lengua O'odham entre los adultos, se asistía a la ceremonia del venado bura en el Álamo, cerca de Caborca.

Los mayores se reunían ciertas noches en torno a una hoguera y platicaban, se tocaba música, las mujeres hacían cerámica utilitaria para venta y consumo, y se conservó la figura del gobernador como autoridad tradicional. Además, se habían apropiado de ciertos espacios urbanos, como el área de la Papaguería y una parte del panteón de “Pueblo viejo” a las afueras de Caborca.

La migración a Caborca tuvo un impacto profundo en los hijos de esta primera generación. Una vez que éstos se volvieron adultos, se dejó de practicar el matrimonio endogámico, se perdió la lengua, se dejó de hacer cerámica y cestería, y las ceremonias se redujeron. Posteriormente, los O'odham de la Papaguería vendieron sus terrenos, lotes y casas en esa zona de la urbe y el barrio se disgregó.

Las personas que venían de “Pozo Prieto” y “Las Calenturas” y que alcanzaron a vivir por cierto tiempo en la Papaguería, una vez que salieron a vivir a otras colonias de la ciudad ya no pudieron reproducir el grupo como antaño. Quizá la convivencia tan cercana con el mestizo los llevó a consolidar los primeros matrimonios exogámicos; en consecuencia, se empezó a transformar y a perder la cultura O'odham. A partir de estos cambios, en la estructura de parentesco vemos el surgimiento de nuevas formas de articular la adscripción étnica en la ciudad, principalmente evidenciadas por la revaloración del pasado comunitario y de origen común. La historia y ascendencia compartida pasan a ser los principales marcadores de la etnicidad.

Ser O'odham ya no era vivir de la agricultura en el desierto, es más bien la conciencia del lugar de origen (“Las Calenturas”) y los antepasados O'odham, lo que hacen referencia a la identidad del gru-

po y a la reactivación de algunas formas de organización social, como la autoridad tradicional y las autoridades agrarias en el ámbito de la ciudad. El esquema 1 que a continuación se presenta (puede ser muy reduccionista y esquemático), pretende representar los procesos de cambio social y cultural que han vivido los O'odham de "Las Calenturas" y "Pozo Prieto", de 1930 a 1980.

Esquema 1

Procesos de cambio socio-espacial y cultural

1930-1940	1940-1960	1960-1980
Las Calenturas (comunidad)	La Papagueña, Caborca	Caborca
Noción de cultura asociada a un territorio definido y a una serie de prácticas culturales.	Movilidad geográfica. Nuevas formas de adscripción, lugar de origen, familia.	Venta de lotes, se dispersa la Papagueña. Caborca, Ciudad. Ser O'odham en la ciudad, vínculo con el pasado.
La comunidad como forma de organización social, local y regional	Cambios de la organización social: trabajo comunal, gobernador tradicional, matrimonio endogámico.	Nuevas formas de articulación del grupo: la historia del grupo, las genealogías familiares, el lugar de origen.

Fuente: Elaboración propia.

El esquema 1 tiene el propósito de explicar cronológicamente los múltiples cambios históricos que han vivido los O'odham a lo largo de cinco décadas. En la columna izquierda se observa el tipo de vida comunitaria de los asentamientos en el desierto (1930-1940). En la columna central se hace patente la migración de los O'odham a nuevos espacios sociales y geográficos (1940-1960), y en la tercera, se evidencia la inserción definitiva de los O'odham en la urbe de Caborca (1960 en adelante).

Se observa el paso de un modo de vida agrícola en asentamientos rurales en el desierto, a un modo de vida centrado en el trabajo asalariado y en un entorno más urbano. Además, refleja el cambio en la forma de adscribirse como parte del grupo étnico. En la década de los treinta vemos que en los asentamientos del desierto ser miembro del grupo estaba asociado con:

1. Un modo de vida agrícola.
2. Ser parte de una comunidad.
3. Tener una organización social definida (la figura del gobernador y los matrimonios endogámicos) y practicar ciertas ceremonias religiosas (la danza del venado bura y la fiesta de San Francisco).

Posteriormente, ya en la urbe, ser O'odham se vinculaba más con el pasado, con ser parte de cierta genealogía familiar y haber nacido en asentamiento O'odham en el desierto.

Como se observa en el esquema, los O'odham han tenido distintas expresiones de adscripción dentro de su grupo a través de su historia y se han relacionado con diferentes actores sociales. Para el período en que vivían en los asentamientos del desierto, se consideró su relación con las alteridades circundantes: los rancheros, los mestizos, la ciudad, el Estado y ellos mismos.

Se trazó una genealogía de la imagen que los miembros del grupo (por lo menos la generación mayor) tenían de su historia social. Otro punto vinculado a lo anterior fue el traslape de la dinámica migratoria de la comunidad a la ciudad con el proceso de cambio cultural y diversificación, asociado con la inserción en un modo de vida distinto y el decrecimiento del grupo (por lo menos en los términos de “ser O'odham” en los asentamientos del desierto y tener sólo ascendencia O'odham).

Conclusiones

El amplio proceso migratorio de los O'odham ha estado marcado por múltiples situaciones. Una parte clave fue la relación del grupo étnico con las diversas alteridades, en este sentido, la movilidad fue provocada por la relación desigual con el Estado, quien permitió el arribo de los rancheros a tierras O'odham y la alteración del uso de recursos naturales —principalmente agua— a través de políticas de reparto agrario. La movilidad étnica también fue prolongación de prácticas O'odham de desplazamiento previas, cuando en el pasado cambiaban de residencia en el invierno y en la época de lluvias volvían a las zonas agrícolas. De lo expuesto a lo largo del texto, cabe entonces concluir y destacar varias características del proceso de movilidad geográfica que hacen de la experiencia O'odham un caso muy peculiar. Nos referimos a:

1. El desplazamiento al nuevo lugar de residencia, que se dio dentro del área O'odham, pues Caborca está dentro del viejo territorio tradicional.
2. El proceso de salida del asentamiento de origen fue paulatino y tomó varios años. Primero los O'odham de Las Calenturas laboraron en los ranchos vecinos, y posteriormente, se desplazaron en definitiva a Caborca

- 3. Si bien el proceso de re-localización obedecía a la necesidad de trabajo y fuentes de subsistencia, éste estuvo marcado por los vínculos étnico-comunitarios y familiares; los O'odham se instalaron en Caborca porque ahí tenían familiares y ya conocían el sitio.

Por otro lado, en el caso de “Las Calenturas”, a semejanza de otros asentamientos O'odham, se observa una relación estrecha entre el proceso de movilidad geográfica hacia la ciudad y los fuertes cambios acontecidos tanto en la organización social como en las prácticas propias de la tradición de los antepasados; dentro de las transformaciones socioculturales más severas, destaca la forma en que cambió el imaginario social grupal tras dejar su comunidad en el desierto y establecerse en la ciudad. Ver esquema 2.

Esquema 1

Niveles de transformación en el camino de “Las Calenturas” a Caborca

Cambio Geográfico-social	Cambio Sociocultural	Cambio Ideológico (imaginario social colectivo)
--------------------------	----------------------	---

Fuente: Elaboración propia.

En los asentamientos del desierto (1930-1940), el imaginario social del grupo estaba asociado tanto a la vida comunitaria (el trabajo comunitario, las ceremonias), a una estrecha relación con el territorio a través de la comunidad de origen y ciertas prácticas regionales (por ejemplo, la fiesta de San Francisco), como al legado de la tradición y los valores de los antepasados que anteponían el beneficio comunitario al interés individual.

Sin embargo, tras el proceso de re-localización que los llevó a la ciudad, no sólo cambió drásticamente el modo de vida O'odham al incorporarse a la economía capitalista de Caborca a través del trabajo asalariado como jornaleros y vaqueros, sino también se transformó la idea que de sí mismos tenían como grupo: ser O'odham ya no se basaba en la estrecha relación con el desierto ni en el legado cultural de sus antepasados; no obstante, durante cierto tiempo (entre 1940 y 1960), en la Papaguería, hacia la periferia de Caborca, estos O'odham reprodujeron una especie de comunidad urbana donde se conservaban prácticas culturales como la lengua y el gobernador tradicional.

Para la década de 1960, el proceso de cambio se acentuó con la modernización-urbanización de Caborca y se consolidó la dispersión

de la Papaguería. En este contexto, el vínculo con el territorio tradicional se modificó de manera drástica, el desierto dejó de ser la tierra en que se vivía y tomó un peso simbólico que los remitía a sus padres y abuelos. El desierto era el sitio en el que estaba inscrita la vida de sus ancestros.

En Caborca, en el contexto de un entorno urbano mestizo, ser O'odham ya no tenía que ver con un modo de vida en el desierto, sino con un vínculo con el pasado a diversos niveles: a) tener cierta línea de parentesco O'odham a través del apellido (Choihua, por ejemplo); b) ser originario de una comunidad en el desierto ("Las Calenturas"); y c) tener cierta conciencia de la historia del grupo étnico.

Así, la genealogía de los O'odham nos muestra el impacto del proceso de movilidad geográfica al interior del grupo étnico y la idea que de sí mismos tienen. Se dio un traslape de la dinámica migratoria de la comunidad a la ciudad con el proceso de cambio cultural y diversificación, asociado con el decrecimiento-asimilación del grupo (por lo menos en los términos de "ser O'odham" en los asentamientos del desierto y de tener sólo ascendencia O'odham).

Una vez en la ciudad, probablemente desde un poco antes de salir de la comunidad, ya no era posible la reproducción de las condiciones sociales de existencia en los O'odham de antaño. No se podían encontrar "O'odham puros" con ambos padres de sangre O'odham, viviendo en comunidades en el desierto y con un modo de vida basado en la agricultura, la ganadería y la recolección de flora y fauna del desierto.

También se dejaron de realizar varias prácticas culturales como hablar en lengua O'odham, la danza del venado bura y el trabajo comunitario. Otras actividades se transformaron, como la fiesta de San Francisco —que aún se realiza— y la figura de las autoridades tradicionales, que a la fecha siguen vigentes, pero reorganizadas en función de la vida urbana.

Referencias bibliográficas

- Aceves Lozano, J. (1996). *Historia oral e historias de vida. Teoría, métodos y técnicas. Una bibliografía comentada*. México, D.F. CIESAS.
- Almada I. (2000). *Breve historia de Sonora*. México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.
- Alvarado Solís, N. (2007). *Pápagos*. Mexico, D.F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

- Amador Bech, J. (2009). *Cosmovisión y cultura. Tradiciones míticas de los O'odham: su relación con el entorno natural y la cultura* [En prensa, p. 14]. México: UNAM, SEMARNAT, Instituto Nacional de Ecología.
- Basauri, C. (1990). *Tribu: Pápagos en La población indígena de México*. México, D.F.: Dirección general de publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INI. México.
- Lizárraga García, B. (2006). *Caborca y los caborqueños*. Tomo II. México: Municipio de Caborca, Sonora.
- Lumholtz C. (1990). *New trails in Mexico, an account of one year's exploration in northwestern Sonora, Mexico, and southwestern Arizona, 1909-1910*. Tucson, Arizona: A new edition of a desert classic, The University of Arizona Press.
- Nolasco, M. (1965). *Los Pápagos, habitantes del desierto*. En: Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia (pp. 375-448), t XLV, México, INAH.
- Ortiz Garay, A. (1995). *Los Pápagos en pueblos indígenas de México* (pp. 219-290). México, Instituto Nacional Indigenista (INI).
- Pujadas Muñoz, J. J. (1992). *El método biográfico: El uso de las historias de vida en las ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Spicer, E. (1941). *The Pápago Indian, the Kiva*. Vol. 6, no. 6. Tucson, Arizona State Museum.
- Spicer, E. (1962). *Cycles of conquest. The impact of Spain, Mexico and United States on the Indians of Southwest 1533-1960*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Swanton, J. R. (1953). *The indian tribes of North America*. En: *Smithsonian Institution Bulletin*, no. 145. Washington, Smithsonian Museum.

Documentos consultados

- Cuadernos de Demografía Indígena, Proyecto de Investigación Básica para la Acción Indigenista. Sonora: Instituto Nacional Indigenista (INI) (1980). México: Subdirección de Investigación, Dirección de investigación y promoción cultural (1991).
- Informe sobre la situación de los miembros de la tribu Pápaga en los municipios de Puerto Peñasco, Caborca, Altar y Saric, del estado de Sonora*. Hermosillo, Sonora, 9 de mayo de 1973. Registro Agrario Nacional, Hermosillo, Sonora.
- Matriz de Indicadores de la Región O'odham*. Instituto Nacional Indigenista. Delegación Sonora, Residencia Caborca. Noviembre de 1996.
- Programa de Desarrollo de los pueblos indígenas de Sonora SEDPI [mecano escrito]. Gobierno del Estado de Sonora. Hermosillo, Sonora: Subcomité Especial para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas - COPLADE.
- Registro Público de la Propiedad [Caborca]. *Asunto, Solares Papaguería: Título de Propiedad*. CO. Jesús García, Ciudad [Caborca]. Caborca, Sonora, a 20 de agosto de 1954.

Sitios de internet

INEGI. Consultado el: 30 de marzo de 2007. Disponible en: www.inegi.gob.mx.

Entrevistas realizadas

Doña Alicia Choihua [entrevista personal]. 22/03/2007. Caborca, Sonora. Realizada por Guillermo Castillo.

Doña Alicia Choihua [entrevista personal]. 27/03/2007. Caborca, Sonora. Realizada por Guillermo Castillo.

Doña Mercedes García Valencia [entrevista personal]. 10/04/2007. Caborca, Sonora. Realizada por Guillermo Castillo.

Doña Juanita López [entrevista personal]. 12/04/2007. Caborca, Sonora. Realizada por Guillermo Castillo.

Doña Alicia Choihua [entrevista personal]. 5/09/2007. Caborca, Sonora. Realizada por Miguel A. Paz Freyre.

Lic. Lorenzo Torres Gastelum [entrevista personal]. 11/09/2007. Caborca, Sonora. Realizada por Miguel Ángel Paz, Guillermo Castillo y Karyn Galland.

Doña Alicia Choihua [entrevista personal] 15/09/2007. Caborca, Sonora. Realizada por Miguel Ángel Paz, Guillermo Castillo y Karyn Galland.

Doña Alicia Choihua [entrevista personal] 15/05/2008. Caborca, Sonora. Realizada por Miguel Ángel Paz y Guillermo Castillo.



Vivir con la ausencia: socialización y vida cotidiana entre niños afrodescendientes, hijos de emigrantes, en una localidad de la Costa Chica de Oaxaca

Citlali Quecha Reyna

Introducción

En México, los estudios sobre la infancia en contextos migratorios han analizado la incorporación de los niños indígenas —provenientes en su mayoría de los estados del sur de la República Mexicana— al mercado de trabajo en el centro y norte del país.

Por ejemplo, la indagación de Francisco Cos-Montiel (2001) describe la inserción de los infantes como mano de obra en distintos campos agrícolas del Valle de Culiacán, Sinaloa, destacando el alto grado de marginalidad en el que se desarrollan los pequeños.

Liliana Estrada (2005) por su parte, nos indica que el contexto de pobreza que caracteriza los lugares de expulsión de los migrantes, hace probable que los niños sean considerados parte “del capital que posee una familia” (p. 207), para incrementar su movilidad social. Al constituir los menores un “capital” que optimiza la obtención de recursos para la unidad doméstica, es factible que se les incluya en los viajes laborales a los campos de cultivo en el norte de la República (Sánchez, 2001).

Al respecto, cobra vigencia el debate sobre el concepto mismo de trabajo infantil, donde podemos encontrar posiciones distintas. Por un lado, tenemos aquéllos que apelan a las legislaciones nacionales e internacionales para proteger los derechos de la niñez e impedir su inclusión temprana en la esfera laboral.

Por otro lado, se ubican quienes hacen hincapié en la necesidad de comprender el contexto familiar y cultural de los niños trabajadores. Esto con el fin de entender en qué medida es necesaria la incorporación de los infantes en las actividades productivas que otorguen un beneficio inmediato a su entorno doméstico.¹

En este tenor, Georganne Weller (2001) analiza lo que acontece con niños indígenas jornaleros mixtecos a su llegada a los estados de Sonora, Sinaloa y Baja California como “trabajadores” con poca competencia lingüística en sociedades mestizas, y su propensión a ser víctimas de estigmatización y escaso desarrollo educativo.

El tema de la discriminación y el racismo constituye uno de los elementos que acompaña las vidas cotidianas de estos niños jornaleros. La búsqueda de una educación que se adecue a sus estándares de vida es una de las apuestas centrales de la investigación mencionada, la cual busca incidir en las políticas públicas para mejorar las oportunidades de aprendizaje de los infantes indígenas trabajadores en la franja fronteriza.

Otro tema que se vuelve un punto nodal en las investigaciones aquí reseñadas, se refiere al impacto negativo del trabajo en la salud de los niños, quienes viven un alto grado de vulnerabilidad y riesgos; no solamente por el uso constante de plaguicidas y pesticidas, como en el caso de las plantaciones de tabaco en Nayarit (Salinas-Díaz, 2001), sino también por sus grados de desnutrición en los campos agrícolas de Sinaloa (Gallo, 2004; Ramírez, Palacios y Velazco, 2006). Por otra parte, existen estudios realizados en contextos urbanos, particularmente entre niños sin domicilio o “en situación de calle”. Al respecto, Roger Magazine (2007) nos muestra la forma en que establecen relaciones de pareja y la conformación de la “masculinidad” de estos infantes.² Mientras tanto, Regina Martínez y Guillermo

¹ Por escapar al objetivo de la presentación, no abundaremos en esta temática. Sin embargo, para profundizar sobre ella puede consultarse: Robles, 2004. De igual forma, pueden consultarse las diferentes legislaciones al respecto, como: *La convención sobre los derechos del niño*; *El convenio 182 de la OIT “Prohibición de las peores formas de trabajo infantil y la acción inmediata para su eliminación”*; *artículo 22 de la Ley Federal del Trabajo*, donde se especifica la prohibición del trabajo para menores de 14 años, entre otros.

² El autor hace hincapié en que “la mayor parte de los residentes de la ciudad de México que son designados erróneamente ‘niños de la calle’, son migrantes procedentes de diversas comunidades rurales del México central” —para este estudio de caso en particular—, los cuales han abandonado sus domicilios por diversas situaciones de violencia rompiendo sus lazos familiares, aunque no especifica el origen étnico particular de procedencia (2007, p. 277). Conviene señalar que esto no quiere decir que todos los niños en situación de calle sean indígenas.

de la Peña (2004) han documentado el caso de los niños otomíes en la ciudad de Guadalajara.

Los autores anteriores describen los problemas que implica para estos niños el ingreso a la escuela en la capital jalisciense. Destacan entre ellos los estigmas emitidos por maestros y compañeros, debido a la pertenencia étnica de origen. Además, profundizan en la alta deserción de los infantes migrantes de los espacios educativos, por la "necesidad" de mano de obra de sus familias y complementar los ingresos económicos. A pesar de estas problemáticas, los autores también refieren que los niños otomíes adquieren experiencias y conocimientos en las aulas³ que son de utilidad para su inserción en el comercio ambulante.

En una combinación de trabajo de investigación en un contexto rural y en uno urbano, Valentina Glockner (2006) registra el tema de las representaciones sociales de los niños indígenas sobre la migración. Para ello trabajó en sus localidades de origen y destino, siguiendo el trayecto migratorio de infantes mixtecos de Guerrero hacia dos destinos principales, el primero dentro del territorio mexicano: Oacalco, Morelos, para el trabajo en los campos freseros; y el segundo, hacia Union Springs, Alabama, Estados Unidos, para el trabajo en empacadoras de pollo fresco.

A lo largo de la investigación, Glockner narra el proceso de incorporación de los niños en los campos de cultivo y su paso por la frontera norte para la reunificación familiar, así como las experiencias y riesgos que tienen que pasar en el cruce fronterizo.

Sobre los peligros y riesgos en el cruce, Iñaki García (2006) analiza el caso de las deportaciones del gobierno norteamericano de trabajadores migrantes ilegales, quienes por este evento dejan a los hijos en la orfandad cuando son remitidos a sus lugares de origen, dejándolos en una situación de inseguridad ante la ausencia de sus padres. Gustavo López (2007) profundiza en las formas de socialización de los niños y adolescentes michoacanos, cuyas familias cuenta con experiencia migratoria internacional, enfatizando los aspectos sociales afectados por la migración de sus padres, así como puntualizando la necesidad de niños y adolescentes de compartir e intercambiar información que les prepare para el día en que deban partir hacia los Estados Unidos.

³ Como el uso del español, formas de interacción y defensa ante insultos y otras agresiones.

Articulando las distintas aproximaciones en torno al tema de la infancia en contextos migratorios, notamos que poco se ha estudiado sobre lo que sucede con los niños que se quedan en la localidad de origen, como aquéllos que no realizan el viaje más allá de la frontera norte. Algunos estudios han mostrado que cuando la madre se ausenta, suelen ser sus familiares quienes asumen el cuidado y crianza de los hijos, como señala Cristina Oehmichen (2005) en el caso de los mazahuas radicados en la ciudad de México.

Asimismo, se ha observado que a causa de la migración, hay niños que son dados en adopción, siendo considerados como “criados” o trabajadores domésticos y no como hijos de las familias que los reciben (Freyermuth, 2007). De ahí que se torne importante analizar lo que sucede con ellos, puesto que “la migración no solamente tiene un efecto directo en los niños que migran, sino también en los que no lo hacen” (López, 2007: 549).

Este cúmulo de investigaciones, tienen en común hablar de los infantes como actores capaces de emitir reflexiones sobre los acontecimientos de su entorno inmediato y, en ese sentido, señalan que es posible abordar el tema de la infancia como algo “periférico a un sistema adultocéntrico” (Moscoso: 2008:165; Ballestín, 2009). Este novedoso enfoque resulta sumamente útil en la actualidad, cuando los niños comienzan su itinerario migratorio sin la compañía de sus padres.

Se ha mencionado que la mayor parte de los estudios sobre infancia y migración, sea con niños y niñas jornaleras o niños en contextos urbanos, han sido realizados con población indígena o mestizos (Gèrard, s/f) pero, ¿qué hay sobre los niños de ascendencia africana que también habitan en el país?

El tema de la infancia de los morenos⁴ ha tenido un acercamiento prácticamente nulo. Los estudios que existen sobre familias y grupos domésticos se refieren al papel que juegan las mujeres en la estructura social de las localidades costeñas, y la migración es mencionada como uno de los procesos que afectan la dinámica social de la Costa.

En el trabajo de Cristina Díaz (2003) sobre la institución del Queridato,⁵ encontramos que existe una gran circularidad de niños

⁴ Retomamos aquí el concepto de “moreno”, de acuerdo a la propia autoadscripción de la población de la Costa Chica, en lugar de “negro”.

⁵ La autora define el queridato como un matrimonio consensual que no es sancionado por los actos formales que distinguen al “matrimonio ideal”. Para ella, “el ritual marca la diferencia entre

en los grupos domésticos, así como la matrifocalidad que caracteriza a la población morena en los estados de Guerrero y Oaxaca. Derivado de lo anterior, el objetivo de este trabajo es analizar la manera en la que estos pequeños socializan en ámbitos cotidianos, así como plasmar sus opiniones y experiencias en su calidad de hijos de migrantes.

Se exploran las representaciones sociales de los niños sobre "el norte", el impacto que tiene crecer con la ausencia de los padres (la violencia y vulnerabilidad ante la que se encuentran), sus enfermedades y su participación en la estructura de parentesco ritual. Conocer la realidad social que viven estos niños ante la ausencia de sus padres nos permite comprender los reajustes familiares de la comunidad, que surgen como resultado de la migración en espacios y estructuras sociales como la familia y el parentesco.

Los datos aquí vertidos se retoman del trabajo de campo realizado en la Costa Chica de Oaxaca, particularmente en la localidad de Corralero, perteneciente al municipio de Pinotepa Nacional. Esta localidad está conformada principalmente por población morena o afrodescendiente, aunque tenemos una presencia minoritaria de habitantes indígenas y mestizos.

La información obtenida es en su totalidad de niños y niñas moreno(a)s. La estructura de este trabajo es la siguiente. Primero, se describe etnográficamente el proceso migratorio en Corralero. Segundo, se exploran los procesos de socialización de los niños, se presentan sus testimonios, y se cierra con el apartado final de conclusiones.

La migración en Corralero

Corralero es una comunidad perteneciente al municipio de Pinotepa Nacional, en el estado de Oaxaca. Se caracteriza por ser un pueblo de pescadores, dada su ubicación en las orillas de la laguna de Lotengo, misma que está conectada al Océano Pacífico. La migración internacional forma parte de la vida de los habitantes de la población. Los principales lugares de destino de los migrantes de la localidad son: Phoenix, Mineápolis, Florida, Indianápolis, "las Carolinas", Kentucky y Atlanta, integrándose los trabajadores principalmente en el sector de servicios. En 1989 partieron los primeros hombres a Estados Unidos, arribando al estado de California. Estos primeros migrantes no

dos formas de alianza, de las cuales derivan modelos concretos de organización, mismos que se articulan e implican a través del tiempo generando un conjunto de valores opuestos" (Díaz, 2003, p. 75).

son originarios del poblado, sino que establecieron su residencia en este sitio para entablar relaciones de pareja. Uno de ellos es oriundo de Lázaro Cárdenas, Michoacán, y el otro, de una localidad vecina llamada “El Ciruelo”.

Este par de hombres, en su calidad de vecinos y “fuereños”, establecieron una buena relación de amistad. Gracias al trabajo de “coyote” que tenía el hermano del michoacano, éste pudo cruzar la frontera, invitando a su amigo a probar suerte en el vecino país del norte. Ambos trabajaron como pintores de autos en San Diego, San Isidro, Santa Ana, Corona y Riverside.

A partir de entonces el flujo de emigrantes de Corralero ha aumentado hasta el día de hoy, aprovechando los diferentes contactos que establecieron estos primeros migrantes. Si bien podemos señalar de causa estructurante la crisis económica como factor importante que incentivó a los pobladores de Corralero a salir a Estados Unidos, también podemos mencionar como causa precipitante el paulatino desabasto de pescado en la laguna, mismo que se agudizó con la llegada del Huracán Paulina en los años 90.

En la actualidad, las características del emigrante de Corralero pueden describirse de la siguiente manera: las edades de éstos fluctúan entre los 18 y 30 años. Los primeros flujos migratorios hacia Estados Unidos han estado conformados por varones solteros y padres de familia jóvenes, cuyas edades oscilaban entre 20 y 30 años.

En un segundo momento migraron las mujeres, ya fuese con sus parejas o aquéllas cuya relación sentimental se disolvió, pudiendo o no tener hijos. Los varones tenían como principal actividad económica la pesca y no culminaban sus estudios secundarios. La meta principal por la cual migraba este sector de jóvenes, era trabajar allá unos cuantos años para obtener recursos que les permitiese ahorrar una suma considerable de dinero con la finalidad de construir su casa y brindar apoyo económico a sus padres.

Tiempo después, tanto los hombres como las mujeres migrantes culminaron su educación secundaria y en múltiples casos, la media superior. Actualmente, hay jóvenes universitarios con estudios finalizados o truncos que también deciden probar suerte en Estados Unidos, ante la falta de oportunidades laborales en la región y el estado. El hecho de tener hijos ha determinado el destino de las remesas en Corralero. Las mujeres migrantes son quienes con mayor frecuencia remiten dinero para sus hijos y, eventualmente, envían apo-

yos económicos a sus padres. Por su parte, los hombres no cumplen periódicamente con sus obligaciones económicas para la manutención de los hijos o familiares.

Aun así, las remesas —de hombres y mujeres— juegan un papel importante como complemento de la economía doméstica y comunitaria. Estos envíos permiten a los migrantes mantenerse presentes en la localidad. Sus hijos colaboran en el mantenimiento de redes con el resto de la población. No obstante, los niños tienen a su vez, una forma particular de interactuar como resultado de la ausencia de sus padres.

Vivir con la ausencia. Socialización y vida cotidiana de los infantes hijos de emigrantes

En Corralero existe un pequeño muelle que permite disfrutar el paisaje de manglares que circunda la laguna de Lotengo. Es un punto de reunión de niños y jóvenes que, sobre todo por las tardes, se presta para charlar, jugar y disfrutar del atardecer, cuando el calor propio del mediodía es menos severo.

Una tarde, sentada en este lugar, llamé poderosamente mi atención escuchar la conversación entre dos niños que se encontraban próximos.⁶ Los pequeños intercambiaban opiniones sobre la dirección en la cual se encontraba “el norte”; ambos tenían ideas contrarias, así que me interpelaron para preguntarme si yo sabía hacia dónde se encontraba el lejano lugar. Después de varios minutos y con la ayuda de un pequeño mapa, pudieron aclarar sus dudas. Les pregunté el motivo del interés, pensando en que tal vez ellos querían ir un día a trabajar allá, pero su respuesta fue contundente: “no, no queremos ir, sólo queremos saber más o menos por dónde están nuestros papás”.

Al día siguiente, conocí a Clara, una niña de 11 años que vive con la ausencia de sus padres. Mientras charlábamos y jugábamos, ella insistió en presentarme a “sus” amigos. Visitamos algunas casas para conocer a otros infantes y platicar con ellos. Estos niños, quienes suelen compartir su tiempo en la escuela, también lo hacen por las tardes para jugar. “Todos nosotros no tenemos papás”, fue la sentencia de Clara, explicando que no son huérfanos, sino que sus padres se han ido a laborar a Estados Unidos.

⁶ Los nombres de las personas cuyos testimonios aparecen en el texto han sido modificados para resguardar su anonimato.

En el verano de 2008, las reuniones con Clara, Damián y Juan, entre otros, se volvieron constantes, hasta que otro grupo de niñas me hizo un airado reclamo: “maestra, ¿por qué nomás anda con los niños encargados y no juega con nosotras?”. Esta pregunta resultó altamente reveladora, dado que este segundo grupo de niñas se refirió a estos niños como los “encargados”. Así, decidí indagar sobre aquel significado y dar a conocer lo que estos niños entienden de los que se quedan con sus familiares ante la ausencia de sus padres.

He señalado que la migración internacional en Corralero se agudizó en la década de los noventa. Desde este momento, el flujo migratorio no se ha detenido, de tal suerte que los hogares cuentan por lo menos con un miembro de la familia que se encuentra laborando en “el norte”. Aunque algunos migrantes suelen ser padres o madres que no llevan consigo a sus hijos, hay otros pocos que deciden emigrar con sus pequeños para radicar juntos en la frontera o en el otro lado. Si bien la práctica generalizada es dejar a los hijos al cuidado de los abuelos (principalmente) y de los tíos, también es cierto que algunos padres se llevan a sus pequeños. Con base en la información obtenida en mi trabajo de investigación en la localidad, es posible afirmar que la decisión de migrar no responde únicamente a un interés individual, sino que implica toda una serie de negociaciones en el plano familiar, máxime cuando hay hijos de por medio.

Por ejemplo, el principal problema que debe resolverse cuando se dejan a los hijos es decidir bajo el cuidado de quién o quiénes de la familia se quedarán, y de qué lado de la familia ¿materno o paterno? Cabe mencionar que nos encontramos situados en una región con una mayoría de población morena o afrodescendiente, la cual, a diferencia de las comunidades mixtecas vecinas, se caracteriza por ser matrifocal (Díaz, 2003, p. 134-139).

En este sentido, los niños quedan al cuidado de la abuela materna, aunque esto no significa que la familia del padre no pueda tomar esta responsabilidad. Cuando los padres emigran, comienza una nueva etapa en la vida de estos pequeños. Ellos tienen que aprender a vivir con la partida de sus padres, encontrando la manera de afrontar y solventar esta nueva realidad.

Es justo aquí donde esta nueva experiencia les otorga un estatus diferente al de los otros niños de Corralero, cuyos padres tienen actividades económicas remuneradas en la propia localidad o en la región. Existen una serie de expresiones dentro de Corralero que re-

velan las percepciones que la gente y las propias familias tienen de ellos: niños encargados, niños sin ley o, simplemente, los que no viven con sus papás. Estos adjetivos hacen referencia a que están bajo los cuidados de alguno de sus parientes. Particularmente, la expresión niños sin ley se sustenta en la idea generalizada de que estos infantes guardan mal comportamiento por no tener “una figura de autoridad” inmediata, hecho que no es necesariamente cierto pero que les crea un estigma (Goffman, 2001).

Es importante señalar que en respuesta a esta marcación social, los niños tratan de revertirla constantemente a través de “comportamientos aceptables” ante los adultos: mostrándose “obedientes” a las órdenes de sus abuelos, y “trabajando” con ellos en la casa o en sus actividades económicas, como el comercio y/o la pesca.

Es común que los hermanos y las hermanas mayores asuman roles de protectores y tutores de sus hermanos menores. Bajo la creencia de que las hermanas mayores están adquiriendo experiencia para ser madres y que están obteniendo saber en la crianza de los hijos, éstas se hacen cargo de sus hermanos más pequeños, velando por su seguridad y defendiéndoles de posibles agresiones.

Se cree que procurar la alimentación de los hermanos, ayudarles con las tareas y socializar con ellos a través del juego es parte del capital social que éstas adquieren para ponerlo en marcha cuando tengan sus propios hijos. Las jóvenes dicen que ven a sus hermanos como “hijos de crianza”. En la región de la Costa, el concepto de hijo de crianza se utiliza para nombrar a aquellos niños que son cuidados por mujeres que no son las madres biológicas. Además, Cristina Díaz señala (2003):

Algunos de los factores que impulsan a dejar a un hijo en crianza son: que el padre no reconozca la paternidad, separación de los padres; adicionalmente llega a influir el sexo del niño, su apariencia física y el color de la piel. En contraparte, las condiciones que propician que una mujer se convierta en madre adoptiva son: haber concluido su período reproductivo y que sus hijos ya estén casados y sean independientes, o nunca haber tenido hijos propios, o rebasar la edad en que es posible la procreación o el recasamiento. (pp. 162)

Cosa distinta sucede con los hermanos varones, quienes demuestran un claro disgusto si del cuidado de sus hermanos se trata, suelen decir que ése “es trabajo de mujeres”. Esta apreciación es resultado de las diferencias genéricas practicadas entre la población de la

Costa, donde el cuidado de los infantes es responsabilidad exclusiva del sector femenino de la población.

A continuación, retomo la definición de socialización para entender la manera en la cual se gesta la interacción de los niños hijos de emigrantes, no solamente entre ellos, sino con otros infantes y actores sociales de la localidad. Entiendo por socialización una serie de pautas de comportamiento que se dan a partir de redes sociales de parientes y amigos, las cuales son regidas por las normatividades culturales que estructuran la vida social y comunitaria, y que determinan la condición de “hijo de padre o madre emigrante”.⁷ Se describen algunos elementos que caracterizan la particular manera de interactuar de estos pequeños.

Los datos se han obtenido de entrevistas directas, así como en talleres de dibujos que realicé en la escuela primaria rural de la localidad “Enrique C. Rebsamen”, donde se pedía a los pequeños dibujar a sus familias, así como la forma en que se imaginan el norte. Al niño más pequeño su madre lo dejó a cargo de los abuelos cuando contaba con menos de un año de edad. Los más grandes han vivido sin sus padres por un período no mayor de siete años.

En Corralero, justo en la partida de los padres hacia Estados Unidos, los pequeños presentan cambios en su estado anímico y se enferman. Cuando sufren fiebres, la explicación que dan los abuelos, tíos, o hermanas mayores, es que el cariño se les queda guardado, debido a que ya no están presentes los padres para ofrendarles muestras de afecto.

Se cree que ese cariño guardado envuelve su pequeño cuerpo, siendo necesaria la fiebre como una manifestación de este sentimiento a través del calor corporal. Algunas abuelas dicen que cuando los padres se van, los infantes se convierten en el centro de atención de los familiares con los que se han quedado y así se compensa o contrarresta el “exceso de amor”.

Después de esta temporada de fiebres (mismas que pueden ser contrarrestadas con algunos medicamentos alópatas), los niños

⁷ La presente información ha sido recabada con niños cuyas edades fluctúan entre los cuatro y catorce años, en distintas visitas a la localidad entre 2008 y 2009, quienes tienen la condición de ser hijos de migrantes. Cabe señalar que si bien la definición de infancia de la UNICEF nos dice que niño es cualquier persona “menor de 18 años”, también es preciso considerar que en el caso de Corralero, después de los 15 años varios chicos y chicas contraen matrimonio, convirtiéndose en adultos.

paulatinamente vuelven a la “normalidad”. Lo interesante del caso es que este tipo de “pesar”⁸ sólo lo experimentan estos niños, lo cual nos remite a lo señalado por Carlos Aguado (2004).

El autor menciona que existe una relación entre las emociones y la corporeidad, en la frecuencia con la que se manifiestan las “pasiones” en situaciones muy concretas. Es decir, se somatiza una experiencia sensorial (el pesar) y se expresa a través de una reacción corporal característica (las fiebres). En palabras de Aguado:

El comprender las pasiones como motores de la acción es ubicarlas en la línea de la conducta. Es el fundamento necesario para comprender la conducta humana reconociendo las emociones, pero no como procesos fortuitos o fatales sino como originados por cambios psicocorporales (alma-cuerpo), originados en una determinada experiencia con el aprendizaje que esto trae al cuerpo-alma, por lo cual tiende a repetirse de forma similar en situaciones semejantes. (2004, p. 215)

Es por ello que solamente los pequeños que experimentan la “ausencia” padecen estas “típicas” fiebres. Veamos lo que dicen dos niños al respecto:

Tiene poco que me enfermé, me dio harta calentura, tenía también frío, mi abuela dijo que era porque ya extraño más a mi mamá, y sí, es verdad, ya tiene rato que se fue, y yo a mis abuelos los quiero, pero luego también digo ¿Por qué extraño a mi mami?, no la conozco, no sé cómo es su cara. Luego pensé: ya no voy a enfermar, porque la que me cuida es mi abuela Lala, mi mamá no está, es la Lala la que se preocupa. Tampoco quiero enfermar más de calenturas, ya no voy a enfermar de tristeza, ya estoy contento, ahora ya juego, antes no, ni comía, ni salía. (Jorge 9 años)⁹

Aquí los niños se enferman “de pesar”, de tristeza, yo digo que es porque se sienten solos, yo no me siento muy solo porque tengo “mi cuate” (gemelo), si nos pegamos y peleamos mucho, pero yo creo que por eso ni a él ni a mí nos ha dado “pesar”, es a los niños que están solos o que tienen hermanos más grandes o más chiquitos a los que les da, a nosotros no. (Benito 12 años)¹⁰

En el contexto de los estudios sobre migración, el tema de las emociones y los sentimientos ha aparecido como uno de los elemen-

⁸ “El pesar”, es una sensación de dolor y/o tristeza que acompaña la vida en diferentes momentos. Los morenos experimentan “pesar” cuando ocurre la muerte de un familiar, un desamor, una pérdida monetaria o de algún bien personal. Nos remite a la ausencia.

⁹ Entrevista realizada el 15 de abril de 2008.

¹⁰ Entrevista realizada el 30 de marzo de 2008.

tos de cambio en la interacción social. Un buen ejemplo de esto es lo que Federico Besserer (1999) argumenta respecto de la subversión del “orden sentimental” tradicional de las mujeres migrantes, para hablar-nos de los “sentimientos inapropiados” que algunas de ellas expresan en las localidades de destino, como pueden ser el enojo y el respeto.

En el caso de los niños encargados, estamos ante la presencia de una nueva forma de manifestar un sentimiento —“el pesar” o “extrañamiento”—, a través de la manifestación corporal.

En el caso de los abuelos, encontramos que éstos padecen con mayor frecuencia la subida de latido, una enfermedad que se asocia a los sustos muy fuertes, o en su defecto, a un coraje. También se le atribuye a la falta de disciplina de los niños encargados. Según los abuelos, la subida del latido se debe a que ellos se molestan ante la falta de control de sus nietos y por las travesuras que hacen.

Se dice que conforme pasan los días, los abuelos manifiestan enojo. Aunado a esto, se presentan una serie de problemas y responsabilidades nuevas que hay que encarar. Hay abuelos que deben volver a insertarse en alguna actividad económica, como el comercio y la pesca, para proveer a sus nietos de ropa, comida, y enseres para la escuela. Tienen incluso que abrir espacios para sus nietos donde poder jugar con ellos, y llevarlos a fiestas familiares y de amigos.

Uno de los temas principales de conversación entre los niños encargados es la representación sobre “el norte”. La información que circula entre estos pequeños, es obtenida por diferentes medios: Puede ser que ellos hayan escuchado conversaciones telefónicas entre adultos, o que hayan aprendido cómo es “el norte” a través de pláticas con sus padres, o por charlas con personas que han regresado de Estados Unidos.

Imaginar cómo es “el otro lado”, significa en las palabras de Moscovici, una representación social:

Un sistema de valores, ideas y prácticas con una doble función: primero, de establecer un orden que le permitirá a los individuos orientarse en su mundo social y material y llegar a dominarlo; segundo, de permitir la comunicación entre los miembros de una comunidad proveyéndolos de un código para el intercambio social y un código para el nombramiento y la clasificación inequívoca de los varios aspectos de su mundo y de su historia tanto individual como de grupo (2001:12).

Las representaciones que elaboran los niños en torno al norte permiten entender la dinámica social y económica en que viven sus

padres y las características del contexto geográfico. Jair, de 4 años de edad nos dice:

Allá todo es grande, me da miedo, me pierdo... pero hay muchos aviones, muchos coches, también hay mucha comida, pero no hay pescado salado.¹¹

Por su parte, Emir, de 7 años, narra:

También hace hartito frío, hay hielo en el piso, dicen que también hay playas, pero son frías, no me gusta el frío, hay que usar chamarras grandes y gordas, con gorros, todo pesado, para que no te quedes como paleta. Si no te cuidas, te enfermas de gripa y tos, y las medicinas son muy caras.¹²

Respecto a la religión y las festividades, Gabriela señala:

Allá no hacen fiestas como aquí, dice mi mamá que allá hay muchos hermanos (no católicos), aquí hay hermanos pero son poquitos, allá hay muchos, muchos, no hay hermandades,¹³ no bailan como aquí. Yo creo que son aburridos, pero tampoco hay mucho tiempo para hacer fiestas, allá se trabaja mucho, pero también ganas mucho dinero, en dólares, yo tengo un billete de dólar, para la buena suerte.¹⁴

Los comentarios emitidos reflejan la percepción de bienestar con la que los niños asocian la vida en Estados Unidos. Manifiestan el conocimiento de que hay abundancia de comida y dólares, aunque también notan algunas desventajas, particularmente aquellas relacionadas con el clima y la interacción social. El comentario de Gabriela es particularmente sobresaliente, sobre todo por el papel que tienen las festividades entre la población, pues a través de ellas es posible consolidar las redes de amistad y familiares. Tener a los padres laborando en Estados Unidos, les otorga a estos niños un estatus social y económico diferenciado que no tienen los niños que viven con sus padres en Corralero. En la localidad se comparte la idea de que tener padres en Estados Unidos significa una ganancia, ya que se cuenta con capital financiero suficiente a través de las remesas, unas que sirven para pagar la manutención y los gastos extraordinarios relativos a los obsequios, en ocasiones especiales como las fiestas y madrinazgos¹⁵.

¹¹ Entrevista realizada el 06 de enero de 2009.

¹² Entrevista realizada el 20 de mayo de 2009.

¹³ Las "Hermandades" son grupos de personas que organizan la fiesta religiosa a los santos patronos en las localidades de "Costa Chica".

¹⁴ Entrevista realizada el 10 de agosto de 2008.

¹⁵ El madrinazgo se refiere a la inserción de las mujeres en el parentesco ritual, adquiriendo el estatus de "comadre". En este caso en particular, estas mujeres no necesariamente deben de ser esposas para poder ser madrinas.

Diversos estudios antropológicos han prestado especial atención al tema de los intercambios y las reciprocidades en los pueblos indígenas de México. La dinámica de intercambios nos otorga la posibilidad de comprender la serie de contraprestaciones que surgen como resultado de la circularidad de bienes, como la comida y ayudas mutuas.

Con ello se establecen los mecanismos que regulan la estructura social y comunitaria en las comunidades indígenas, donde los regalos y/o servicios prestados, deben ser devueltos de manera similar (sea por trabajo comunitario o en especie), generando relaciones relativamente simétricas entre los miembros de una comunidad o un grupo étnico (Millán y Valle, 2003; Barabás, 2003).

A diferencia de los pueblos indios, este proceso adquiere matices diferentes en el caso de la población afrodescendiente. Las celebraciones de cumpleaños, graduaciones escolares y madrinazgos constituyen los espacios idóneos donde las familias con miembros migrantes demuestran el lado positivo de salir del pueblo: se gana en dólares.

En fiestas de amigos o familiares, los niños encargados son el medio para hacer llegar los obsequios a los festejados. Asimismo, el obsequio en sí cobra valor, dado que le brinda un estatus mayor al migrante y a sus hijos, por “dar” bienes de alto costo, como prendas de vestir, juguetes o electrodomésticos, según sea el caso.

Una de las dificultades en Corralero es que los lugareños no siempre pueden reciprocarse a la familia de un migrante el tamaño del regalo. En este caso, podemos decir que los migrantes donan bienes materiales a cambio de que no los olviden y además de que adquieran cierto prestigio social.

Nos encontramos con un tipo de intercambio agonístico, el cual “promueve rivalidad, competencia y estratificación” (Barabás, 2003:40).¹⁶ Si bien no existe un intercambio equitativo de bienes entre los que migran y los que no, queda establecido un sistema de reciprocidad en diferentes esferas, que otorga un distanciamiento jerárquico entre aquéllos que se van y los que se quedan.

El caso de los madrinazgos tiene una relevancia particular. La participación de las niñas encargadas en el sistema de compadrazgo

¹⁶ Fernando Giobellina complementa: “El aspecto agonístico, cuando existe, apunta al establecimiento y al mantenimiento de jerarquías, obtención de nombres prestigiosos, supremacía moral. Moral, pero no material; material, pero no política (2009, p. 44).

ritual es notoria. Existe un gran interés de los pobladores en Corralero de que sean las hijas de migrantes quienes adquieran esta posición. Niñas desde los nueve o diez años se incorporan en el sistema de parentesco a partir de su rol de “madrinas de cuarenta días”.

La llamada celebración de “cuarenta días” es aquella que se efectúa cuando culmina el período de cuarentena de una madre. Se festeja que el bebé y la progenitora cuenten con cabal salud. Además de los obsequios que son otorgados por las madrinas, se organiza una convivencia con comida y bebida y se ofrecen presentes al bebé.

Las niñas encargadas son las seleccionadas para ser las madrinas, ya que se considera que tienen la capacidad de dar más y mejores regalos por estar su madre, —o ambos padres— “en el norte”. Anteriormente, era difícil que una chica de esta edad pudiera ser madrina. La reflexión de doña Vero, la abuela de Bibiana es elocuente al respecto:

[...] antes las madrinas eran mujeres más maduras, jóvenes pero maduras, ahora ya agarran a muchas chamaquitas para que sean las madrinas. Es que aquí la gente se va por la ambición, como saben que mi hija está en el norte, a cada rato mandan llamar a Bibiana (su nieta) para que sea madrina, yo le llamo por teléfono a mi hija y ella manda el dinero. Porque tampoco puede uno decir que no va a ser madrina, es compromiso fuerte, no se puede uno negar, porque luego dicen que uno es muy mezquino. Así le pasa a muchas chamaquitas de este pueblo. Como sus mamás no están, ellas empiezan a ser madrinas muy chicas[...]¹⁷

Aparte de ser madrinas de cuarenta días, las niñas también pueden serlo de XV años, como madrinas de sombrero; de primera comunión, como madrinas de libro; y en graduaciones de kínder. Resulta interesante observar por las calles de Corralero a niñas que se saludan entre sí con un “buenos días comita”, expresión local para referir a las comadres. Asimismo, es común encontrar niñas que tienen más de un ahijado, como lo refieren Bibiana de 12 años y Gabriela de 11, respectivamente:

Hasta ahorita tengo cinco ahijados, dos son de cuarenta días, dos de sombrero de XV años y una de salida de kínder. Me llevo muy bien con mis comadres, a mis ahijados los quiero mucho, más a los bebés, me gustan mucho los bebés, siempre que puedo, les regalo dulces. Yo hubiera querido ser madrina de alguna cosa de mi prima que se casó, pero me dijeron que tengo que esperar a estar casada para ser madrina de arras o lazo.

¹⁷ Entrevista realizada el 15 de agosto de 2008.

A lo mejor después puedo ser madrina de cojín.¹⁸

Apenas llevo uno, es de Cuarenta días, es hijo de la vecina, le regalé una medallita de oro y una cadena chiquita, a mi comadre le gustó mucho. Yo voy a visitar a mi ahijado a veces los sábados, a veces en alguna tarde cuando ya acabé mi tarea. Así sí me dan permiso de salir, mi comadre tiene 17 años, pero nos llevamos muy bien.¹⁹

El hecho de ser madrinas pone a estas chicas en una situación contradictoria. Por un lado, ser madrina es un motivo de orgullo y reconocimiento en Corralero. Se les busca porque son “personas de confianza” y no se puede “emparentar” con alguien cuya reputación y prestigio en la comunidad sean cuestionados.

Por otro lado, estas pequeñas madrinas se convierten en “nanas” de sus ahijados, así que además de buscarlas por el prestigio del cual gozan por “ser hijas de migrantes”, también constituyen un soporte de las familias a través del cuidado de los niños en el grupo doméstico de su comadre. Así como Gabriela, otras niñas pasan algunas tardes o fines de semana bañando a sus ahijados, jugando con ellos y adquiriendo los conocimientos que implica ser madre.

Como se mencionó anteriormente, la inserción de niñas en la red de madrinazgos es relativamente reciente, aproximadamente, de quince años a la fecha. La ausencia de madre las ha puesto en esta situación, y a pesar de que hay algunos casos en los cuales la mujer regresa, es cada vez más notoria su inserción en este ámbito de la estructura de parentesco, otrora circunscrito al mundo de los adultos.

Hoy día, a los niños no se les busca para apadrinar, hasta el momento, puesto que la diferenciación genérica es un elemento importante en la conformación de este tipo de parentesco ritual, circunscrito principalmente a la esfera doméstica, y asignada “tradicionalmente” a las mujeres.

Al momento he reseñado algunos elementos que conforman la vida cotidiana de estos niños, principalmente aquéllos que versan sobre su estatus diferenciado dentro de la localidad. No obstante, no podemos dejar de señalar que estos infantes también padecen situaciones de violencia²⁰ por la ausencia de sus padres.

¹⁸ Entrevista realizada el 20 de enero de 2009.

¹⁹ Entrevista realizada el 20 de agosto de 2008.

²⁰ Retomo la definición de violencia de José Sanmartín, quien la define como “agresividad alterada (...) por la acción de factores socioculturales que le quitan el carácter automático y la vuelven una conducta intencional y dañina” (2006, p. 11).

En primera instancia, éstos son directamente afectados por la violencia estructural (como resultado de las actuales políticas económicas), que insta a sus progenitores a salir de la comunidad en búsqueda de mejores oportunidades laborales y de subsistencia. En segundo lugar, estos niños encargados padecen violencia intrafamiliar. Ante la ausencia de su madre o padre, los niños padecen agresiones físicas de parte de los abuelos. Atribuyen esto a la “desprotección” que tienen por no estar presentes sus padres. Mucha de la violencia ejercida contra estos niños es justificada por los abuelos y otros familiares por la “indisciplina” de los chicos. En distintas charlas con personas adultas, se describe a estos pequeños como desobedientes o “chamaquitos sin ley”. Por ello se les golpea y castiga. Según sus protectores, éstas son las únicas medidas disciplinarias que pueden ejercer “por su propio bien”. Al respecto Sanmartín nos indica:

Un padre puede tener la intención de hacerle el bien a su hijo pegándole una bofetada cuando, según él, se lo merece (para hacer que vuelva al camino recto). Objetivamente, sin embargo, la bofetada es dañina. Por consiguiente, dado que la conducta de tal padre es intencional y dañina, es violenta (2006:13).

Asimismo, “los niños sin ley” son víctimas de agresiones por parte de algunos compañeros de escuela, puesto que saben que no hay padres que vayan a reclamarles a los suyos por el abuso cometido, sometiéndoles a un grado de vulnerabilidad que muchas veces escapa al mundo adulto de sus tutores. Conozcamos el punto de vista de Elena, de 6 años; Jorge, de 9; y de Martha, de 10, respectivamente:

A mí mi abuela me pega mucho, dice que agarro muchas “Sabritas” de la tienda, que como muchos dulces y por eso me pega, porque no como tortillas, dice que soy muy grosera y traviesa. También mis tías de Pino [Pinotepa] me pegan cuando vienen, a veces ya no me duele, ya no lloro.

Sí, luego sí pegan fuerte, yo veo que Toño (amiguito vecino) es más travieso, pero como él vive con su mamá, su abuela no le pega, ella tampoco le pega, yo creo que como saben que nuestras mamás están en el norte y no las ven, nos pegan, se enojan, mi abuela dice que me quiere mucho, yo también la quiero, pero también me pega porque soy muy inquieto. También me pegan, me jalan las orejas, pero aquí todos se pegan, los señores le pegan a las señoras, los abuelitos nos pegan a nosotros, hay hombres que les pegan a los perros, todos se pegan, ¿a ti no te pegan?, pero así es aquí, mi mamá también me pegaría si me viera ensuciarme, aquí no te salvas, pura pegadera.

A pesar de estas lamentables experiencias, es importante señalar que existen casos de niños encargados que no sufren de maltratos físicos y que llevan una buena relación con los abuelos (aunque no es la tendencia). En suma, resulta necesario abrir aquí un espacio para la discusión y reflexión de las experiencias de vida de los niños encargados. Conocer la situación y los roles que adquieren estos pequeños en el poblado, nos ofrece la oportunidad de saber con mayor detalle, las experiencias cotidianas que afrontan.

La vulnerabilidad de la infancia en localidades que se encuentran ya insertas en la dinámica migratoria internacional no se ciñe únicamente a los niños migrantes. Como se ha podido observar, también aquéllos que no emprenden el viaje tienen experiencias difíciles de sortear; además, sabemos que es posible conocer sus propias opiniones al respecto. Esta perspectiva, sin duda, abre un abanico de posibilidades para comprender una dinámica social particular que afecta la migración hacia Estados Unidos.

Conclusiones

El hecho de tener como característica principal ser hijo de un(a) emigrante, les genera a los niños toda una serie de vivencias que otros chicos de la localidad no comparten, de ahí la importancia de abordar este tema, puesto que dicho fenómeno se amplía a otros puntos del país.

Retomar las experiencias y testimonios de los niños que viven con la ausencia de sus padres nos permite conocer la visión de los infantes sobre el mundo que les rodea, por un lado; y por otro, nos obliga a los estudiosos a considerarlos como actores sociales con capacidad de significación e interpretación de su realidad, para hacer a una lado nuestra visión “adultocéntrica” en el abordaje del tema de la migración internacional.

Centrar nuestra atención en la población morena migrante de Oaxaca hacia Estados Unidos, nos ha ofrecido información sobre las particularidades que tiene un flujo de migración internacional reciente, en una zona donde se encuentra la población Ñuu Savi (mixteca), cuyos viajes hacia la Unión Americana son mucho más antiguos (Kearney, 1994; Besserer, 1999).

Las estrategias que regulan las dinámicas migratorias de los pueblos indígenas no necesariamente son las mismas entre la población “morena”. Los elementos culturales como la matrifocalidad gene-

ran otros escenarios, los cuales permiten enriquecer la información empírica sobre los reajustes familiares y culturales como resultado de la migración internacional.

Las aristas que circundan este proceso nos obligan a expandir toda una veta de investigación en materia de migración, niñez y familia. Se torna pertinente indagar si podemos hablar en Corralero de familias transnacionales, o qué tipo de familias se están reconfigurando, cuando la segunda generación de habitantes se encuentra ausente.

Arduo será el trabajo no solamente para quienes estamos inmersos en la labor de la comprensión y aprehensión de una realidad social particular, sino también para los niños que deben aprender a vivir con la ausencia de sus padres, tratando de sortear este vacío con una cotidianidad llena de alegrías y tristezas, donde rien y juegan, pero principalmente, donde generan múltiples vivencias que les enriquecen.

Las diversas situaciones de vulnerabilidad en las que se encuentran estos pequeños son hoy día esquivadas con las herramientas propias que su niñez les brinda: la capacidad de generar estrechos lazos de amistad con quienes viven su misma condición, el compartir experiencias, así como hablar de temas y preocupaciones en común.

Referencias bibliográficas

- Aguado, C. (2004). *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*. México: IIA/FM-UNAM.
- Ballestín, B. (2009). La observación participante en primaria: ¿Un juego de niños? Dificultades y oportunidades de acceso a los mundos infantiles. En: *Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 4, Núm. 2, Mayo-Agosto 2009, Antropólogos Iberoamericanos en Red, Madrid. Disponible en: www.aibr.org
- Barabás, A. (2003). La ética del don en Oaxaca: los sistemas indígenas de reciprocidad. En: Millán, S. y J. Valle, (coords.) *La comunidad sin límites: estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*. México: INAH.
- Besserer, F. (1999). Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional. En: Mummert, G. (Ed.) *Fronteras fragmentadas*. Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Besserer, F. (2006). Sentimientos (in)apropiados de las mujeres migrantes: hacia una nueva ciudadanía. En: Barrera, D. & Oehmichen, C. (eds.) *Migración y relaciones de género en México*. GIMTRAP/IIA-UNAM: México.
- Cos-Montiel, F. (2001). Sirviendo a las mesas del mundo: las niñas y niños jornaleros agrícolas en México. En: Del Río, N. (coord.) *La infancia vulnerable de México en un mundo globalizado*. UAM-X-UNICEF: México.
- Díaz, M.C. (2003). *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afromestizos de la Costa Chica*. México: CNCA-PACMyC.

- Estrada, L. (2005). Familia y trabajo infantil y adolescente en México, 2000. En: Mier y Terán, M. & Rabell, M. (coords.) *Jóvenes y niños. Un enfoque sociodemográfico*. México: IIS-UNAM/FLACSO/Porrúa.
- Freyermuth Enciso, G.; Meneses Navarro, S. y Martínez Velasco, G. (coords.). (2007). *El señuelo del norte. Migración indígena contemporánea*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: Consejo Estatal de Población Chiapas, Fondo de Población de las Naciones Unidas, Asesoría, Capacitación y Asistencia en Salud, A.C.
- Gallo, K.I. (2004). Niñez migrante en la frontera norte: Legislación y procesos. México: DIF-UNICEF.
- García, I. (2006). Generaciones sociales y sociológicas. Un recorrido histórico por la literatura sociológica estadounidense sobre los hijos de inmigrantes. En: *Migraciones Internacionales*. Año/Vol. 3, Núm. 004, julio-diciembre. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Gèrard, M.P. (s/f). *Niñez y violencias: Experiencias y voces de pequeños actores sociales de la colonia Morelos*, D.F. Mecanoescrito.
- Giobellina, F. (trad.) El don del ensayo. En Mauss, M. (ed.) *Ensayo sobre el don. Forma y función de intercambios en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.
- Glockner, V. (2006). *De la montaña a la frontera. Identidad, representaciones sociales y migración de los niños mixtecos de Guerrero*. Tesis de licenciatura en Antropología Cultural [no publicada]. Puebla: Universidad de las Américas
- Goffman, E. (2001). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kearney, M. (1994). Desde el indigenismo de los derechos humanos. Etnicidad y política más allá de las mixtecas. En: *Nueva antropología, migración y etnicidad*, No. 46. México: INAH.
- López Castro, G. (2007). Niños, socialización y migración a Estados Unidos. En: Ariza, M. & Portes, A. (coords.) *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera*. IIS-UNAM. México.
- Magazine, R. (2007). Pareja y familia entre los llamados niños de la calle de la ciudad de México. En: Robichaux, D. (comp.) *Familias mexicanas en transición. Unas miradas antropológicas*. Vol. III, México: UIA.
- Martínez, R. & De la Peña, G. (2004). Migrantes y comunidades morales: Resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara, México. En: *Revista de Antropología Social*. Año/Número 013. Madrid: Universidad Complutense.
- Millán, S. & Valle, J. (coords.) (2003). *La comunidad sin límites: estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*. México: INAH.
- Moscoso, M.F. (2008). Nuevos sujetos, nuevas voces: ¿Hay lugar para la infancia en el pensamiento transnacional? En: Santamaría, E. (ed.) *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*. Barcelona: Anthropos.
- Moscovici, S. (2001). *Social representation: Exploration in social psychology*. New York: New York University Press.
- Oehmichen, C. (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. México: IIA-PUEG/UNAM.
- Ramírez, M. (2001). Situación de vulnerabilidad de las niñas y los niños migrantes en México. Problemática para su acceso a una educación de calidad. En: Del Río, N. (coord.) *La infancia vulnerable de México en un mundo globalizado*. México: UAM-X-UNICEF.

- Ramírez, S.; Palacios, D. & Velazco, D. (2006). *Diagnóstico sobre la condición social de las niñas y niños migrantes internos, hijos de jornaleros agrícolas*. México: SEDESOL-UNICEF.
- Robles, H. (2004). *El trabajo infantil en México, 1984-2000*. Cuernavaca: CRIM- UNAM.
- Salinas, S. & Díaz, P. (2001). Globalización, migración y trabajo infantil: el caso de las niñas y los niños jornaleros del tabaco en Nayarit, México. En: Del Río, N. (coord.) *La infancia vulnerable de México en un mundo globalizado*. México: UAM-X-UNICEF.
- Sánchez, K. (2001). Los niños en la migración familiar de jornaleros agrícolas. En: Del Río, N. (coord.) *La infancia vulnerable de México en un mundo globalizado*. México: UAM-X-UNICEF.
- Sanmartín, J. (2006). ¿Qué es esa cosa llamada violencia?. En: Suplemento del Boletín Diario de Campo. Noviembre-diciembre. México: INAH.
- Weller, G. (2000). Migración infantil. Explotación de la mano de obra y privación de los servicios educativos. En: Del Río, N. (coord.) *La infancia vulnerable de México en un mundo globalizado*. México: UAM-X-UNICEF.

Autores y autoras

Steven Vertovec

Director del Instituto Max Planck para el Estudio de la Diversidad Religiosa y Étnica, en Göttingen, Alemania. Ha sido profesor de antropología transnacional en el Institute of Social and Cultural Anthropology de la Universidad de Oxford, director del British Economic and Social Research Council's Centre on Migration, Policy and Society (COMPAS), e investigador senior en Linacre College, Oxford. Vertovec es co-editor de la revista *Global Networks* y director de la serie de libros de Routledge Transnacionalism. Entre sus líneas de investigación están el transnacionalismo migrante, nuevos contextos de superdiversidad, multiculturalismo y la diáspora hindú. Entre sus libros destacan: *Anthropology of migration and multiculturalism: new directions* (2010); *Transnationalism* (2009), y *Conceiving cosmopolitanism: theory, context, and practice* (2002).

Sandeep Agrawal

Director del Departamento de Desarrollo Urbano y profesor de la Facultad de Planeación Urbana y Regional de la Universidad de Ryerson en Canadá. Sus líneas de investigación son: impactos la migración, la etnicidad y la religión en paisajes urbanos del Canadá. De sus publicaciones más recientes destacan: *Indian Immigrants in Canada: Profile of High Income Earners*. Report produced for the POA Educational Foundation; *Housing Alternatives Acceptability Study*. Report produced for the Ontario Trillium Foundation with Sustainable Urban Development Association; y *Faith-based Ethnic Residential Communities and Neighbourliness in Canada. Planning Practice and Research* (2008).

Fernando Nava

Doctor en antropología por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Cuenta con estudios de maestría en lingüística tanto en la UNAM como en El Colegio de México y es licenciado en lingüística por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Actualmente es investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Fue director del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas entre 2004 y 2010. Sus líneas de investigación son: lingüística descriptiva, lingüística antropológica, sociolingüística, musicología, y etnomusicología. Su producción comprende más de 150 registros, entre obras publicadas y en prensa, en español, purépecha e inglés, considerando libros, artículos, ponencias en memorias, transcripciones musicales, traducciones de lenguas indígenas al español, reseñas y fonogramas entre otros. Publicaciones recientes en capítulos de libro: *El arte verbal musicalizado de los comcaac: canciones seris con palabras y sin palabras* (2013); *El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas: Repasos y trazos, 2005-2010* (2011), y *De la lingüística básica a la lingüística aplicada: el caso del alfabeto práctico de la lengua kickapoo de Coahuila*, en coautoría con José Luis Moctezuma Zamarrón (2011).

Kathleen T. O'Connor-Bater

Profesora y directora del Departamento de Modern Languages, Spanish and French del SUNY College at Old Westbury. También es presidenta y miembro del consejo ejecutivo del International Linguistic Association. Sus líneas de investigación son: política del lenguaje, revitalización de las lenguas, lingüística

cognitiva, y teoría contemporánea de la metáfora y de la traducción. Entre sus publicaciones recientes están: *Mais quelqu'un troubla la fête: Rubén Darío decepcionado en París*, 2013; *Rubén Darío: A Bilingual Anthology of Select Poems (under contract)*; *Rubén Darío: Poeta Civil y el pensamiento social*, 2012, y *Andean Agrarian Metaphors*, 2009. En el 2008 recibió la beca National Endowment for the Humanities Summer Institute: Andean Worlds Summer Institute.

Takeyuki (Gaku) Tsuda

Doctor en antropología por la Universidad de California en Berkeley. Actualmente trabaja en la School of Human Evolution and Social Change en Arizona State University. Sus líneas de investigación son: migración transnacional, globalización, migrantes étnicos retornados y diáspora japonesa en las Américas. Es autor de varios libros y artículos: *'I'm American, Not Japanese!': The Struggle for Racial Citizenship Among Later-Generation Japanese Americans* (2012); *Diasporas Without a Consciousness: Japanese Americans and the Lack of a Nikkei Identity. Regions and Cohesion* (2012); *Diasporic Homecomings: Ethnic Return Migration in Comparative Perspective* (2009), y *Strangers in the Ethnic Homeland: Japanese Brazilian Return Migration in Transnational Perspective* (2003), entre otros.

Rodolfo Stavenhagen

Profesor-investigador emérito del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. Es investigador del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. Ha sido profesor invitado en la Universidad de Harvard y en la Universidad de Stanford en Estados Unidos. Sus líneas de investigación son: sociología agraria, desarrollo rural, minorías étnicas, conflictos étnicos, derechos humanos, pueblos indígenas y movimientos sociales. Entre sus obras publicadas destacan: *Siete tesis equivocadas sobre América Latina* (1965); *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina* (1988); *La cuestión étnica. Derechos humanos de los pueblos indígenas* (1992); *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América* (1990), y *Conflictos étnicos y Estado Nacional* (2000) entre otros. Ha recibido más de quince premios y reconocimientos internacionales por su trayectoria.

Eduardo Bautista Martínez

Doctor en Ciencias Sociales por la UAM y profesor-investigador de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Sus líneas de investigación son: movimientos sociales, acción colectiva y educación indígena en Oaxaca. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: *Los nudos del régimen autoritario* (2010), y *Oaxaca. Entre la alternancia y el cambio político* (2011).

Ralph Grillo

Profesor emérito de antropología social en la Universidad de Sussex. Fue decano de la Escuela de Estudios de África y Asia, y director fundador del Research Centre for Culture, Development and the Environment. Sus líneas de investigación son: antropología del desarrollo y del lenguaje, y migración transnacional y etnicidad en África y Europa. Recientemente ha trabajado con antropólogos, abogados y politólogos sobre cuestiones relacionadas con la diversidad cultural y religiosa y la ley en Europa y América del Norte con un interés particular en la "industria legal" que ha crecido en torno al Islam. En

tre sus publicaciones más recientes están: *Legal Practice and Cultural Diversity* (2009); *British Multiculturalism: A Negotiated Order?* (2011), *Marriages, Arranged and Forced: The UK Debate* (2011), y *Cultural Exclusion: Migrant Minorities and the Law* (2011), entre muchas otras.

Julio Gerardo Quiroz Gómez

Candidato a doctor en ciencias sociales y políticas por la Universidad Iberoamericana, maestro en ciencias sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede México (FLACSO-México) y licenciado en antropología social por parte de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Especialista en temas sobre procesos de modernización y movimientos de resistencia y de protesta en comunidades indígenas rarámuri en el estado de Chihuahua. Trabaja también asuntos relacionados a la cultura de la legalidad, derechos humanos, mediación de conflictos y educación. Entre sus publicaciones están: *Violencia y conflictos escolares: Definiciones conceptuales para la construcción de una nueva cultura de la legalidad* (2012), y *Modernización y resistencia indígena en la Sierra Tarahumara* (2012).

Gustavo Aviña Cerecer

Doctor en antropología por la UNAM, maestro en antropología simbólica y licenciado en arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia en México. Sus líneas de investigación son: ecología simbólica; identidad, territorio y política; desarrollo sustentable y relaciones cultura-naturaleza de larga duración. Entre sus publicaciones se encuentran: *Construyendo cosmologías: consciencia y práctica* (2009); *Hacia una antropología del nosotros. Ejercicios de transculturalidad latinoamericana* (2007), y *El caso de Doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo* (2003).

Adriana Cruz-Manjarrez

Doctora en estudios culturales y performance por la Universidad de California, Los Ángeles, Estados Unidos, y desde el 2008 se desempeña como investigadora en el Centro Universitario de Investigaciones Sociales de la Universidad de Colima. Sus líneas de investigación son: migración indígena de México a Estados Unidos con un enfoque en los procesos transnacionales que impactan el sentido de comunidad, la cultura, la etnicidad, la familia, la raza y el género. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *Zapotecs on the Move: Cultural, social and political processes in transnational perspective* (2013); *Música indígena e identidad en contextos transnacionales modernos* (2012), y *Dancing to the Heights: Performing Zapotec Identity, Aesthetics, and Religiosity, en Dancing across Borders* (2009).

Guillermo Núñez Noriega

Doctor en antropología por la Universidad de Arizona e investigador titular del Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A.C. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Sus líneas de investigación son: estudios sociales sobre la vulnerabilidad al VIH-SIDA, estudios de género de los hombres y masculinidades, diversidad sexual y discriminación, salud sexual, sexo servicio y derechos sexuales. Entre sus contribuciones están: *Informe final de la consulta sobre VIH-SIDA y pueblos indígenas en áreas fronterizas, México* (2011); *¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano* (2011), y *Vidas vulnerables: Hombres indígenas, diversidad sexual y VIH* (2009).

Bianca L. Guzmán

Tiene un doctorado en Ecological Community Psychology por la Michigan State University. Actualmente trabaja en California State University, Los Ángeles. Sus líneas de investigación son: salud de las latinas, comportamientos hacia la salud de niños y niñas latinas, y la implementación y evaluación de programas de salud comunitaria entre los latinos y latinas en Estados Unidos. Ha escrito diferentes trabajos, entre ellos: *Latina Girls. Voices of Adolescent Strength in the U.S.* en colaboración con Denner, J. (2006); *Women in community psychology: The trailblazer story*, en colaboración con Ayala-Alcantar, C., y Dello Stritto, M. E. (2006), y *Latina Girls Transforming Cultures, Contexts and Selves*, en colaboración con J. Denner (2006), entre otros.

Nathalie Serna

Licenciada en psicología por California State University, Los Ángeles. Actualmente es coordinadora del proyecto Health Educator for the Choices CAMP School. También trabaja como asistente de investigación y organiza talleres de educación sexual para estudiantes de secundaria y preparatoria en Los Ángeles.

Aida Feria

Directora del Programa Choices. Improving the Lives of Families en California State University, Los Ángeles. Feria trabaja en estrecha colaboración con Bianca L. Guzmán, apoyándola en la preparación de informes de evaluación de programas y documentos profesionales, así como en la obtención de fondos para el proyecto Choices. Ha recibido una serie de premios legislativos y ha participado en reformas a las leyes y cambios en la política pública en Los Ángeles.

Guillermo Castillo Ramírez

Doctor en antropología por la UNAM. Sus líneas de investigación son: migración étnica, cambio cultural, antropología histórica e identidad. Entre sus publicaciones se encuentran: *Migración étnica y cambio social entre los O'odham del Noroeste de Sonora* (2012); *Voces y rostros del desierto de Altar. Migración O'odham en la frontera México-Estados Unidos* (2012), y *Políticas de discriminación étnica y cambio cultural en el desierto de Altar, en el noroeste de México* (2010). Obtuvo el cuarto lugar en el Segundo Concurso Latinoamericano de Fotografía Antropológica organizado en el marco del Segundo Coloquio Nacional de Estudiantes de Posgrados en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, D. F, México, en 2008.

Citlali Quecha Reyna

Doctora en antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas y la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus líneas de investigación son: afrodescendientes, migración, infancia y cambio cultural. Entre sus publicaciones más recientes destacan: *Cuando los padres se van. Infancia y migración en la Costa Chica de Oaxaca* (2013); *La búsqueda de la ciudadanía diferenciada. La población 'negra' de la Costa chica de Oaxaca, México* (2013), y *La niñez y juventud afrodescendiente en el México de hoy. Experiencias a partir de la migración México-Estados Unidos* (2011). Quecha ha sido ganadora del tercer lugar en la categoría de Mejor Investigación del 4° Premio UNICEF 2012 con la investigación de su tesis doctoral.

Multiculturalismo y minorías étnicas en las Américas, coordinado por Adriana Cruz-Manjarrez, fue editado en la Dirección General de Publicaciones de la Universidad de Colima, avenida Universidad 333, Colima, Colima, México, <http://www.ucol.mx>. La impresión se terminó en noviembre de 2013 con un tiraje de 1,000 ejemplares. Se utilizó papel bond ahuesado de 90 g para interiores y sulfatada de 12 puntos para la portada. En la composición tipográfica se utilizó la familia Veljovic-Book. El tamaño del libro es de 22.5 cm de alto por 16 cm de ancho. Programa Editorial: Alberto Vega Aguayo. Gestión Administrativa: Inés Sandoval Venegas. Corrección: Eréndira Cortés Ventura y Patricia Sánchez Sandoval. Diseño: Jaime Sánchez Hernández. Cuidado de la edición: Alberto Vega.