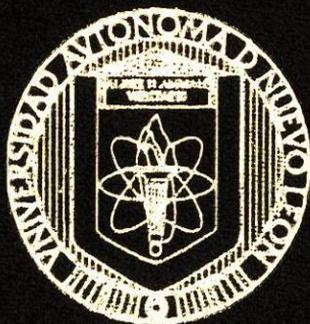


52

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE NUEVO LEON

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

COLEGIO DE HISTORIA



LA RECONSTRUCCION DE LA IDENTIDAD EN
INDIGENAS MIGRANTES. UN ESTUDIO DE CASO:
LOS MIXTECOS EN JUAREZ, NUEVO LEON

T E S I S

PARA OBTENER EL GRADO DE:

LICENCIATURA EN HISTORIA

PRESENTA

WENDOLIN RODRIGUEZ GARZA

ASESORA: VERONIKA SIEGLIN SUTTERLIN

CD. UNIVERSITARIA

MARZO DE 2002

TL

F1219

.3

.M54

R6

2002

c.1

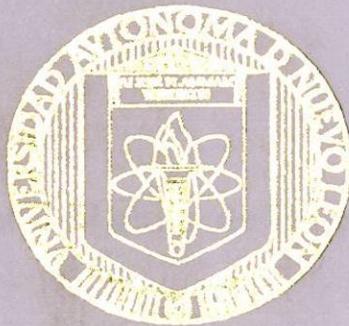


1080124505

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE NUEVO LEON

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

COLEGIO DE HISTORIA



LA RECONSTRUCCION DE LA IDENTIDAD EN
INDIGENAS MIGRANTES. UN ESTUDIO DE CASO:
LOS MIXTECOS EN JUAREZ, NUEVO LEON

T E S I S

PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIATURA EN HISTORIA

PRESENTA

WENDOLIN RODRIGUEZ GARZA

ASESORA: VERONIKA SIEGLIN SUTTERLIN

CD. UNIVERSITARIA

MARZO DE 2002

UNIVERSITAS
KUALA LUMPUR
FACULTY OF
LAW
SCHOOL OF
LEGAL STUDIES
KUALA LUMPUR

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA**

Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Historia

**LA RECONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN INDÍGENAS
MIGRANTES. UN ESTUDIO DE CASO: LOS MIXTECOS EN
JUÁREZ, NUEVO LEÓN.**

Sustentante:

Wendolín Rodríguez Garza

Asesora: Veronika Sieglin Sutterlin

Cd. Universitaria, San Nicolás de los Garza, N.L.

Marzo de 2002

AGRADECIMIENTOS

Durante la realización del presente estudio conté con el apoyo brindado por instituciones y amigos. Estoy muy agradecida, en primera estancia, con el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) que patrocinó la investigación a través del proyecto *“Modernización rural e invalidación de culturas campesinas”*.

Agradezco también al equipo de Proyectos Estratégicos de CONARTE, en especial a la maestra María Zebadúa, y al Instituto Nacional de Educación para Adultos (INEA) por el apoyo proporcionado que permitió un acercamiento al grupo de mixtecos. Quiero expresar, asimismo, mi agradecimiento al DIF de Juárez, Nuevo León, cuyos integrantes compartieron conmigo sus experiencias y me hicieron el favor de llevarme al asentamiento indígena. Finalmente es preciso reconocer también al equipo de la 'Etapa de Planeación' (XII Censo de Población y Vivienda) del INEGI por haberme proporcionado mapas e información estadística del municipio de Silacayoapan, Oaxaca.

Asimismo, quisiera agradecer especialmente a todos los maestros que no sólo me transmitieron sus conocimientos sino que despertaron mi curiosidad por la investigación, en especial a María Zebadúa, Mario Cerutti, Antonio Olvera y Javier Rojas; al maestro José Resendiz y a José Luis Cavazos mis gracias por su colaboración y apoyo administrativo para la presentación de este estudio como tesis de licenciatura, a Teresa Muñoz por el gran apoyo con la transcripción de entrevistas, y a José Luis Campos por la ayuda en la realización de gráficas y mapas.

Estoy en gran deuda con la directora de tesis: la Dra. Veronika Sieglin quien me asesoró y orientó en toda la realización de la investigación y cuyas críticas me hicieron revisar la información del estudio de caso; además, por la confianza, la paciencia y las horas proporcionadas.

Por último, estoy muy agradecida con los mixtecos de San Andrés Montaña por la confianza mostrada y la información que me brindaron. Sin ellos hubiera sido imposible la

realización de este trabajo. En especial agradezco a mi eterna acompañante Rosy, a don Juan y doña Crecencia por las interminables charlas sobre su cultura, y a la familia Vázquez por haberme proporcionado hospedaje.

Este trabajo se los dedico a mis eternos amores: Luis, mis padres, mi hermana, mi cuñado, al gorro de Rubén y a toda la familia. Mil disculpas a todos aquellos cuyos nombres no se mencionaron, pero que me ayudaron, de una manera u otra, en la realización de este trabajo.

ÍNDICE

	Página
AGRADECIMIENTOS	3
INTRODUCCIÓN	7
PRIMERA PARTE: ENFOQUES TEÓRICOS SOBRE LA IDENTIDAD Y LA ETNICIDAD	9
1.1. Enfoques teóricos en torno a la identidad	10
1.1.1. Enfoque funcionalista	11
1.1.2. El interaccionismo simbólico	12
1.1.3. La fenomenología social	13
1.1.4. El estructuralismo	15
1.1.5. Teoría crítica alemana	16
1.2. Etnicidad e identidad étnica	17
1.2.1. Algunas reflexiones en torno al concepto de etnia y grupo étnico	17
1.2.2. Identidad étnica	19
1.2.3. Identidades estigmatizadas	21
1.2.4. Identidad y Cultura	23
SEGUNDA PARTE: ENFOQUES Y PROBLEMÁTICA ÉTNICA EN MÉXICO	26
2.1. Enfoque culturalista	27
2.2. Enfoque clasista	28
2.3 Enfoque colonialista	29
2.4 Enfoque de etnia-clase	30
TERCERA PARTE: LA MIGRACIÓN INDÍGENA	31
3.1. Panorama general de la migración en México	32

3.2. La migración indígena	34
3.3. La migración indígena en el Área Metropolitana de Monterrey	40

CUARTA PARTE: CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS EN TORNO AL ESTUDIO DE LA IDENTIDAD ETNICA EN PROCESOS MIGRATORIOS	48
--	----

QUINTA PARTE: LA IDENTIDAD ETNICA EN PROCESOS MIGRATORIOS. UN ESTUDIO DE CASO ENTRE UN GRUPO DE MIXTECOS EN JUÁREZ, NUEVO LEÓN	52
5.1. Regiones de estudio:	53
5.1.1. La región de origen: la mixteca	53
5.1.2. Región de destino: ciudad Juárez, Nuevo León	59
5.2. Las causas de la migración, según los mixtecos	63
5.2.1. Problemas de la migración	72
5.2.2. La añoranza del retorno	76
5.3. Elementos de la identidad mixteca	79
5.3.1. La celebración de Todos los Santos	82
5.3.2. Celebración a San Andrés Montaña	85
5.3.3. Sistemas de cargos	86
5.4. Migración, reconstrucción identitaria y lazos con la comunidad	93

RESUMEN Y CONCLUSIONES	101
------------------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	105
--------------------	-----

INTRODUCCIÓN

A partir de 1940, la sociedad mexicana registró grandes transformaciones prácticamente en todos los planos (político, económico, social y cultural). En el nivel económico, el país registró un desarrollo industrial, y una modernización productiva. Sin embargo, la tan esperada “modernización” no fue tan equitativa para todas las regiones del país. Al contrario, se concentró en solo algunos “focos” productivos, como la ciudad de México, Guadalajara y Monterrey, por lo que gran parte del país seguirá sucumbida en el atraso y la pobreza. Para que la población en estas zonas podría acceder a los beneficios del desarrollo, tendrá que migrar.

De hecho, la migración se intensificó a partir de los años cuarenta y alcanzó su mayor nivel entre 1960 y 1975. Los grandes desplazamientos de personas provinieron de las zonas rurales. Los migrantes se dirigieron hacia las ciudades más importantes, que, a consecuencia, aumentarían explosivamente su número de habitantes.

A lo largo de las poco más de seis décadas, el fenómeno de la migración ha presentado diversos cambios: la migración rural-urbana cedió su destacado lugar a las migraciones entre ciudades. Al mismo tiempo se incrementó el número de migrantes, ya sean indocumentados o legales, hacia Estados Unidos. Poco a poco también los pueblos indígenas empezaron a integrarse a los desplazamientos.

El presente trabajo de investigación analiza la migración indígena. Nos concentraremos en la migración de mixtecos provenientes del noroeste de Oaxaca al Área Metropolitana de Monterrey. Nos interesan principalmente los procesos de la construcción de la identidad, su conformación y su reconstrucción en migrantes indígenas.

El principal objetivo de este trabajo es responder a las preguntas ¿qué pasa con la identidad de los mixtecos durante el proceso de migración y su establecimiento en la ciudad? y ¿qué elementos identitarios se pierden o se transforman durante la migración?.

En la primera parte se presenta un acercamiento teórico al tema de la identidad. Se analizan las diferentes corrientes en torno a la construcción de la identidad, así como a la identidad étnica. Se aborda también la relación entre la identidad y la cultura, ya que partimos del supuesto que la identidad y la cultura son complementarias. La identidad étnica está sustentada en elementos materiales y subjetivos de la cultura.

En la tercera parte de este trabajo, presentaremos un panorama general de la migración, y más concretamente, de la inmigración indígena, entre 1970 y 1990 en el Área Metropolitana de Monterrey, que se encuentra conformada por los municipios de Apodaca, San Pedro Garza García, General Escobedo, Guadalupe, Juárez, San Nicolás de los Garza y Santa Catarina. Para tal efecto se analizan los datos estadísticos proporcionados, principalmente, por parte del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). Los datos del INEGI se complementaron por los hallazgos de algunos estudios de casos.

En la cuarta parte se expone los aspectos metodológicos relacionados con la obtención y análisis del trabajo de campo. Por último, se expone la información recabada en el trabajo de campo realizado en 1999 y 2000 tanto en el asentamiento mixteco de la colonia Héctor Caballero, en Juárez, Nuevo León., como en la comunidad de origen, San Andrés Montaña, Silacayoapan, Oaxaca (octubre-diciembre de 1999). La información recopilada proviene de entrevistas profundas, algunas grabadas, otras resumidas en el diario de campo, así como de la observación participante.

Esta última parte aborda los elementos culturales de la identidad de los mixtecos que se encuentran establecidos definitivamente en Nuevo León por más de una década. Se pone especial énfasis en las continuidades, cambios y/o (re)construcción de elementos identitarios como son: la pertenencia étnica, la lengua, la vestimenta, las costumbres político-religiosas, las normas y los valores comunitarios y la organización de la vida cotidiana.

PRIMERA PARTE

ENFOQUES TEÓRICOS SOBRE LA IDENTIDAD Y LA ETNICIDAD

1.1. Enfoques teóricos en torno a la identidad

En el presente apartado nos planteamos la tarea de revisar las proposiciones teóricas que consideramos pertinentes para analizar la construcción de la identidad. Dado que nuestro tema gira en torno a la reconstrucción de la identidad entre migrantes indígenas, es necesario incluir el componente de lo étnico.

La temática de la identidad ha sido abordada por diversas corrientes teóricas: el funcionalismo, el interaccionismo simbólico, la fenomenología social, el estructuralismo y la teoría crítica alemana. A estas corrientes subyacen, de una manera u otra, las reflexiones de George Herbert Mead sobre la génesis social del self (sí mismo).

En *'My self Association'* (1934), Mead distingue dos elementos fundamentales del "self": "Me" y "I". Ambos representan elementos distintos pero inseparables por formar partes de un todo. El "Me" (en español: "mi") refiere a la internalización de las actitudes de los "otros" través de las relaciones con la sociedad o la comunidad en la cual está insertado el individuo (contexto histórico-social particular). En este sentido, el "Me" representa la parte socializada de la "mismidad" mientras que el "yo" corresponde, según Mead, a lo que el individuo *es*, es decir, quien soy "yo": ingeniero, maestro, obrero, padre, hijo, etc.. En fin, el primer acercamiento al terreno de la identidad se emprendió desde la psicología social. Cabe aclarar que en aquel tiempo Mead utilizó el término de personalidad para designar más propiamente al proceso que actualmente conocemos como identidad.

Para Mead, la persona surge dentro de un proceso social que involucra cuatro elementos fundamentales: a) la interacción entre los individuos de un grupo; b) la preexistencia del grupo social del que forman parte los individuos; c) la realización de actividades cooperativas y, d) una organización de la sociedad más complicada que aquella en la que ha surgido el individuo. Por tanto, la personalidad constituye una construcción social. Se forma dentro las relaciones sociales que el individuo sostiene con los demás integrantes de su grupo y de la sociedad a la que pertenece.

El surgimiento y la realización plena de la “persona” se dan únicamente cuando el individuo *adopta* de modo continuo las actitudes de los 'otros', y, más precisamente, del “*otro generalizado*”. Según Mead, el “*otro generalizado*” representa a “la comunidad o grupo social organizados que proporcionan al individuo su unidad de persona...” (184). El “*otro generalizado*” alude, pues, a las actitudes y orientaciones de acción de la comunidad que son consideradas válidas y legítimas por el conjunto social. La adopción de las actitudes, valores y normas generalizados por los diversos integrantes de un conjunto social se da principalmente a través del lenguaje y mediante ciertas actividades sociales como el juego y el deporte. Sin lugar a dudas, la idea de la internalización del “*otro generalizado*” constituye el punto de convergencia de las diversas corrientes teóricas que se edifican posteriormente, desde diversas perspectivas disciplinarias y teóricas, sobre la propuesta de Mead.

1.1.1 Enfoque funcionalista

Talcott Parsons (1988), es uno de los principales exponentes del análisis de la identidad. En su análisis del sistema social, Parsons ubica la identidad en el subsistema de la personalidad. Tomando como antecedente a Durkheim, considera que la identidad es inseparable de la socialización (Cruz Burguete, 1998: 72).

Según Parsons, la personalidad es un sistema de estadios evolutivos que se conforma desde la niñez y que no termina nunca a lo largo de la vida. De igual manera, la socialización refiere al proceso por medio del cual se desarrolla la personalidad. Para Parsons, la socialización alude a un proceso de aprendizaje en el cual los actores adquieren las pautas que les permiten desempeñar satisfactoriamente el rol social asignado (Parsons, 1988: 199 y ss.). La función socializadora está a cargo de los “agentes socializadores”, principalmente en la niñez.

Parsons concibe la identidad en su aspecto funcional, es decir, centra su atención en el “actor” que a través de un proceso de la identificación internaliza los valores del sistema. En este proceso, cada actor construye su personalidad.

Sin embargo, Parsons no precisa la dinámica interna de la identidad ya que centra su atención en la relación que establecen los diversos subsistemas entre sí (el subsistema cultural, el social y el de la personalidad). Muchos teóricos consideran que Parsons se queda corto en su explicación ya que reduce la identidad a “*el núcleo singular de los sentidos cuya función se restringe a mantener los modelos.*” (Cruz Burguete, 1998: 72 y 73) Tampoco precisa cómo la identidad se encarga del “*mantenimiento del modelo*” (Parsons: 1988), y cómo asegura la persistencia de su configuración.

1.1.2. El interaccionismo simbólico

El interaccionismo simbólico surge como contraposición al análisis de Parsons. No sólo es considerada una oposición al “sistemismo”, sino también a la imperante macrosociología. El interaccionismo simbólico se acerca al problema de la identidad desde una perspectiva microsociológica.

Esta corriente teórica enfatiza la importancia de los procesos de interacción social y de los símbolos en la construcción identitaria. Conceptualiza a la identidad como móvil y dinámica, multidimensional y sujeta a negociaciones (Cruz Burguete, 1998: 73). El principal representante de esta corriente es George H. Mead (ver sus principales postulados en las páginas 11 y 12).

1.1.3. La fenomenología social

Según la fenomenología social, la identidad refiere a un fenómeno que se internaliza en los actores sociales a través de las relaciones que se establecen entre el individuo y la sociedad. Sólo a través de las relaciones sociales la identidad puede ser mantenida, modificada o reformada. Así, tanto la formación como el mantenimiento de la identidad están determinados por la estructura social (Berger y Luckmann, 1984: 216 y 217).

La fenomenología social parte de la obra de Alfred Schütz, quien sostuvo que el individuo internaliza la sociedad a través del “*mundo de la vida cotidiana*”. En este proceso el hombre construye su identidad. Este enfoque centra su atención en las acciones sencillas cotidianas por medio de las cuales el individuo se relaciona, en múltiples formas con sus semejantes y aprende los elementos “simbólicos” de su grupo.

El interés de Berger y Luckmann (1984) apunta hacia el estudio de la internalización, entendida como un proceso en que el individuo se apropia de la sociedad y de la realidad y se construye al mismo tiempo a sí mismo¹. El individuo -según estos autores-, “*nace con una predisposición hacia la sociabilidad, y luego llega ser miembro de una sociedad.*” (Berger Y Luckmann, 1984: 164). Para llegar a ser sujeto social, el individuo atraviesa dos fases inductivas fundamentales: la *socialización primaria* y la *secundaria*.

Berger y Luckmann entienden a la socialización como un proceso por el cual un individuo *internaliza*² todo lo que se encuentra en su alrededor. Durante la “*socialización primaria*”, que corresponde a la etapa de la niñez, un sujeto se convierte en miembro de una sociedad. Su integración al conjunto social no es resultado de una acción consciente y centrada del individuo (el niño). Existen, más bien, “*otros significantes*” (principalmente la madre y el padre) que se encargan de la socialización. De este modo, el mundo social aparece mediatizado o “filtrado” por los “otros” con cuya ayuda el individuo logra aceptar e integrar a su persona los significados y representaciones de los “otros”.

El punto de partida de la socialización primaria es la *internalización*, entendida como “*la aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado,...*” (Berger y Luckmann, 1984: 164). Tal internalización sólo se lleva a cabo cuando el individuo logra identificarse con los otros. Una vez logrado, se muestra

¹ Dado que el tema a tratar en el presente trabajo es sobre la identidad, salvo que sea necesario, no profundizaré en explicaciones sobre la sociedad y la realidad. Para mayor información consultar el capítulo III: “La realidad como realidad subjetiva”, en Berger y Luckmann, 1984: 164-227..

² Entiendo por internalización cuando el individuo llega apropiarse o hacerse suyo cada cosa; es decir, tener conciencia de que papel y función cumple cada objeto, incluyéndose él. Pero, además, es dar su significado correspondiente.

capaz de identificarse a sí mismo. Se observa que la “internalización” no sólo permite la “aprehensión” del mundo como una realidad significativa, sino también posibilita, al mismo tiempo, las primeras identificaciones (elementos cruciales de la identidad). Estas primeras identificaciones son más que todo de índole emocional (relación madre-padre e hijo) y permiten al individuo asumir, poco a poco, los roles y actitudes de los “*otros*”. En el mismo proceso, el sujeto acepta el mundo de ellos. Por lo anterior, Berger y Luckmann argumentan que la identidad “*se define objetivamente como una ubicación en un mundo determinado y puede asumírsela subjetivamente sólo junto con ese mundo.*” (Berger y Luckmann, 1984: 168). Las identidades se edifican dentro de horizontes específicos: un tiempo y un espacio determinado.

Para Berger y Luckmann, el “yo” es una entidad reflejada: “*refleja las actitudes que primeramente adoptaron para con él los otros significantes; el individuo llega a ser lo que los otros significantes los consideran.*” (Berger y Luckmann, 1984: 167) Pero el proceso de la identidad es multidireccional, ya que no solamente toma en cuenta la identidad atribuida, sino también la *auto-identificación*.

La estabilidad y la continuidad de la auto-identificación no se logran únicamente a través de las identificaciones con los “*otros*” concretos (principalmente con los padres) sino también a través de las identificaciones con una generalidad de “*otros*”, o sea, con la sociedad.

A diferencia de la socialización primaria, la “*secundaria*” gira en torno a la internalización de ‘submundos’ institucionales o basados en instituciones (Berger y Luckmann, 1984: 176-180). En esta etapa, el individuo, o sea, el “yo”, logra su independencia, se inserta en la división de trabajo y adquiere los ‘roles’ con su respectivo vocabulario. En fin, en este proceso se aprenden una serie de patrones de acción, normas y valores que son útiles en la interacción con los demás. No obstante, Berger y Luckmann advierten que la socialización de un individuo es un proceso sin fin, dado que en el transcurso de su biografía una persona puede tener que afrontar períodos de crisis que transformarán parcial o totalmente (alternación) su realidad y sus contenidos identitarios.

Entre los acontecimientos de gran impacto en la identidad se encuentran las experiencias migratorias, las fatalidades o el ascenso o descenso a nuevas posiciones sociales.

1.1.4. El estructuralismo

El enfoque de la escuela francesa de Sociología se distancia de las otras corrientes de pensamiento, en particular de la fenomenología social y de la Teoría Crítica alemana, al centrarse en el papel que juega la sociedad en la conformación de la identidad. Deja de lado la relación existente entre la conformación de la identidad del “yo” y la identidad colectiva. Esta corriente concibe a la identidad como “el elemento que permite garantizar a un grupo su continuidad y permanencia.” (Cruz Burguete, 1998: 76)

Un exponente de este enfoque de pensamiento es Maurice Halbwachs (1968, cit. en Cruz Burguete, 1998), quién introduce el concepto de “memoria colectiva”³. A través de la “memoria colectiva”, un grupo retiene acontecimientos significativos del pasado lo que les permite a sus integrantes construir una identidad en el tiempo.

Por su parte, Bastide (1970, cit. en Cruz Burguete, 1998), propone una “sociología de lo imaginario” constituida tanto por una “imaginación reproductora” (memoria colectiva) como por una “imaginación creadora” (“bricolage”). Dicho autor afirma que a través del juego de la “memoria-recuerdo” y “memoria-hábito” se pueden crear *fenómenos de retención* que conforman la estructura simbólica de un grupo. Además, es en la “memoria colectiva” donde surgen las identidades colectivas.

Por otra parte, Alain Touraine (1978) se promulga en favor de los estudios de “identidad social” o colectiva en lugar de la identidad del “yo” dado que los primeros revelan, según su perspectiva, mejor la realidad social. Sin embargo, al realizar un análisis comparativo del papel de la “identidad social” entre las sociedades tradicionales y las sociedades contemporáneas (posindustriales), Touraine cuestiona la utilidad de aquellos

³ La “memoria colectiva” no es un mero recuento histórico tampoco no es única sino plural. Dicha memoria permite relacionar tiempos y espacios sociales diversos, con los cuales los actores sociales construyen su propia conciencia.” (Cruz Burguete, 1998: 75).

conceptos que reducen la identidad a “la interiorización de los valores”. Propone, en cambio, analizarla con relación a las estructuras y técnicas del poder. En las sociedades posindustriales, la clase dirigente - integrada principalmente por la burocracia del Estado y los tecnócratas - busca imponer sus “valores” sustraídos de las esferas de la producción y el consumo, así como sus conceptos de cambio y progreso. Así, Touraine concibe los parámetros estructurantes de la formación identitaria como impuestos al actor desde afuera: *“No me dice quién soy ni el sentido de lo que hago, sino quién debo ser y cuáles son las conductas que la sociedad espera de mí, so pena de sanción. La identidad sólo puede ser la sumisión dependiente, heterónoma y alienante a un poder.”* (Touraine, 1978: 243 y 244) .

A la ofensiva identitaria, las clases populares responden con la construcción de una *“identidad defensiva”*, que incluye tanto elementos de los grupos y las clases hegemónicas como elementos retomados de su cultura tradicional (Touraine, 1978: 242 y ss.). De este modo, las clases populares intentan desaliniarse de los roles impuestos por la sociedad.

1.1.5. La teoría crítica alemana

Uno de sus más importantes exponentes es Jürgen Habermas, quien ha enriquecido teóricamente los estudios de la identidad a través de su obra *“Teoría de la Acción Comunicativa”* (1992). Si bien Habermas no explica el funcionamiento de la internalización de la identidad, aporta una serie de reflexiones en torno a la relación entre la sociedad y la formación de la *“identidad del yo”*⁴, es decir, entre la identidad colectiva y la identidad individual.

Para Habermas, la identidad no es asignada, sino se construye a través de la vinculación del individuo con la sociedad a la que pertenece. El autor distingue tres etapas del desarrollo de la identidad: a) la identidad natural, b) la identidad de rol y, c) la identidad del yo adulto, de modo que cada sujeto atraviesa por una *“secuencia de estadios evolutivos y complejos”* (niñez, adolescencia, adultez; respectivamente), que se presentan de *“modo*

⁴ La “identidad del yo” refiere a la concepción de una persona de ser una entidad separada y distinta de las otras. Refleja la forma de pensar, actuar y ser de una persona. Para Habermas, la “identidad del yo” es “la capacidad de los sujetos dotados de lenguaje y aptos para la acción de permanecer idénticos a sí mismos...” (1992: 86).

discontinuo y críticamente” y culminan con la *“independencia del yo”* (Habermas, 1992: 62 y 63).

La identidad se forma a través de la socialización, proceso por el cual el individuo se integra a un grupo social apropiándose de sus elementos simbólicos. Pero, más que fundamentarse en un grupo para construir identidades, Habermas introduce la categoría del *“otro”*, el cual *“... ya no viene definido como extraño por razón de su no-pertenencia, sino que es para el yo ambas cosas a la vez: absolutamente igual y absolutamente diverso, prójimo y extraño en una misma persona.”* (Habermas, 1992: 89) Es a través de los *“otros”* – en su confrontación y en su captación - que posibilitan el surgimiento de las primeras identificaciones y/o diferenciaciones.

1.2. Etnicidad e identidad étnica

1.2.1. Algunas reflexiones en torno al concepto de etnia y grupo étnico

Definir el concepto de grupo étnico es lanzarse a lo desconocido dentro de un mundo conocido. Los conceptos de etnia y grupo étnico se han utilizado indistintamente en los estudios antropológicos y sociológicos, lo cual dificulta la tarea de definirlos adecuadamente. Incluso, para algunos autores el concepto de etnia ha reemplazado al de raza (Bartolomé, 1997).

La literatura especializada del siglo XX se encuentra marcado por el interés por definir y diferenciar a la perfección a los grupos socioculturales mediante la invención de una serie de conceptos como *“tribus”*, *“aldeas”*, *“comunidades”*, *“pueblos”*, *“razas”*, *“minorías étnicas”*, *“indígenas”*, *“indios”*. Se esperaba lograr identificar, de este modo, a los grupos autóctonos de un territorio o a los grupos culturalmente diferentes. En la actualidad el término más utilizado constituye el de *“grupos étnicos”*. No obstante, la diversidad semántica y metodológica de este término sigue siendo elevada. Así por ejemplo, todavía hace unas décadas atrás se hacía referencia a los fenotipos raciales para

identificar a un grupo étnico; práctica que actualmente ha caído en un cierto desuso por las implicaciones de poder-subordinación entre las razas y por la imposibilidad de localizar una “raza pura”.

De acuerdo con los estudios culturalistas, se puede hablar de un grupo étnico cuando se detectan una serie de rasgos culturales como la indumentaria, la lengua, la religión y las costumbres, entre otros. En cuanto a la conformación de la identidad, esta perspectiva otorga mayor importancia a las características materiales de la cultura, dejando de lado los aspectos no-materiales como la ideología, las formas de aceptación y de pertenencia étnica. En caso de “perderse” uno o varios elementos culturales, se hablaría de “*pérdida de identidad*” del grupo, fenómeno difícilmente localizable en la realidad empírica.

El criterio lingüístico⁵ ha jugado, tradicionalmente, un papel importante en la tarea de clasificar y determinar la cantidad de hablantes de los grupos étnicos. Desde una perspectiva lingüística se define al grupo étnico como “*un grupo de individuos pertenecientes a la misma lengua materna.*” (Breton, 1983: 11). La etnicidad se liga aquí a un grupo lingüístico o grupo etnolingüístico. Sin embargo, la primacía del lenguaje en la definición de la etnicidad puede conllevar a delimitaciones étnicas bastante generalizadas. De hecho, resulta bastante aventurado equiparar a la etnicidad con una lengua ya que en una misma “etnia idiomática” existen variaciones, que abarcan desde pequeños problemas comunicativos hasta la ininteligibilidad del idioma. Al aplicarse solamente el criterio lingüístico, se corre el riesgo de clasificar a grupos étnicos como diferentes o iguales.

En la década de los setenta Fredrik Barth (1976) revolucionó los parámetros de la clasificación e identificación de los grupos étnicos al definirlos como “*una forma de organización social*”, en la cual la autoidentificación y la identificación realizada por los

⁵ Aunque este criterio se continuo utilizando tampoco se ha salvado a las críticas, como han sido la poca confiabilidad de los resultados, la cambiante e imprecisa distinción de los grupos así como la adaptabilidad a los cambios en donde la pérdida de lengua no implica necesariamente la pérdida a la pertenencia étnica.

“*otros*” juegan un papel central en la conformación de los “*límites*” y/o las “*fronteras*” propias de cada grupo, los cuales pueden variar en el tiempo.

De acuerdo con este autor, la construcción de los “*límites sociales*” se basa en las normas de pertenencia a un grupo, es decir, cada grupo étnico exige a sus miembros ciertos comportamientos y participaciones mínimas a fin de considerarlos como integrantes (Barth, 1976: 29 y 30). La delimitación de las “*fronteras*” es influida, asimismo, por las relaciones con los “*otros*” que ocupan un papel primordial en definición y conservación de las categorías de adscripción o de exclusión del grupo étnico (1976: 10).

Sin embargo, una de las críticas al trabajo de Fredrik Barth se centra en su conceptualización de la cultura como una “*implicación o un resultado*”, y no como una característica particular de la organización del grupo étnico (1976: 12-14). Al respecto, Bartolomé (1997: 54) señala que, si bien es adecuado identificar al grupo étnico como un tipo de organización, es preciso no abusar de esta caracterización ni tampoco sobreponer la organización del grupo a la cultura, ya que en caso contrario cualquier grupo perfectamente organizado podría conceptualizarse como un grupo étnico, o bien, cualquiera comunidad indígena, dado su organización interna, se tendría que clasificar como un grupo étnico autónomo.

1.2.2. La identidad étnica

En este trabajo conceptualizamos a la identidad étnica como un tipo específico de la identidad colectiva. Según Bartolomé, la identidad étnica es “*una forma específica de la identidad social, que alude exclusivamente a la pertenencia a un grupo.*” (1997: 42) Es decir, la construcción de la identidad de un grupo étnico se define única y exclusivamente a partir de su sentido de pertenencia. Sin embargo, no siempre los miembros de un grupo están conscientes de su pertenencia étnica sin por ello dejarse de identificar. Además, existen otros elementos que también son importantes para la conformación de la identidad étnica.

Por su parte, Roberto Cardoso de Oliveira entiende a la identidad étnica como “*una forma ideológica que adoptan las representaciones colectivas de un grupo étnico.*” (cit. en Bartolomé, 1997: 45). De este modo se puede afirmar que la identidad étnica se refiere a una construcción ideológica que permite a un grupo asumir, adoptar y organizar las representaciones colectivas. Tal ideología se integra tanto por elementos objetivos como subjetivos. Se observa que esta perspectiva teórica enfoca a la ideología desde una perspectiva meramente instrumental, ya que enfatiza la función de la ideología para insertar el individuo al grupo.

Para Cardoso de Oliveira, un elemento crucial de la identidad étnica es su “*carácter contrastivo*”, ya que implica “*... una relación entre nosotros y los otros, es decir la existencia de dos o más identidades relacionadas que pueden ser confrontadas, y con base a esas distinciones se puede afirmar lo propio en oposición a lo alterno.*” (Bartolomé, 1997: 46) Como en su momento lo apuntó Barth, la permanencia de un grupo étnico no se debe al aislamiento; más bien, es en el contacto, en las relaciones intragrupales y extragrupales, donde se construyen las fronteras étnicas, o sea, la identidad étnica.

Para Bartolomé la conformación y la permanencia de la identidad étnica requiere de elementos “*contrastivos*”, pero también de elementos afectivos entre los integrantes de una etnia. La afectividad ayuda a coordinar y unir a los miembros de un grupo dado que a través de identificaciones igualitarias se construye y se consolida el “*nosotros*”. Un ejemplo de la afectividad entre los indígenas constituye la creación de una red de relaciones parentales que puede abarcar a varias generaciones e incluso a parientes no consanguíneos como son los compadres.

Pero, de igual manera, la identidad étnica requiere de elementos “*contrastivos*” que permitan confrontar lo propio con lo alterno. El resultado de tal confrontación sería la creación de la propia identidad. De lo anterior se concluye que tanto la autoidentificación como la identificación construida por los “*otros*” representan los ejes centrales de la construcción de la identidad étnica.

La pertenencia y la identidad étnica se articulan, asimismo, a través de una serie de elementos culturales. De acuerdo con Bartolomé, existen diversas formas de adscripción étnica como son: el compartir una historia y una cultura comunes, el parentesco, el lugar de nacimiento, las costumbres y las prácticas políticas- religiosas e incluso las cotidianas. Todos estos elementos conllevan deberes y obligaciones que serán respetados y cumplidos por cada integrante, como es el sistema de cargos políticos y religiosos. Todo aquel individuo que no cumpla con algunos de estos requisitos es considerado como extraño, como el “otro”. Esta visión considera pues a la cultura como un componente fundamental de la identidad.

Sin embargo, las “fronteras” de los grupos étnicos no son ni fijos ni estables. Los cambios responden tanto a las condiciones internas como las externas. Un ejemplo constituye el establecimiento de relaciones más consolidadas o duraderas con miembros ajenos al grupo a través de los casamientos mixtos o por medio del compadrazgo.

Por otra parte, la identidad étnica no se comprende sin referencia a los procesos de *estigmatización* que surgen al encontrarse los grupos étnicos inmersos en relaciones asimétricas con otras etnias o con clases o grupos sociales que sostienen un mayor poder. Por lo tanto, la estigmatización es un elemento importante en la propia configuración- delimitación de la identidad étnica.

1.2.3. Identidades estigmatizadas

Las identidades estigmatizadas aluden a la construcción de una identidad negativa, es decir, una identidad que se concibe como discriminada, degradada y desvalorizada. Existen diferentes motivos por los cuales una identidad, o más bien, los portadores de una identidad se pueden percibir o son percibidos como negativamente diferentes. Entre las principales causas se encuentran la concepción de los grupos sociales dominantes o “más exitosos” acerca de las minorías. Este ideario colectivo les permite legitimar y preservar el poder que ejercen sobre otros grupos. Según Alicia Barabas (2000: 10), un grupo desacredita a otro cuando siente amenazado su status quo, es decir, cuando su posición. De

acuerdo con esta autora, el consumo de cierto tipo de alimentos (hierbas, animales ‘repulsivos’ como arañas, serpientes, gusanos, hormigas, etcétera) o el inhabitar a ciertos lugares considerados inhóspitos para el ser humano a diferencia de los animales “salvajes” (el desierto o la selva) constituyen importantes referentes para identificar a grupos como ‘inferiores’ (Barabas, 2000: 12-13).

A consecuencia de la estigmatización, las personas identificadas negativamente tienden a esconder o negar su identidad. Incluso grupos enteros pueden optar por cambiar su identidad por otra. Esto es el caso de muchos indígenas que esconden su identidad indígena para evitar discriminaciones, burlas o engaños.

Para Bartolomé y Barabas, la renuncia, ya sea voluntaria o no, de ser indígena se lleva a cabo a través de la “*descaracterización étnica*”. Se observa cuando un grupo es inducido “*a renunciar a su identidad, buscando asumir identidades alternas consideradas como más ‘exitosas’*” (Bartolomé y Barabas, 1999: 13). Guillermo Bonfil denominó este fenómeno como “*desindianización*”. La “*desindianización*” –señala Bonfil Batalla– “*es un proceso histórico a través del cual poblaciones que originalmente poseían una identidad particular y distintiva, basada en una cultura propia, se ven forzadas a renunciar a esa identidad, con todos los cambios consecuentes en su organización social y su cultura.*” (1998: 42) La “*descaracterización étnica*” afecta particularmente al lenguaje, los códigos de conductas sociales y las prácticas religiosas y simbólicas.

Ambos conceptos (‘descaracterización étnicas’ y ‘desindianización’) tematizan la pérdida de una identidad como resultado de fuerzas etnocidas desatadas a través de las intervenciones, directas o indirectas, del Estado, de grupos religiosos, o de algunos sectores sociales. Un ejemplo del etnocidio representa la intervención del Estado en comunidades indígenas mazatecos o chinantecos de Oaxaca⁶ en el transcurso del siglo XX. Las autoridades intentaron implementar programas de desarrollo (la construcción obras

⁶ Los mazatecos fueron reubicados en los años cincuenta con la construcción de la presa Miguel Alemán o el caso de los chinantecos que también fueron relocalizados a partir de 1974 por la construcción de la presa Miguel de la Madrid (Cerro Oro). Ambos grupos no solamente su población se ha reducido sino que padecen procesos de “extinción” porque no han podido reacomodar su cultura en los nuevos espacios (Bartolomé y Barabas:1999).

hidráulicas) que lejos de beneficiar a las comunidades, los perjudicó en vista que el gobierno optó por reubicarlos a un entorno geográfico diferente y alejado de su territorio anterior, o bien, los fragmentó.

Las conceptualizaciones hegemónicas en la sociedad mexicana en torno a los ‘indios’, los ‘indígenas’, los ‘bárbaros’ o los ‘salvajes’ son construcciones etnocéntricas elaborados desde la cultura del observador. A partir de la cultura propia se crean representaciones sobre el “otro diferente”. Por lo mismo, muchas de estas representaciones sociales no se fundamentan en algo real sino articulan el imaginario social disponible (Barabas 2000:9).

El imaginario mestizo mexicano ha construido, a lo largo de la historia, una doble imagen del “indio” (Barabas 2000: 9-20) cargada de contradicciones internas. Por una parte persiste la visión del indio como el “*buen salvaje*”, natural, noble, conservador y de costumbres religiosas y paganas. Por otra parte circulan ampliamente ideas que identifican al ‘indio’ con el color de la piel (moreno), la suciedad, la fealdad, el alcoholismo, la ignorancia y la poca capacidad mental, la barbaridad⁷, la pereza, la superstición, el crimen, el machismo, el maltrato, el intercambio o venta de mujeres, la violación, la pobreza, el atraso y, por ende, con todos los obstáculos que enfrenta el desarrollo del país.

1.2.4. Identidad y cultura

Tradicionalmente, se define a la *cultura* como la adquisición de saberes acumulados y transmitidos de una generación a otra. Estos saberes abarcan tanto las creaciones materiales (“cultura material”) como los acervos intelectuales y artísticos (“cultura espiritual”) al igual que los conocimientos ‘comunes’ que estructuran y guían la vida cotidiana.

⁷ Alicia Barabas propone que en América el vocablo indio sustituyó al término *bárbaro*, ya que debido a la conquista y posteriormente a la colonización, los europeos trasladaron sus ideas medievales de “bárbaro” a los grupos autóctonos del continente. Así, para cuando los conquistadores llegaron al nuevo continente ya existían conceptualizaciones negativas para identificar a lo “Otro”.

Para Clifford Geertz (1994), la cultura no es solamente la suma de los elementos “culturales” sino un sistema de símbolos heredados. Según este autor, la cultura “... *denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas, por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y sus actitudes frente a la vida.*”

Existen dos posturas entorno a la relación entre identidad y cultura⁸. Algunos autores afirman que la identidad no depende del cambio de los contenidos culturales. Desde esta perspectiva la pérdida o el reemplazo de elementos culturales no afecta de manera drástica la identidad, ya que esta última también se fundamenta en otros aspectos como son: los marcos referenciales, las clasificaciones y las “fronteras”. Otros investigadores consideran, en cambio, que la identidad sufre transformaciones si sus referentes culturales cambian.

Según Bartolomé (1997: 75), la identidad y la cultura no son sinónimas. No se subordinan o se condicionan mutuamente. Si bien admite que “*la identidad colectiva tiende a reflejar las normas culturales de una sociedad, no depende exclusivamente de éstas para existir como tal.*” En otras palabras, las sociedades y los grupos pueden seguir identificándose en términos étnicos aunque hayan perdido algunos elementos culturales, como puede ser el lenguaje o la vestimenta. Esta identificación se preserva porque los cambios culturales no afectan de manera drástica los “marcos referenciales” de la identidad.

Bartolomé asegura, asimismo, que las identificaciones reflejan principalmente el estado actual de la sociedad y de la cultura. Dado que la identidad es una construcción social, no es fija ni absoluta. Debe ser conceptualizada, más bien, como un proceso dinámico que atraviesa por cambios constantes. En este sentido se puede concluir que la identidad no refiere a una “esencia” del ser sino a un ininterrumpido proceso de construcción que - de acuerdo a las necesidades sentidas del grupo y del individuo - abarca

⁸ Ambas posturas sostienen que ni la identidad ni la cultura son estáticas sino dinámicas.

la introducción de nuevos elementos internos o externos. El análisis de las identidades obliga así siempre a su asentamiento dentro de un contexto socio-histórico-cultural específico.

Según Bartolomé (1997: 76) la cultura y la identidad cumplen funciones diferentes: *“La identidad en acción, la etnicidad, puede ser definida en forma sintética como la manifestación política de lo étnico, en tanto que la cultura representa el componente civilizatorio que contribuye a configurarlo.”* La etnicidad remite, según esta perspectiva, en mayor grado a una defensa de la identidad mientras que la cultura refiere a la creación del entorno social.

En fin, la identidad y la cultura cumplen funciones diferentes y se construyen de modo diferenciado aunque se interrelacionan y producen, conjuntamente, los rasgos distintivos de un grupo. Como lo señala Bartolomé (1997: 78), las *“fronteras interactivas se construyen y especifican en razón de referencias a rasgos culturales, que tienden a desempeñarse como argumentaciones clave para la delimitación de los respectivos espacios sociales.”* Podemos, pues, afirmar que la cultura es un componente fundamental de la identidad, ya que le provee de los elementos diacríticos que funcionan como emblemas o rasgos distintivos de una filiación identitaria. Así, la cultura juega un papel importante en la construcción y delimitación de la identidad ya que la sustenta, caracteriza o distingue de otras identidades.

SEGUNDA PARTE:

ENFOQUES Y PROBLEMÁTICA ÉTNICA EN MÉXICO

En este apartado quisiera abordar, aunque de manera muy breve, los diferentes enfoques entorno a lo étnico y su influencia en la política indigenista que el gobierno mexicano ha desarrollado después de la Revolución de 1910.

2.1. El enfoque culturalista

El enfoque culturalista subraya los rasgos diacríticos de la cultura de los grupos étnicos y los contrasta con la cultura dominante. Los culturalistas consideran que el atraso económico que padecen los indígenas se debe, principalmente, a factores de su propia cultura. Además, consideran que este atraso afecta al desarrollo económico y a la consolidación de la nación mexicana moderna.

Como solución se proponen procesos de “*aculturación*”, es decir, “*la incorporación o integración de los indígenas a los moldes de la cultura nacional*” (Stavenhagen, 1990: 12). Para tales fines, el gobierno implementó diversos programas sociales, entre los que destacan las campañas educativas en las zonas indígenas del país. Uno de sus principales objetivos constituyó “*la castellanización y la alfabetización*” de la población indígena.

Los programas educativos implementados por el gobierno se pueden englobar, de manera general, en dos etapas: la educación nacionalista y la bilingüe. La educación nacionalista se instrumentó entre 1920 y 1940. Durante este período, los gobiernos posrevolucionarios implementaron diversos programas educativos. No obstante, se trataba, en su mayoría, de un solo programa educativo en español a escala nacional.

Dicha política educativa resultó ineficaz ya que no tomó en cuenta las características y necesidades propias de las diferentes comunidades indígenas; además, muchos maestros no pertenecían a la comunidad y “*trataban de imponer una enseñanza inadecuada para el contexto cultural comunitario*”. (Stavenhagen, 1990: 13)

Ante el fracaso de la educación nacionalista, hacia finales de los años cuarentas se desarrolló una nueva estrategia: la educación bilingüe. La meta seguía siendo la misma: integrar a los indígenas a la nación mexicana. A través de la educación bilingüe se pretendía respetar y fomentar a la lengua materna de los alfabetizados en nivel preprimaria, para iniciar, posteriormente, en la primaria, la enseñanza del español. Dada la constante interrupción de los estudios por la falta de planteles, se amplió la enseñanza bilingüe hasta los primeros años de la primaria (Ramos Ramírez, 2001: 223s; Stavenhagen, 1990: 13). Entre las novedades de este programa destacaban la contratación de maestros bilingües, originarios de las propias comunidades y, en algunas zonas indígenas, la edición de textos bilingües. Sin embargo, hasta el momento la Secretaría de Educación continúa realizando esfuerzos para el cumplimiento de tales objetivos.

Este programa educativo correspondía a la política indigenista de “*aculturación*” promovida por Gonzalo Aguirre Beltrán. Dicho antropólogo promovió el cambio inducido para resolver los problemas planteados por la heterogeneidad cultural y el subdesarrollo de las comunidades indígenas a través de la creación de los centros coordinadores del Instituto Nacional Indigenista. Así se esperaba alcanzar la integración regional de los pueblos indígenas más atrasados.

A pesar de que el enfoque culturalista resaltaba las diferencias culturales y la política indigenista fomentó la valorización de las lenguas autóctonas, la heterogeneidad cultural se seguía identificando como un impedimento a la construcción de la anhelada nación mexicana moderna.

2.2. Enfoque clasista

Para el enfoque clasista, la pobreza de las comunidades indígenas es entendida como resultado de la explotación económica a la cual han estado sujetas desde hace siglos. Dicho enfoque ubica a los indígenas dentro de la clase campesina, donde ocupan el estrato más bajo debido a sus características indígenas. Stavenhagen lo describe de la siguiente manera (1990: 13): “*La gran mayoría de la población indígena está compuesta de*

campesinos pobres (ejidatarios, minifundistas o comuneros), de jornaleros agrícolas, de artesanos o de trabajadores eventuales, que son explotados por las clases dominantes de la sociedad nacional.”

Las luchas indígenas son mas graves y, simultáneamente, más débiles en vista de su situación de clase y su posición de inferioridad. Por lo anterior es posible afirmar que también el enfoque clasista considera a los indígenas como un obstáculo a la integración de la sociedad. Como solución al atraso de las comunidades indígenas propone la pronta proletarización de los campesinos indígenas, es decir, el rompimiento de sus vínculos culturales con su comunidad y su incorporación al proletariado nacional.

2.3. El enfoque colonialista

La teoría del colonialismo interno es una variante del enfoque clasista que surgió a partir de 1960 en los países más industrializados en torno a las relaciones entre los países subordinados (periféricos) y los dominantes (centrales).

Desde esta perspectiva se estudiaron, por ejemplo, la subordinación política y la explotación económica de los grupos minoritarios, como es el caso de los inmigrantes, en los Estados Unidos. En cambio, en los países periféricos la teoría del colonialismo interno se arraigó, principalmente, en las “sociedades ex coloniales”, ya que se consideraba que la clase dirigente en el poder heredó algunos rasgos coloniales, entre ellos la disposición por dominar y explotar a los grupos autóctonos.

Esta corriente teórica parte de la hipótesis de que las comunidades indígenas representan a un modo de producción pre-capitalista (caracterizado por la producción en pequeña escala principalmente para el consumo familiar o local y la organización en pequeñas unidades productivas). El atraso económico que viven actualmente las comunidades indígenas es interpretado como el resultado histórico del proceso de conquista y de colonialización ocurrido siglos atrás.

Para los partidarios de este enfoque, las comunidades indígenas se encuentran subordinadas y explotadas por el modo de producción capitalista y la cultura dominante a través del intercambios desiguales y la explotación mercantil y laboral. La subordinación se resolvería si el sistema pre-capitalista se reemplazase por el capitalismo, y por ende, por la modernización de las relaciones económicas. Sin embargo, en dicho proceso tendría que desaparecer también la cultura indígena.

2.4. El enfoque de etnia-clase

Rodolfo Stavenhagen (1990: 16-19) insiste en que los estudios de las comunidades indígenas en México tomen en cuenta tanto los aspectos étnicos como los de clase dado que la etnicidad y la clase social se encuentran estrechamente relacionados o incluso la etnicidad se superpone a cualquier posición de clase.

TERCERA PARTE:

LA MIGRACIÓN INDÍGENA

3.1. Panorama general de la migración en México

La migración se define como el cambio de residencia habitual de personas de una comunidad a otra, es decir, el cruce de límites político-administrativos. El proceso migratorio tiene lugar entre dos áreas geográficas: la “*región de origen*” y la “*región de destino*”.

De acuerdo con los datos demográficos de 1990, sólo el 19 por ciento de la población mexicana ha optado por cambiar de residencia. Se observa que la mayor parte de los mexicanos no migran. Ni siquiera se da una emigración total en las regiones de atraso o de extrema pobreza.

Las cifras anteriores — abren ciertas interrogantes: ¿cómo explicarnos que solamente algunos individuos o segmentos de la población migran y otros no, si las condiciones sociales o económicas en general son iguales tanto para los unos como para los otros? ¿Qué motiva a una persona de cambiar de residencia a pesar de las inconveniencias sociales que implica, como por ejemplo la desintegración familiar, el despegue del “*terruño*”, el cambio de profesión, la adaptación a un nuevo ambiente o, incluso, el cambio de idioma? ¿Bajo qué circunstancias las personas deciden de migrar?

La migración no es un fenómeno simple y no se reduce al cambio de residencia como a menudo se piensa. Tampoco se restringe a motivos económicos. Es provocada por la conjunción de diversos factores que se sitúan en dos niveles distintos. Los factores “*externos*” que refieren a las condiciones sociales, económicas o políticas en las que se encuentran inmersos los migrantes potenciales antes de migrar. Otros elementos refieren al nivel *subjetivo* o “*interno*”: la toma de decisión, las expectativas hacia la vida, los anhelos y las actitudes de cada migrante.

Obviamente, el énfasis en los factores subjetivos no pretende restarle importancia al papel de los factores estructurales que intervienen en la migración, ni mucho menos

invalidar los estudios sobre esta problemática⁹ sino de relacionarlos con los elementos subjetivos.

En México se distinguen dos tipos de movimientos migratorios: el interno y el internacional. El primero corresponde a los desplazamientos dentro del país; el segundo refiere al cruce de las fronteras nacionales. Se han identificado, asimismo, dos migraciones: a) la “definitiva” o “permanente” y, b), la “temporal” o “estacional”. En el caso de la definitiva, los migrantes se establecen de manera permanente en otro lugar denominado “región de destino”. En cambio, la migración estacional se caracteriza por el traslado durante períodos breves o durante ciertas estaciones del año que oscilan de una semana a casi todo el año. La movilización, ya sea definitiva o estacional, depende de varios factores como es la distancia entre el hogar y la región de destino o el tipo de trabajo.

La migración temporal permite a los migrantes obtener un mejor nivel de vida, ya que, en algunos casos, aportan ingresos suplementarios que provienen, principalmente, de los miembros familiares más jóvenes sin que el conjunto familiar tenga que dejar en definitivo su “región de origen”.

En el país, los grandes flujos migratorios surgieron a partir de 1940¹⁰. Pero es hasta los años sesenta y los setenta cuando la migración interna empieza a afectar el desarrollo económico en general en vista de que produjo una nueva distribución poblacional caracterizada por la elevada concentración demográfica en las áreas urbanas; y, en contraste, el paulatino despoblamiento de las zonas rurales.

⁹ Dependiendo del enfoque de estudio de la migración, se otorga una mayor o menor importancia a los aspectos individuales o externos. Un ejemplo de la variante economicista se observa en un estudio de Ana María Chávez (1999), quien considera que la principal causante de la migración en México es la *desigualdad*, la cual se expresa en “*el acceso diferencial que tiene la población a los satisfactores básicos que le permitan una vida digna.*” (Chávez, 1999:20)

¹⁰ Actualmente el principal flujo migratorio proviene de ciudades- ciudades y ya no tanto de una zona rural-ciudad.

El flujo migratorio se dirigió hacia los estados con elevados grados de industrialización: la Ciudad de México, Guadalajara y Monterrey donde los migrantes se asentaron en la periferia urbana e hicieron crecer los cinturones de miseria.

En la actualidad, las zonas rurales continúan siendo las principales áreas expulsoras de migrantes; y, al igual que antes, la erosión de la tierra, la cosecha de temporal, la falta de tecnología e información adecuadas, la escasez e inexistentes fuentes de trabajo alternos, así como el “sueño de la ciudad” siguen impulsando la migración.

A partir de los años ochenta el patrón migratorio demostró nuevos matices. Las áreas de procedencia y de dirección del flujo migratorio cambiaron. Los desplazamientos más importantes se llevan a cabo entre ciudades y centros metropolitanos o entre las áreas metropolitanas. Así, los migrantes de hoy provienen principalmente de ciudades y se trasladan hacia otros centros urbanos en búsqueda de un mejor trabajo, mayor seguridad pública y mejores condiciones de vivienda, entre otras cosas.

Además, los recientes desplazamientos incluyen ahora también, en creciente medida, a las clases medias. De acuerdo con Ana María Chávez (1999: 20-43), la participación de la clase media en las oleadas migratorias se debe principalmente a la creciente desigualdad económica y social, resultado de las crisis económicas durante las últimas dos décadas. Estos sectores sociales padecen de *“insuficientes fuentes de trabajo, carencia de servicios públicos, encarecimientos de los espacios y servicios urbanos...”* (1999: 38).

3.2. La migración indígena

México es considerado como un país pluriétnico ya que es habitado por una población mestiza, producto de la mezcla entre españoles e indios durante la época colonial; y una población indígena que representa a los habitantes autóctonos y milenarios del territorio.

Los indígenas cuentan con características particulares en comparación con los mestizos. Cuentan, por ejemplo, de ciertos rasgos fisonómicos, lingüísticos, político-religiosos, ideológicos y organizativos que los distinguen de los mestizos.

A pesar de ser considerado parte de la cultura mexicana, la imagen de los indígenas se encuentra aún permeada por el estereotipo del “indio” pobre, perezoso e incluso falto de razonamiento. Este sujeto social es pensado, por los mestizos, como necesitado de la ayuda y el apoyo de “los otros” (los mestizos) con tal de lograr su integración plena a la sociedad, así como su desarrollo económico. En la época de Conquista y de la Colonia, la iglesia y los encomenderos asumieron esta función asistencial en calidad de evangelizadores y educadores de los “naturales”. Durante la Independencia la situación económica y social de los indígenas no sufrió grandes cambios a pesar de haber participado activamente en la guerra de liberación. Al final de este período y durante el Porfiriato, gracias a las reformas constitucionales se confiscaron importantes extensiones territoriales a las comunidades indígenas. En la actualidad, el gobierno, a través de sus diferentes secretarías e institutos, y, más recientemente, las Organizaciones No-Gubernamentales se están interesando nuevamente por los problemas de los indígenas, pero sin abandonar la tradicional política paternalista y con los antiguos enfoques conceptuales.

Según el Censo de Población del 2000, existen en el país 6'044, 547 hablantes de lenguas indígenas mayores de 5 años y 1'233, 455 infantes menores de 5 años. Ellos residen en hogares cuyo jefe(a) y/o cónyuge habla alguna lengua indígena. De este modo, los indígenas representan el 10 por ciento de la población total. Otras fuentes (INI, CONAPO) cifran la población indígena entre 11 millones y 15 millones hablantes aproximadamente.

La población indígena se compone por sesenta y dos etnias. Las etnias más importantes son el náhuatl con 1'448, 936 integrantes, la maya con 800,291; la mixteca con 437,873 y la zapoteca con 421,796 personas. La mayor parte de los indígenas se concentra en el centro y sur del país, principalmente en los estados de Oaxaca, Chiapas y Veracruz.

Más del setenta por ciento de la población indígena reside en localidades rurales que enfrentan graves problemas de salud, pobreza, analfabetismo, discriminación y abusos, entre otros. La situación se torna más complicada para las mujeres que, a menudo, soportan el maltrato, las humillaciones y la dominación ejercido tanto por parte de su grupo como por el exterior. Las mujeres demuestran el mayor rezago educativo; pocas saben leer y escribir y muchas sufren serios problemas de salud. Además, una de cada seis son monolingües.

Cuadro 1: Población indígena, 1970-2000*

AÑO	Población de 5 años y más (miles)	POBLACIÓN HABLANTE DE LENGUA INDÍGENA DE 5 AÑOS Y MÁS (miles)						
		Total	Hablan Español			No hablan español		
			Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres
1970		3 111.4	2 544.9	1 215.1	1 036.4	859.8	351.3	508.4
1980		5 181.0	3 699.6			1 174.5		
1990	70 562.2	5 282.3	4 237.9			836.2		
2000	85 931.7	6 794.4	4 924.4	2 572.8	2 351.5	1 002.2	369.4	632.7

Fuente: INEGI, Censos Generales de Población y Vivienda 1970-2000.

* No incluye la columna de No especificado.

Al igual que el flujo migratorio nacional, la migración indígena se incrementó considerablemente a partir de 1940. Desde entonces los indígenas han arribado en ciudades o estados que desde hace mucho carecen de una población indígena autóctona como es el caso de ciudades de la frontera norte, como son Ciudad Juárez, Chihuahua; Torreón, Coahuila; Reynosa, Nuevo Laredo y Matamoros en Tamaulipas; y el Área Metropolitana de Monterrey, Nuevo León. Todos estos centros urbanos se han convertido, durante las últimas tres o cuatro décadas, en un importante lugar de destino tanto de los migrantes étnicos como de aquellos que buscan cruzar la frontera hacia los Estados Unidos.

Uno de los principales detonadores de la migración constituyó la reforma agraria, principalmente para aquellos indígenas que trabajaban en las haciendas y que no se vieron favorecidos con la repartición de tierras. Algunos continuaron como trabajadores agrícolas; otros empezaron a dirigirse a las grandes ciudades, sobre todo a la ciudad de México que representa el destino por excelencia. Ahí encontraron oportunidades laborales como peones mal pagados. Sus posibilidades por ocuparse en áreas mejor remuneradas han sido mínimas ya que no cuentan con los conocimientos técnicos necesarios.

En una primera etapa, la migración indígena era aún irregular y temporal ya que se guiaba por los ciclos agrícolas. Entre los migrantes predominaban los varones.

Entre 1960 y 1970, el flujo migratorio se incrementó debido a la falta de tierras para las nuevas generaciones, los raquíticos estímulos para el desarrollo rural otorgados por el Estado y la inexistencia de fuentes de empleo en las regiones de origen. Durante este período los movimientos migratorios se dirigieron principalmente hacia las regiones agrícolas prosperas del centro y, más escasamente, al norte del país. El grupo de migrantes se integró por jóvenes entre los 15 y 35 años de edad, o sea, en plena etapa activa económicamente. Si bien la diferencia entre hombres y mujeres eran mínimas, seguían aún predominando los varones.

Durante esta misma época la presencia de indígenas en la ciudad se hizo más notoria. En el Distrito Federal aparecieron las “*Mariás*”, nombre otorgado a las mujeres, y los “*Juanes*” en el caso de los hombres (Lourdes Arizpe, 1975). Los migrantes ingresaron al comercio ambulante y/o juntaron su ingreso diario pidiendo limosna. En un principio era más común ver a las mujeres o personas de la tercera edad vendiendo artesanías o dulces en las principales zonas o avenidas de las ciudades. Sin embargo, hoy en día esta característica ha desaparecido a consecuencia de la pauperización de las comunidades indígenas.

Durante la década de los ochenta y los noventa, la migración indígena ha adoptado nuevos matices. La migración temporal cedió a la mudanza permanente; y los desplazamientos individuales masculinos se sustituyeron por los traslados familiares. Además, el número de personas y de grupos étnicos se ha incrementado de manera notable y su área de movilización se ha ampliado. La migración indígena es ahora intermunicipal, interregional, interestatal e, incluso, internacional (Estados Unidos o Canadá). Esta situación repercute en la geografía indígena tradicional (Depto. de Investigaciones Básicas para la Acción Indigenista del INI, 1998: 115-116)

Los traslados migratorios de los indígenas se diferencian de los mestizos en cuanto tienden a crear redes de ayuda mutua entre migrantes y no migrantes que abarcan tanto la “región de destino” como las comunidades de origen. Involucran hasta a los descendientes nacidos fuera de la comunidad y a los nuevos o futuros migrantes. Mediante dichas redes los recién llegados se logran integrar más fácilmente a una actividad laboral y encuentran, desde un principio, protección y apoyo.

Se ha observado asimismo patrones migratorios específicos para cada comunidad o “pueblo” ya que los integrantes de una misma comunidad indígena prefieren dirigirse y/o establecerse en ciertos lugares comunes donde conforman pequeños ‘enclaves’ que funcionan como extensiones y/o ramificaciones de la comunidad de origen.

Las condiciones de vivienda, salud e incluso alimentación de los indígenas en la ciudad son, a menudo, peores que en su región de origen, ya que les resulta muy difícil encontrar empleo o un oficio bien remunerados. Pero aun así, la migración sigue considerada por ellos una “solución” más factible y redituable.

En la ciudad, los indígenas se establecen en predios o en ‘*ciudades perdidas*’, para el caso de la ciudad de México; o en colonias de reciente creación, en el caso de los demás estados. Todos estos lugares carecen, por lo general, de agua y drenaje (Arizpe, 1975 y Bustamante, 1986).

Varios autores (Arizpe, 1975 y 1978; Lestage, 1998, 1992 y 1998) consideran a la migración indígena como un fenómeno estructural complejo, donde interviene una multiplicidad de factores intercalados entre sí. Entre los principales motivos de la migración se menciona la lucha por sobrevivir y por encontrar mejores condiciones de vida. Algunos migrantes se van por la presión demográfica sobre la tierra (Arizpe, 1975 y 1978; Vázquez Sánchez, 1992; Depto. de Investigación Básica para la Acción Indigenista del INI, 1998), por el deterioro de las tierras y de los recursos naturales (Arizpe, 1975 y 1978; Depto. de Investigación Básica para la Acción Indigenista del INI, 1998); por la falta de tecnologías productivas adecuadas (Ibídem); o, simplemente, por no contar con alternativas de empleo en la región de origen (Arizpe, 1975).

Existen asimismo otros factores que favorecen la migración, como por ejemplo, la muerte del jefe de una familia joven, las disputas entre los núcleos familiares, la falta de escuelas o el deseo por cursar estudios superiores. También las cuestiones políticas y religiosas juegan un papel cada vez más importante¹¹.

El estudio de los flujos migratorios se ha realizado desde dos puntos de vista: el histórico-estructural y el étnico-cultural (Garduño, 1991: 88). Mientras el enfoque histórico-estructural –adoptado por Lourdes Arizpe (1975 y 1978), Anguiano (1997), y un reciente artículo del Instituto Nacional Indigenista (1998)- se centra, en mayor grado, en los procesos causales de la migración (los factores de expulsión y de atracción; la historia migratoria de cada grupo o pueblo; las condiciones económicas y sociales en los espacios de atracción), la visión étnico-cultural enfatiza la relación entre la cultura y la migración. En estos análisis llevados a cabo, por ejemplo, por Bustamante (1982), Canclini (1992) y Valenzuela (1998) surgieron un conjunto de conceptos novedosos como la “*desterritorialización* de la cultura” y la “*descolocación*”. Según dichos autores, la cultura de origen sufre transformaciones durante el proceso migratorio aunque no se pierde por completo como lo han sugerido algunos teóricos asimilacionistas (Valenzuela Arce, 1998: 62 y 65). Según Bustamante, la permanencia de la cultura de los migrantes se posibilita por la conformación

¹¹ Un ejemplo del aspecto político en la migración indígena es el levantamiento de la EZNL en Chiapas, que provocó no solamente la migración de indígenas a Oaxaca, Tabasco y a otros estados de la república sino que al interior de ese estado también hubo migraciones reestructurando la geografía indígena tradicional.

de “enclaves” que, según dicho autor, constituyen un espacio propicio para la reproducción o recreación de ciertos elementos culturales, como las relaciones de parentesco y de género o la organización de la cotidianidad.

Algunos autores de esta corriente (Lestage, 1998 y Sánchez, 1992 y 1998) se enfocan en la construcción de la identidad. Parten de la idea de que la identidad no se pierde a pesar del cambio territorial. La identidad se reconstruye durante la movilización y el asentamiento debido a la permanencia de ciertos elementos identitarios, como por ejemplo, el sentido de pertenencia y/o la adscripción al grupo dada la formación de “*comunidades gemelas*” en los lugares de destino. Esta situación facilita el establecimiento de redes de ayuda mutua, incluso antes de emigrar y durante el proceso migratorio. Favorece, además, la inserción a un mismo sistema ocupacional y la creación de asociaciones de indígenas en los centros urbanos. No obstante, el traslado residencial provoca ciertas modificaciones. Un ejemplo constituye las relaciones de género ya que las mujeres empiezan a incorporarse al trabajo extradoméstico. El linaje paterno sobre el materno tampoco se produce de manera sistemática. Por último, los matrimonios “mixtos” representan otro factor más que impulsa una serie de transformaciones culturales (Lestage, 1998: 235).

3.4. La migración indígena al Área Metropolitana de Monterrey

De acuerdo con las instituciones oficiales, Nuevo León es una entidad federativa que no cuenta con una población indígena autóctona, ya que en el transcurso de la época colonial e independiente los indios que habitaban esta región, quedaron exterminados. Sin embargo, durante las últimas tres décadas, se ha presentado una afluencia considerable de indígenas al estado que se avecindan, principalmente, en los municipios de Guadalupe, Monterrey, San Pedro Garza García, San Nicolás de los Garza y, más recientemente, en Apodaca, General Escobedo, García, Juárez y Santa Catarina. En otras palabras se asientan dentro del Área Metropolitana de Monterrey.

Muchos analíticos e instituciones públicas afirman que los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey fuesen migrantes temporales o “golondrinos”. Según esta

insinúan una dispersión de la migración indígena por todo el estado, de tal manera que incluso algunos municipios rurales de Nuevo León como Cadereyta, Linares, Montemorelos y Galeana aparecen como lugares de destino. Sin embargo, es preciso no confiar en los datos publicados ya que no se conocen los procesos metodológicos que fundamentaron la recolección de los datos. Resulta, además, llamativo que en el Censo Poblacional de 1990 la población indígena en Nuevo León fue solamente 4 852 individuos, lo que significaría un descenso espectacular frente a 1980. Por otra parte, hasta el momento ningún estudio ha explicado el supuesto incremento masivo en el transcurso de los años setenta. Por lo anterior, optamos por poner los datos del Censo Poblacional de 1980 en un paréntesis.

La población indígena en Nuevo León, registrada por el Censo de 1990, se cifró en 4 852 personas mayores de 5 años y 931 niños de hasta 4 años de edad. El grupo étnico más importante seguía siendo el náhuatl con 1 784 personas, seguido por los otomíes, los huastecos, los zapotecos y los mixtecos con 631, 409, 207 y 93, respectivamente (INEGI, 1992). (Cuadro 3)

En 1995, el INEGI registró a 7 467 personas, cifra que equivale al 0.02 % de la población total del estado. Según los datos censales del 2000, la población indígena se ha duplicado desde entonces y asciende actualmente a 15 446 hablantes de alguna lengua indígena (cuadro 3).

Mientras a principios de los setenta predominaba la migración masculina, para 1990 las mujeres habían rebasado a los varones entre la población migrante. Esta tendencia se intensificó durante la década de los noventa. De este modo, para el año 2000 radicaban 8 228 mujeres indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey frente a 6 813 varones. Más del 80 % de los que residen en la entidad, hablan español. El monolingüismo prevalece, hoy en día, sólo en la población adulta, y, con mayor particularidad, entre las mujeres.

¹³ Aunque el propósito del presente trabajo no es cuantitativo, es importante conocer del aumento gradual de

Al igual, que en la ciudad de México, Juárez, Chihuahua y Guadalajara, cada grupo étnico asentado en el Área Metropolitana de Monterrey demuestra ciertos patrones migratorios y ocupacionales específicos. Por ejemplo, a pesar de ser el grupo étnico más importante en Nuevo León, los nahuátl son menos visibles, y por ende, más ignorados y menos estudiados. Ellos se dedican principalmente al trabajo doméstico y a la venta de mostrador. También trabajan como meseros, ayudantes de albañil o carpinteros, entre otros oficios más.

Los ña ñho se dedican a la venta de golosinas y frutas durante la época de verano. En la época de otoño-invierno ofrecen semillitas. Algunas mujeres elaboran y comercian muñecas de trapo. Los ña ñho provienen principalmente de Santiago Mexquititlán (Querétaro) y se encuentran asentados en las colonias Genaro Vázquez y Lomas Modelo Ampliación 2 en Monterrey.

Entre los grupos étnicos más visibles se encuentran los mixtecos. Al igual que los ña ñho, se dedican a la venta ambulante de productos artesanales, como canastos, bolsas y flores de papel. Algunos productos son fabricados por ellos mismos, otros comprados. Esta actividad es realizada, en su mayor parte, por las mujeres, los ancianos y los niños. Algunos hombres contribuyen al ingreso familiar tocando música de banda.

El número de ña ñho y mixtecos es menor a los nahuátl, no obstante, su presencia es más visible. Por lo mismo son más identificados como el “indígena urbano”¹⁴ en Monterrey.

la población indígena. Sin embargo, es preciso no confiar del todo en los datos demográficos oficiales.

¹⁴ Términos utilizados por Leobardo Sánchez Piña, en “El perfil del indígena urbano ¿existe?, ponencia presentada en el II Congreso de Desarrollo Rural y Cultura Campesina, Monterrey, Nuevo León, 1999.

Cuadro 3: Nuevo León, principales lenguas indígenas que se hablan en el estado, 1970-2000.

AÑO LENGUA INDÍGENA	Población que habla alguna lengua indígena de 5 años y más						Población de 0 a 4 años en hogares cuyo jefe (a) y/o cónyuge habla alguna lengua indígena.					
	Total		Hablan español		No hablan español		Total		Hombres		Mujeres	
	Hom- bres	Muje- res	Hom- bres	Muje- res	Hom- bres	Muje- res	Hom- bres	Muje- res	Hom- bres	Muje- res	Hom- bres	Muje- res
1970	787	473	314	398	248	141	75	66				
Náhuatl	158	75	83	75	83				
Maya	106	69	37	69	37				
Tarasco	100	58	42	56	36	8	2	6				
Zapoteco	91	59	32	58	32	1	1				
Otomí	55	38	17	37	17	1	1				
1980	29 865			23 709		3 830						
Náhuatl	20 103			19 177		895						
Huasteco	697			332		359						
Maya	677			640		29						
Otomí	368			276		84						
Tarasco	178			171		4						
1990	4 852	2 224	2 628	4 629	2 484	27	4	23	931	500	431	
Náhuatl	1 784	627	1 157	1 737	1 123	8	1	7	273	146	127	
Otomí	631	333	298	534	238	9	1	8	183	93	90	
Huasteco	409	163	246	408	245	77	40	37	
Zapoteco	207	111	96	206	96	30	16	14	
Maya	203	130	73	199	70	40	18	22	
2000	15 446	6 962	8 484	15 041	8 228	107	33	74	3 432	1 739	1 693	
Náhuatl	8 308	3 281	5 027	8 148	4 919	23	6	17	1 728	872	856	
Huasteco	2 457	1 170	1 287	2 411	1 268	12	6	6	540	274	266	
Otomí	1 169	583	586	1 119	556	5	0	5	333	173	160	
Zapoteco	619	418	201	605	194	5	2	3	130	69	61	
Mixteco	442	191	251	382	214	50	17	33	96	42	54	

Fuente: INEGI, Censos Poblacionales de Nuevo León, 1970-2000.

- Se omitieron los rubros de Otras Lenguas y No Especificado.

Cuadro 4: Nuevo León, municipios que cuentan con mayor población que habla alguna lengua indígena por municipio, 1980-2000.

AÑO	Municipio	Hablan español			No hablan español			Lengua Principal			Población de 0 a 4 años en hogares cuyo jefe (a) y/o cónyuge habla alguna lengua indígena			
		Total	Hom bres	Muje res	Total	Hom bres	Muje res	Lengua	Total	Hom bres	Muje res	Total	Hom bres	Muje res
1980		29 865			3 830			Náhuatl	20 103					
	Monterrey	14 606			1 868			Náhuatl	9 585					
	Guadalupe	3 980			514			Náhuatl	2 830					
	San Nicolás	3 156			333			Náhuatl	3 156					
	San Pedro Garza	1 188			93			Náhuatl	779					
	Santa Catarina	857			122			Náhuatl	616					
	Cadereyta Jiménez	707			100			Náhuatl	515					
	Linares	695			92			Náhuatl	506					
	Montemorelos	553			93			Náhuatl	320					
	Galeana	420			63			Náhuatl	284					
	Gral. Escobedo	412			57			Náhuatl	305					
1990		4 857	2 224	2 628	4 629	2 145	2 484	23	1 784	931	500	431		
	Monterrey	2 344	1 063	1 281	2 192	1 011	1 181	15	758	445	248	197		
	San Pedro Garza	633	115	518	627	114	513	0	409	15	8	7		
	Guadalupe	513	243	270	491	237	254	0	160	114	53	61		
	San Nicolás	364	197	167	359	195	164	0	118	78	44	34		
	Apodaca	282	195	87	274	192	82	2	122	72	42	30		
	Gral. Escobedo	172	94	78	154	85	69	4	61	53	31	22		
	Santa Catarina	168	93	75	166	93	731	1	53	29	24			
	Montemorelos	80	50	30	79	50	29	1	19	11	6	5		
	Santiago	33	22	11	33	22	11	0	14	5	1	4		

	25	18	7	24	18	6	1	0	1	1	11	5	1	4
Juárez	15 446	6 962	8 484	15 041	6 813	8 228	107	33	74	Náhuatl	8 308	3 432	1 739	1 693
Monterrey	5 998	2 541	3 457	5 871	2 496	3 375	31	6	25	Náhuatl	3 242	1 243	638	605
San Pedro Garza	1 925	308	1 616	1 901	302	1 599	4	1	3	Náhuatl	1 332	58	29	29
Guadalupe	1 790	820	970	1 732	796	936	6	2	4	Náhuatl	1 006	384	202	182
Gral. Escobedo	1 065	569	496	1 036	558	478	4	3	1	Náhuatl	518	423	211	212
Apodaca	998	577	421	964	568	396	8	3	5	Náhuatl	440	307	144	163
San Nicolás	795	408	387	783	404	379	2	1	1	Náhuatl	472	158	86	72
Santa Catarina	762	440	322	750	435	315	2	1	1	Náhuatl	479	276	147	129
Cadereyta Jiménez	587	489	98	574	482	92	1	1	0	Zapoteco	239	85	46	39
Juárez	452	223	229	388	200	188	46	15	31	Mixteco	251*	118	56	62
Santiago	157	86	71	154	84	70	0	0	0	Náhuatl	67	40	13	27

Fuente: INEGI, Censos Poblacionales del estado de Nuevo León, 1980-2000.

----- INEGI no registró esa información.

* Se sumaron la variante de Mixteco y Mixteca Baja.

En conclusión: de acuerdo con los datos estadísticos, la migración indígena en Nuevo León se concentra en el Área Metropolitana de Monterrey, particularmente en los municipios de Monterrey, Garza García, Guadalupe y San Nicolás. Los grupos nahuatl y huasteco aportan el mayor contingente poblacional dada la relativa cercanía de su lugar de procedencia (San Luis Potosí y Veracruz) con el AMM.

CUARTA PARTE:

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS EN TORNO AL ESTUDIO DE LA IDENTIDAD ÉTNICA EN PROCESOS MIGRATORIOS

Los datos de campo se recopilaron mediante métodos cuantitativos y cualitativos. Las informaciones estadísticas del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) y del Consejo Nacional de Población (CONAPO) aportaron conocimientos valiosos sobre la magnitud de los procesos migratorios hacia Nuevo León desde 1970 a la fecha. Asimismo permitieron conocer ciertos parámetros en torno a la conformación étnica, las condiciones de vida y la conservación de la lengua entre los migrantes indígenas en la entidad. Estos datos generales se combinaron con una pequeña encuesta realizada entre los mixtecos en Nuevo León. La encuesta cumplía con dos objetivos: por una parte, pretendía generar datos más precisos sobre el grupo étnico en cuestión (las características de su lugar de residencia, el tamaño preciso de la población). Por la otra, representaba una herramienta para un primer acercamiento al grupo indígena. Una vez aceptada por los pobladores mixtecos, se incursionó, poco a poco, hacia métodos de recopilación más sensibles hacia la experiencia particular de cada sujeto: la entrevista intensa, la observación participante y el diario de campo.

Los testimonios orales se convirtieron en la primordial fuente de información en vista de que proporcionaron datos más confidenciales en torno a la experiencia personal, las relaciones afectivas, la vida cotidiana, las relaciones familiares y la organización de la familia, los símbolos, la construcción de significados, en otras palabras: de la cultura. A través de los testimonios se puede analizar la “descaracterización étnica”, entendida como el conjunto de procesos que influyen en la reconstrucción de las identidades tradicionales y étnicas, el muy paulatino distanciamiento de las formas de vida y pensamiento vigentes en la comunidad de origen, San Andrés Montaña, Oaxaca. Muchas de estas transformaciones no son percibidas por acercamientos más globales (encuestas, por ejemplo) que, a menudo, no son sensibles para las pequeñas transformaciones en el pensar, sentir y hacer de las personas.

Realizamos entrevistas no estructuradas. El lapso inicial de acercamiento a la comunidad con entrevistas abiertas de relativamente poca duración permitió la integración de una guía de preguntas en torno a su experiencia migratoria, sus prácticas y costumbres cotidianas, sus creencias, y convicciones, sus formas de pensar y razonar y su apreciación tanto de su comunidad en Oaxaca como de la vida en el Área Metropolitana de Monterrey. No obstante, la guía de preguntas no se cerró ante el temario de interés de la investigadora sino se mantuvo abierto a cualquier inquietud comunicativa de los interlocutores indígenas.

La realización de las entrevistas resultó, no obstante, un proceso sumamente complicado ante la negación de algunos entrevistados para grabar las conversaciones, o bien, para hablar sobre algunos temas. En ocasiones, la información relatada frente a la grabadora difirió considerablemente de la proporcionada en otros momentos (por ejemplo, durante conversaciones informales) cuando los interlocutores mixtecos sabían que no serían grabados. Ante estas dificultades, resultó preciso triangular la entrevista grabada con la observación participante. Las observaciones al igual que la información no grabada se registraban en el diario de campo.

El *trabajo de campo* se realizó en dos fases. La primera fase se llevó a cabo en la colonia Hector Caballero, Juárez, Nuevo León, donde los mixtecos se encuentran asentados desde hace varios años. La primera etapa inició con la aplicación de una encuesta a finales de enero de 1999. Debido al arribo esporádico de mixtecos (que cuentan con una casa en la entidad) a Juárez, Nuevo León, ya sea de Oaxaca o de otro lugar del país, la encuesta se aplicó por última vez el 10 de agosto de 1999. Durante esta fase se planeaba también la realización de entrevistas. Sin embargo, debido a la desconfianza, y por ende, la poca apertura de los informantes era preciso aplazarlas. Durante estos meses la información obtenida provenía de charlas informales y la observación participante.

Para ganarse la aceptación de la comunidad y proseguir el estudio, era necesario desarrollar formas más participativas y menos asimétricas entre la investigadora y el grupo étnico¹⁵. Debido al interés de los mixtecos por encontrar un apoyo económico para su banda musical y para el aprendizaje más formal de la música (estudio de las notas musicales), la investigadora ayudó a la comunidad a establecer un contacto con algunas instituciones culturales, particularmente con el Consejo para la Cultura de Nuevo León (CONARTE). Este organismo les brindó un financiamiento para adquirir instrumentos musicales y les envió un instructor de música que formaba con los indígenas interesados un taller de música. Posteriormente, algunas personas (en su mayoría jóvenes que habían dejado inconclusos los estudios básicos) manifestaron su inquietud por reanudar sus estudios. Por medio de la investigadora se estableció un contacto con el Instituto Nacional para la Educación de Adultos (INEA) que formó en la

¹⁵ Los mixtecos manifestaron que tanto en San Andrés como en Juárez, Nuevo León habían sido objeto de estudio sin haber obtenido ningún beneficio. Para los mixtecos que migraron a Guadalajara, algunas experiencias con investigadores han sido particularmente negativas ya que gracias a la difusión de un documental en torno a sus fiestas patronales donde se criticaba el supuesto despilfarro de dinero, el gobierno de Jalisco en turno suspendió su apoyo para la conformación de una Banda (el apoyo consistía en clases de música y dinero para la compra de instrumentos).

comunidad un “círculo de estudio”. El grupo de estudio se mantuvo intacto de marzo de 1999 a diciembre de 2000.

La segunda fase del trabajo de campo abarcó de septiembre de 1999 a mayo de 2000 y se realizó en dos espacios: en Juárez, Nuevo León y en San Andrés Montaña. De septiembre a diciembre de 1999 se realizaron quince entrevistas grabadas. Posteriormente se intensificó la observación participante con el fin de comparar diversos acontecimientos socioculturales (bodas, bautismos, celebraciones religiosas).

Si bien no se tenía contemplada, en un principio, una visita a San Andrés Montaña, resultó importante conocer a la comunidad en Oaxaca para poder comparar los cambios en la forma de vida y la organización de la cotidianeidad en el Área Metropolitana de Monterrey. El viaje a San Andrés se hizo posible gracias a la invitación expresa de varios mixtecos y el apoyo de dos familias quienes le brindaron hospedaje a la investigadora en San Andrés y quienes la apoyaron emocional y políticamente ante las autoridades de San Andrés. Sin el respaldo de estas personas, la estancia en San Andrés hubiese sido imposible dado que algunos habitantes rechazaron la visita en su comunidad y muchos otros más sintieron una gran desconfianza hacia la investigadora. Para permitir el trabajo de campo, exigían una carta de referencia (permiso) y el compromiso de no videogravar ni a la comunidad ni acontecimiento alguno. El trabajo se complicó, adicionalmente, por mi condición de género.

La estancia en San Andrés se extendió durante dos meses, lapso que permitió conocer de cerca las celebraciones religiosas más importantes para los mixtecos: *El Día de Todos los Santos* o *Día de los Santos Difuntos* y la fiesta del Santo Patrono, San Andrés Apóstol, los días 28, 29 y 30 de noviembre. La visita brindó, asimismo, una experiencia muy rica en torno a la vida cotidiana y la organización política en el *pueblo*. Una vez en la comunidad, se optó por ampliar la estancia por dos semanas más ya que los mixtecos cuentan con otra celebración religiosa importante: la de la virgen de la Concepción Limpia, los días 7 y 8 de diciembre. Durante todo este período se recopilaron testimonios de personas que ya no migran o que nunca han migrado.

QUINTA PARTE:

**LA IDENTIDAD ÉTNICA EN PROCESOS MIGRATORIOS. UN
ESTUDIO DE CASO ENTRE UN GRUPO DE MIXTECOS EN JUÁREZ,
NUEVO LEÓN**

5.1. Las regiones de estudio

Gilberto Giménez entiende por región a “*unidades territoriales que constituyen subconjuntos dentro del ámbito de un Estado-nación*” (Giménez, 1999: 38). La región es el resultado del medio físico, histórico y cultural. Dicho autor distingue tres tipos de regiones: a) las *históricas*: caracterizadas por una tradición rural, su aislamiento de los centros urbanos y por una economía agrícola. Estas regiones se encuentran marginadas tanto de la economía urbana como de la mundial; b) las regiones *polarizadas o funcionales*: delimitadas por las influencias de las ciudades; se encuentran integradas a la economía mundial; c) las regiones *programadas o regiones-plan*: responden a intereses político-administrativo. Giménez incluye, además, las *anti-regiones*: se trata de villas, ghettos o, incluso, colonias establecidas afuera de las ciudades; la población ahí asentada carece de los servicios públicos básicos. En estos lugares se concentra la mayor parte de la pobreza extrema (Giménez, 1999: 39 y ss).

Como hemos expuesto en páginas anteriores, en la migración intervienen dos áreas geográficas, o, mejor dicho, dos regiones. En el presente caso, la “región de origen” es conformada por la zona mixteca que corresponde al primer tipo de región, la *histórica*. La “región de destino” (el AMM) se conforma por los asentamientos de mixtecos en Juárez, Nuevo León.

Los dos asentamientos mixtecos en la colonia Héctor Caballero del municipio de Juárez constituyen una “*anti-región*”. Pero, debido a que los indígenas concentran sus actividades económicas en Monterrey, el AMM representa, en el presente caso, una región intermediaria, una *región polarizada*.

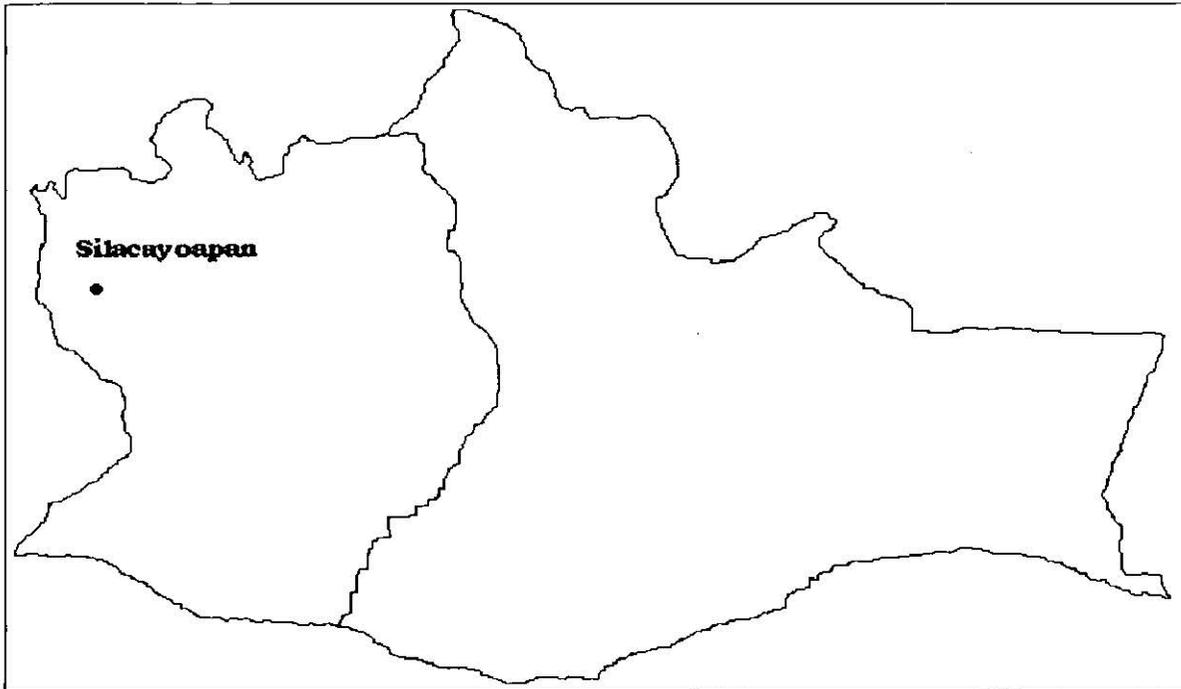
5.1.1. La región de origen: la mixteca

La zona mixteca está situada en la parte noroeste del estado de Oaxaca.¹⁶ Abarca, además, una porción de los estados de Puebla y Guerrero. Se extiende sobre 40,000 km². Basándose en

¹⁶Oaxaca, es un de los estados más atrasados y marginados en el ámbito nacional. Más del 50 % de su población es indígena; además, es la entidad que alberga el mayor número de grupos etnolingüísticos (Barabas y Bartolomé, 1990). Durante las últimas décadas, Oaxaca ha sido clasificada como una entidad de “rechazo” por su elevado movimiento migratorio.

las diferencias ecológicas y culturales existentes, la mixteca se puede dividir en tres subregiones: la Mixteca Alta, la Mixteca Baja y la Costa (Mapa1).

Mapa 1: Región mixteca de Oaxaca



Fuente: María Luisa Acevedo Conde, (1995), *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Pacífico Sur*, Instituto Nacional Indígena y Secretaría de Desarrollo Social, México.

La región mixteca se caracteriza por los altos niveles de pobreza que constituyen el principal motivo para la migración. De acuerdo con algunos autores (Ruiz González 1997a y 1997b; Aguilar Medina, 1974; INEGI, 1997)¹⁷, desde la década de los sesenta se observa una creciente erosión de la tierra que ha provocado una baja en la producción agrícola, principal

¹⁷ En La mixteca también se practican otras actividades económicas como son: la artesanía, la ganadería (caprino y bovino), la explotación forestal y el comercio.

actividad económica de la región. La agricultura se lleva a cabo en tierras de temporal y aprovecha las técnicas tradicionales. La producción agrícola gira en torno al cultivo de maíz y frijol para el autoconsumo.

A partir de 1960 se intensificó el flujo migratorio en la mixteca que se convirtió, desde entonces, en una de las principales regiones expulsoras de indígenas en Oaxaca. Hasta 1980, la mayor parte de la migración mixteca se dirigió al centro del país. A mediados de los ochenta el traslado se incrementó explosivamente. Simultáneamente se registraron cambios en el patrón migratorio: la migración empezó a dirigirse a Jalisco (Guadalajara), Chihuahua, Sonora, Nuevo León y Tamaulipas. Algunos migrantes se desplazaron incluso a los Estados Unidos de América y a Canadá. Los cambios de residencia dejaron de ser temporales para traducirse en procesos permanentes que involucran a toda la familia (Aguilar Medina, 1974 y Ríos Vázquez, 1991)¹⁸. Según Robert Smith (1992), esta nueva dinámica migratoria es motivada por la crisis económica de los ochenta que afectó drásticamente tanto a la región mixteca como al Distrito Federal (lugar de emigración de preferencia). Los cambios de las políticas agropecuarias y la penetración de mercados en las áreas rurales aunado a un creciente “pesimismo” entre la población joven sobre el futuro actúan como factores adicionales que influyen la migración indígena desde entonces.

Los mixtecos asentados en Juárez, Nuevo León, son originarios de San Andrés Montaña¹⁹, una localidad perteneciente al municipio de Silacayoapan, Oaxaca, incrustado en la Mixteca Baja²⁰. San Andrés colinda al norte con las localidades de San Miguel Aguacates y San Jerónimo Progreso (Mapa 2); al este con el municipio de Santiago del Río; al sur con el municipio de San Sebastián Tecomaxtlahuaca y al oeste con el municipio de San Martín Peras.

¹⁸ De acuerdo con Othón Ríos Vázquez, de la emigración internacional de oaxaqueños un 75 % son campesinos indígenas, quienes se dedican principalmente a actividades agrícolas y en servicios e industria en Estados Unidos, en “Estudio de la Migración de Trabajadores oaxaqueños a los Estados Unidos de América”, *Memoria sobre la migración internacional y el desarrollo económico de México*, Zacatecas, Zacatecas, 1991.

¹⁹ De los cuales el 88 % nació en la comunidad (el 87 % de San Andrés y sólo el 1 % son de San Martín de Peras) y el resto en otras ciudades del país.

²⁰ La Mixteca Baja esta conformada por los distritos de Huajuapán de León, Juxtlahuaca, Teposcolula y Silacayoapan, situados al noroeste de Oaxaca; y los distritos de Acatlán, Chiantla, Tehuacán y Tepejí de Rodríguez, en el sur Puebla.

Según el CONTEO de 1995 (INEGI, 1996), Silacayoapan contaba con 10,982 habitantes, de los cuales 1,953 hablaban una lengua indígena. El municipio está conformado por 18 localidades de las cuales cuatro pertenecen, de modo más propio, a la “cultura mixteca” (lengua, costumbres, gobierno autónomo e, incluso, en algunos casos, indumentaria): San Martín del Estado, San Andrés Montaña, San Jerónimo Progreso y San Miguel Aguacates.

San Andrés Montaña se encuentra rodeado por varios cerros. En su centro se erige la iglesia donde se alberga al Santo Patrono: San Andrés Apóstol. Al costado derecho de la iglesia se ubica el Palacio Municipal con las oficinas del Agente Municipal, del Comisariado de Asuntos Comunales y del Agente de la Policía. Según el Agente Municipal de San Andrés Montaña, en 1999 el poblado contó con aproximadamente 1,500 habitantes²².

Entre enero y septiembre-octubre la mayoría de la población se encuentra fuera de la comunidad donde residen únicamente unas cuantas familias. Los residentes son, por lo general, adultos que se rehusan a migrar a la ciudad, ya sea por su edad, o bien, por cuidar las propiedades familiares, o por atender a los hijos o nietos en edad escolar. Entre los residentes se encuentran unas cuantas familias económicamente estables. Además se encuentran aquellos hombres que ocupan, durante el año, un cargo político (de enero a enero), que por lo general regresan con su esposa e hijos. Únicamente en el caso del Comisariado de Asuntos Comunales, el cargo se extiende por tres años.

A mi sorpresa, las condiciones de vivienda son mucho mejores en el pueblo que en la ciudad; situación que se explica, según una entrevistada:

“... porque en Monterrey no contamos con un terreno seguro, propio. La gente mejor empezó a construir sus casas de tabiques en el pueblo.”²³

(Sra. Cynthia)

²² El poblado de San Andrés Montaña es la segunda localidad más grande del municipio. De acuerdo, con el CONTEO de 1995 (INEGI, 1996) la localidad tenía una población de 740 personas.

²³ Hasta el momento del trabajo de campo los mixtecos asentados en Juárez, Nuevo León no han podido legalizar sus terrenos debido a que la persona que les vendió los lotes no era la dueña, por lo que se encuentra arreglando la situación de sus terrenos.

La mayor parte de las casas en San Andrés son edificadas con tabiques (block sin orificios) y cuentan con un techo de concreto. Otras casas tienen un techo de teja. La mayoría consta de uno o dos cuartos alargados y una pequeña cocina ubicada a un costado de las habitaciones. Por lo común son construidas con madera y techos de teja, de lamina galvanizada o de cartón negro. Además, existen casas de estilo urbano: de uno o dos pisos y varias habitaciones en su interior.

En la comunidad, la gente habla principalmente el mixteco. Las generaciones más jóvenes son bilingües, pero aún así es raro que utilicen el español en sus actividades cotidianas. La indumentaria tradicional se observa más en las mujeres adultas. Consta de una blusa bordada en la parte superior y de una falda larga de tablones, o bien, de un vestido de tablones. La mayor parte de la indumentaria es confeccionada por las mismas mujeres o vendida por otras mixtecas de comunidades aledañas.

La economía se basa en la agricultura de temporal que se practica de mayo a octubre. Predomina el cultivo en las laderas. Por lo general, las labores se encuentran a 500 metros o a un kilómetro de distancia del asentamiento. Algunas de ellas cercanas a fuentes de agua como ríos o riachuelos. Si bien el suelo pertenece a la comunidad (territorio comunal), cada familia tiene asignada una parcela que se hereda de una generación a otra. En ella se cultivan maíz y frijol para fines de autoconsumo familiar. Para los trabajos agrícolas se aprovechan un arado de atracción animal, el machete y una azada.

La erosión ha disminuido la productividad de las tierras a un mínimo. Además, faltan más extensiones cultivables para las generaciones jóvenes. Por otra parte, las pocas tierras de cultivo dentro del espacio urbano son utilizadas para la construcción de viviendas.

Aunque algunas familias cuentan con ganado vacuno y caprino y con caballos y burros para la carga, la presencia de ganado mayor en el pueblo no es muy significativa. Abundan más las aves de corral como las gallinas y los guajolotes.

De vez en cuando, los habitantes obtienen ingresos extras con la venta de productos de palma. Las hojas de palma son recolectadas en las tierras comunales; posteriormente las ponen a secar y, elaboran canastos para tortillas, petates o sombreros de palma.

Hasta la década de los setenta el pueblo se encontraba aislado y no contaba con los servicios públicos básicos. Actualmente, los habitantes disponen de electricidad y agua potable, de una clínica y de un albergue escolar. Hasta principios de los noventa el pueblo albergaba solamente una primaria. Hoy en día se suman a ella una escuela preescolar y una telesecundaria.

En cuanto a los medios de comunicación, en San Andrés Montaña se localizan una caseta telefónica, varios equipos de sonido y una antena parabólica (la cual solamente transmite dos canales). Para adquirir el equipo de sonido y la antena, la comunidad organizó una banda de música que empezó a prestar sus servicios. El dinero recaudado se integró a un fondo para la compra de los aparatos.

5.1.2. Región de destino: ciudad Juárez, N.L.

En Monterrey, los mixtecos establecieron su primer “enclave” de manera irregular al margen del río *La Silla*, en la colonia Tolteca en Guadalupe. En 1995, fueron reubicados por la administración municipal a la colonia *Hector Caballero*, a unos diez minutos de distancia del centro de Juárez, Nuevo León (Anguiano, 1997).

A partir de su reubicación, los indígenas quedaron divididos, geográficamente, en dos bandos: ‘*los de abajo*’ y ‘*los de la lomita*’. Los de *abajo* ocupan las cuadras de Begonia y Geranio con un total de 24 lotes construidos (actualmente dos se encuentran abandonados). Los de *arriba* están asentados en las calles Eloy Cavazos (18 lotes) y Copa de Oro (2 lotes), y dos más en la Avenida Hector Caballero. Dado a su actual ubicación geográfica los mixtecos están en contacto directo con vecinos originarios del estado o migrantes no indígenas.

La mayoría de sus viviendas son de madera y techado de lamina galvanizada. Solamente cinco casas son edificadas con block. Su distribución espacial se asemeja más al patrón urbano: las viviendas cuentan con uno o dos cuartos separados y una cocina de unos nueve metros cuadrados. Algunas familias aprovechan una de sus habitaciones para cocinar; otras prefieren preparar sus alimentos a la intemperie. Las letrinas se encuentran al final de la vivienda (solamente en un caso se ubica al frente de la casa). Normalmente las casas están construidas hacia el frente dejando uno o dos metros como porche.

La colonia no cuenta con los servicios de drenaje, agua potable y calles pavimentadas (con excepción de la calle principal). En marzo del 2000 unas tres cuabras al final de la colonia se beneficiaron con la excavación de un pozo de agua²⁴; empero el resto del asentamiento depende de camiones repartidores de agua. En abril de ese mismo año, se instaló la luz eléctrica. Anteriormente los pobladores se habían “colgado” para obtener el servicio.

De acuerdo con la encuesta aplicada dentro de la presente investigación, la población mixteca se cifra en, aproximadamente, 284 personas, en su mayoría niños y jóvenes²⁵ (para el municipio de Juárez, Nuevo León el INEGI registra en el censo de 2000 a 251 mixtecos). El 82 % de los encuestados nació en San Andrés Montaña, el 11 % en Monterrey (todos ellos son menores de diez años), un 4 % en Guadalajara (los menores a nueve años), y el 1 % en San Jerónimo, Silacayoapan y en el municipio de San Martín Peras, Oaxaca (Gráfica 1).

Si bien, la encuesta no provee datos poblacionales exactos, sí arrojó dos aspectos importantes: (1) Los mixtecos arribaron al Área Metropolitana de Monterrey a finales de los años ochenta y principios de los noventa. Estos datos concuerdan con los reportados por Anguiano, quién ubica el inicio del proceso migratorio de Oaxaca a Nuevo León en 1989 (1997: 33). (2) Los lugares de nacimiento de los pobladores, principalmente de sus hijos, relatan la historia y las etapas de la migración, así como los antiguos estados residentes: Jalisco, Coahuila, Sinaloa, la ciudad de México; Juárez (Chihuahua) y Reynosa (Tamaulipas).

La principal actividad laboral de los mixtecos constituye la venta ambulante de artesanía. El 51 % de la población encuestada se dedica a esta actividad. Ellos venden canastos, bolsas y pequeñas figuras, como palomas y venados tejidos (de plástico) que son elaborados principalmente por los adultos. Comercializan, asimismo, artículos de palma como tortilleros, tapetes y bolsas que son adquiridos a vendedores de Guerrero y Guadalajara. También ofrecen flores de plástico o de tela (alcatraces y girasoles). De los 117 personas que afirmaron ser vendedores, 70 son mujeres y 47 hombres. Se observa que las mujeres se dedican mayormente a

²⁴ Los mixtecos que se encuentran en la parte de arriba salieron beneficiados con el pozo de agua. Entre todos se cooperaron para la compra de mangueras y llaves; y su instalación.

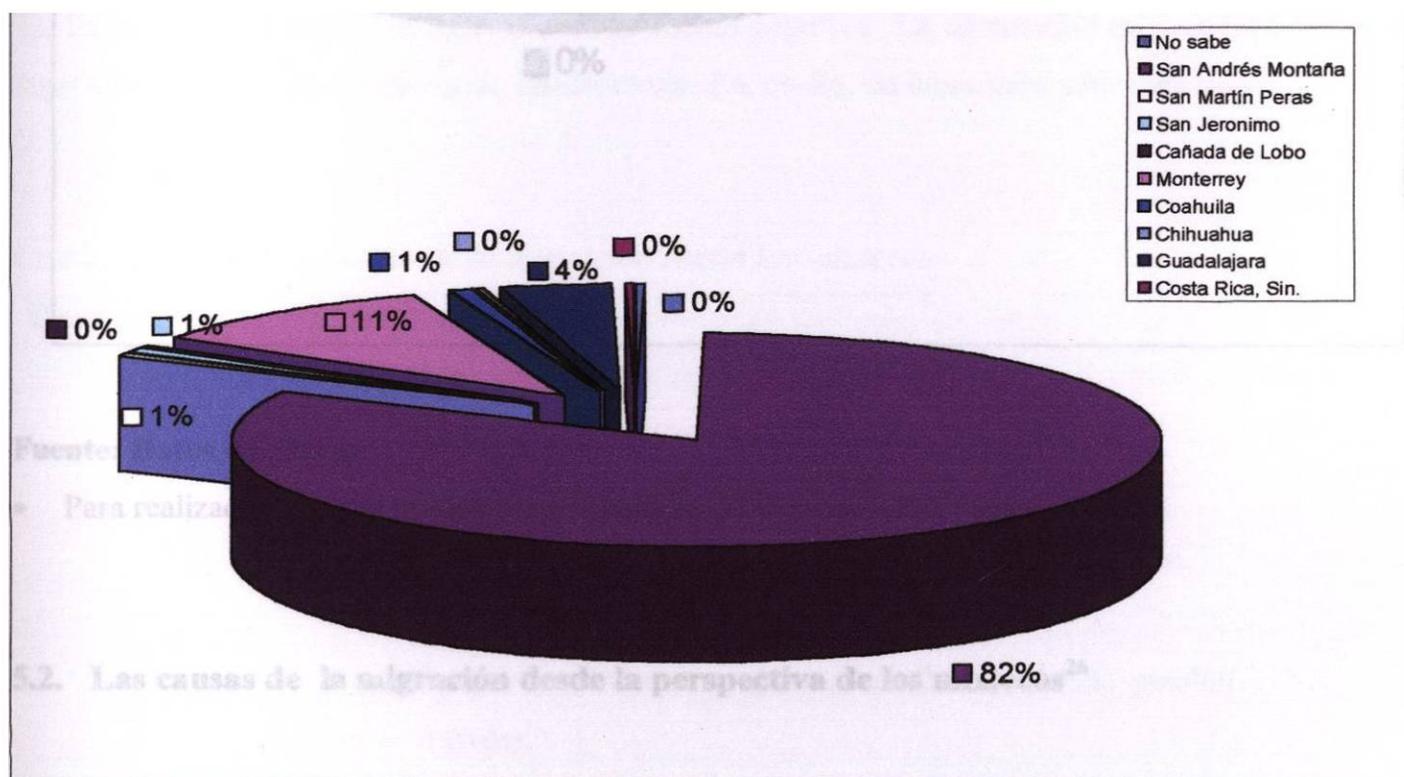
²⁵ Se encuestaron en total 42 casas y faltaron de encuestar 2 casas de la calle Eloy Cavazos. Además, 4 casas actualmente se encuentran abandonadas por sus dueños, pero este abandono es solo superficial ya que están al cuidado de algún familiar.

la venta. Sólo el 3 % de las mujeres son amas de casa. Una joven labora como trabajadora doméstica.

En los meses después de la encuesta, algunas personas decidieron buscar un empleo más estable en maquiladoras (en el caso de las mujeres) y en fábricas, o bien, en la albañilería tratándose de los hombres.

El 9 % de la población masculina se dedica profesionalmente a la música de banda. Cada fin de semana salen tres grupos (de 6 ó 7 integrantes cada uno) a diferentes rancherías o diversas cabeceras municipales en Nuevo León y en la frontera (Tamaulipas y Coahuila), como Miguel Alemán, Laredo, Reynosa, entre otros.

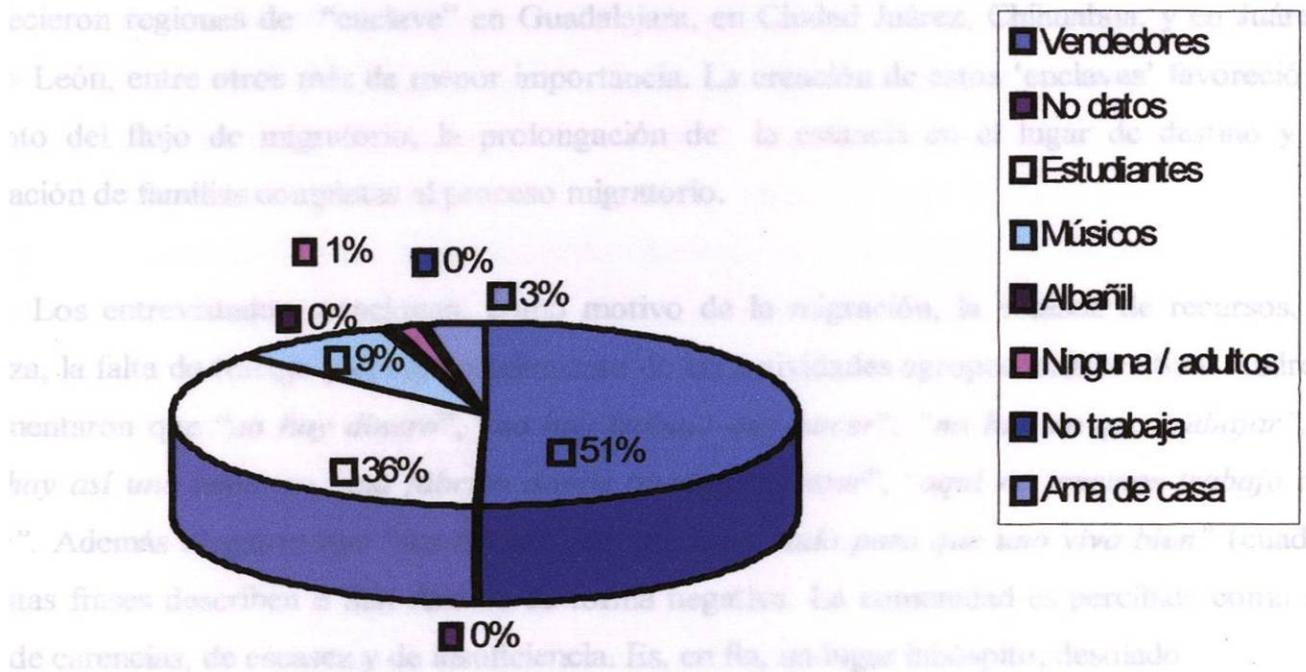
Gráfica 1: Lugar de nacimiento



Fuente: Datos de campo

* Se encuestaron en total 43 casas y faltaron 2 de encuestar. Además, 2 casas actualmente están abandonadas, pero no significa que los dueños no regresen a vivir de nuevo ahí, ya que familiares están al cuidado de ellas.

Gráfica 2: Ocupación



Fuente: Datos de campo

- Para realización de esta gráfica fueron omitidas 53 personas de 0 meses a 7 años.

5.2. Las causas de la migración desde la perspectiva de los mixtecos²⁶

La experiencia migratoria de los habitantes de San Andrés Montaña es de fecha relativamente reciente. En ella participan, hasta ahora, tres generaciones de migrantes: padres, hijos y nietos. Algunos pobladores abandonaron a San Andrés durante los setenta. No obstante,

²⁶ Por cuestiones de privacidad y respeto los nombres de los entrevistados han sido cambiados.

se trataba de movimientos aún esporádicos y temporales. Los migrantes buscaban, en aquel entonces, lugares cercanos a la comunidad donde trabajaban por períodos cortos (por ejemplo, la temporada de corte de la caña en Veracruz o la venta ambulante en la ciudad de México).

Posteriormente, comenzaron a explorar lugares más remotos. En este proceso establecieron regiones de “enclave” en Guadalajara, en Ciudad Juárez, Chihuahua, y en Juárez, Nuevo León, entre otros más de menor importancia. La creación de estos ‘enclaves’ favoreció el aumento del flujo de migratorio, la prolongación de la estancia en el lugar de destino y la integración de familias completas al proceso migratorio.

Los entrevistados mencionan, como motivo de la migración, la escasez de recursos, la pobreza, la falta de trabajo y el bajo rendimiento de las actividades agropecuarias en San Andrés. Argumentaron que *“no hay dinero”, “no hay trabajo que hacer”, “no hay en que trabajar”, “...no hay así una empresa, una fábrica donde puedan trabajar”, “aquí no tenemos trabajo así mejor”*. Además alegaban que *“las tierras que no dejan nada para que uno viva bien”* (cuadro 1). Estas frases describen a San Andrés de forma negativa. La comunidad es percibida como un lugar de carencias, de escasez y de insuficiencia. Es, en fin, un lugar inhóspito, desolado.

Cuadro sinóptico 1: Causas de la migración según los mixtecos

En el pueblo:	<ul style="list-style-type: none"> • “no hay dinero” • “por necesidad” • “no hay trabajo que hacer” • “no hay en que trabajar” • “Las tierras que no dejan nada para que uno viva bien.” • En “la cosecha... se inyecta el dinero” • “ ...no hay así una empresa, una fábrica donde puedan trabajar.” • “aquí no tenemos trabajo así mejor”
----------------------	---

Fuente: Entrevistas de campo

Las expresiones como *“inyecta... dinero”*, *“no hay trabajo que hacer”*, *“no hay en que trabajar”* y *“para que uno viva bien”* sitúan la carencia en dos puntos: la “falta” de trabajo y de dinero. Si bien la agricultura constituye, potencialmente, un espacio laboral, la relación entre dinero y trabajo establecido discursivamente, invalida al trabajo agropecuario tradicionalmente orientado al abasto familiar como fuente de empleo aceptable. Por tanto, San Andrés no carece de trabajo, sino de empleos remunerados. Estas frases apuntan hacia un cambio cultural importante en la comunidad: ya no se trabaja para comer sino se trabaja para disponer de dinero. Se aprecia la gran importancia otorgado al dinero en la actualidad, situación que relata la monetarización de la economía doméstica en el transcurso de los últimos años. En vista de que el lugar carece de fuentes de empleo asalariado (fábricas, maquiladoras), sus residentes lo consideran preciso buscarlas en otros lugares. La búsqueda de dinero reorientó, asimismo, la visión hacia la tierra que por siglos constituyó la base de la supervivencia familiar. Para muchos mixtecos de hoy la agricultura ha dejado de ser una fuente importante para satisfacer sus necesidades primordiales.

El rechazo a las prácticas agrícolas es fundamentado por los entrevistados al aludir las escasas ganancias que arroja: afirman, por ejemplo, que *“... nomás sale para el gasto, pero dinero no sale.”* Si bien los agricultores logran recuperar la inversión y cubrir “el gasto”, para Don Fernando tal logro resulta insatisfactorio:

- *“... porque ahí se inyecta el dinero también, o sea, uno tiene que pagar la yunta. Si no tiene yunta, tiene que pagar la yunta, o la gente que lo ayude a limpiar la milpa. O, ya de ahí, ya se necesita comprar abonos. Todo eso. Bueno, entonces ya la gente ve todo lo que he hecho y, pos no, nos sale. ¿Para qué voy a estar aquí? Ya la gente, pos, ya empieza a preocuparse, busca, pues, una salida...”*

Fernando

Según el entrevistado, a la agricultura se le tiene que “inyectar” dinero para pagar la yunta, a los ayudantes y los abonos. Sin embargo, entre lo obtenido y lo invertido no existe una relación ventajosa. Lo anterior no significa necesariamente que las tierras no produzcan lo necesario, sino, más bien, que el dinero que genera la venta del producto, no es considerado suficiente. Por ello, don Fernando plantea una pregunta retórica: *‘¿Para qué voy a estar aquí?’* Si bien no la contesta explícitamente, la respuesta se encuentra ya en el discurso: si se busca

ganar dinero, San Andrés Montaña no representan un lugar de residencia idóneo y por ello es preciso de abandonarlo.

Otro entrevistado construyó un discurso similar:

- *No, no deja porque yo estoy sacando la venta. Pagamos la yunta para que saque surco para sembrar y cajonarlo, arrancar hierba, levantar milpa y todo eso. Hacemos gasto, pagamos, damos de comer, damos refresco.*
- *¿A la gente que les ayuda a trabajar?*
- *Sí, a veces van diez, veinte, tenemos que dar refresco. Algo así. Luego, salimos, regresamos otra vez a la ciudad. Ya cuando venimos, se metió la plaga. Luego volvimos a sembrar; otra vez gastando dos mil, tres mil pesos hasta cuatro mil en una siembra o una cosecha y no vendimos maíz. Y casi no sale. Por eso, mejor decidimos salir para acá, para la ciudad...*

Santiago

En el caso del señor Santiago, las salidas a la ciudad se hacían con el propósito de obtener dinero para cubrir los gastos de los dos momentos más importantes de la agricultura: la siembra y la cosecha. Sin embargo, los desplazamientos temporales impactan negativamente a los trabajos agrícolas: el sembradío se infecta de plaga que merma la cosecha. Don Santiago considera, por tanto, a la agricultura como una actividad poco redituable y opta por quedarse más tiempo en la ciudad.

El relato de don Santiago construye a la agricultura como un negocio: su intención es producir para vender la cosecha y obtener dinero. Para ello requiere de dinero: necesita pagar la yunta y los trabajadores que ayudan en la limpieza del terreno, la siembra y la cosecha. Además, debe suministrar a los trabajadores refrescos, particularmente cuando se trata de ayudantes familiares o vecinos.²⁷ Al poner en un balance la inversión requerido y el producto monetario

²⁷ El apoyo recibido por familiares o por otros miembros de la comunidad es muy normal en los grupos étnicos en México; y responde más bien a la ayuda mutua que a intereses netamente económicos. Pero tampoco sería de sorprender que también se den casos de la prestación de servicios con fines de remuneración económica, exclusivamente.

recibido por concepto de venta, la relación es juzgada como desfavorable. La conclusión de Santiago es contundente: *“mejor decidimos salir para acá, para la ciudad...”*

Pero el discurso de Santiago revela asimismo cambios en otro plano cultural: la alimentación. Los trabajadores – amigos, vecinos y familiares – esperan como gratificación un *“refresco”*. El discurso relaciona, por su parte, los refrescos con el dinero: no se trata de una bebida refrescante hecha en casa (como, por ejemplo, los tés de hierbas que se tomaban tradicionalmente) sino de una bebida comprada, por lo general, un producto industrial embotellado. Por otra parte, si bien la agricultura genera maíz y frijol para el autoconsumo, la alimentación de los mixtecos se ha ampliado a productos procesados fabrilmente cuya adquisición no se logra financiar a través de las fuentes agropecuarias. Los cambios alimenticios intensifican así la búsqueda del dinero como objetivo final del proceso productivo y someten a la agricultura doméstica a presiones que no puede resistir. Su abandonación aparece, de este modo, como una consecuencia lógica.

Inicialmente la migración de los mixtecos dependía del ciclo agrícola que se extendía durante siete meses: de mayo a enero. En un comienzo, la salida a la ciudad se organizó para encontrar recursos monetarios que se reinvertieran en la agricultura. Paulatinamente esta situación cambió: en la actualidad los migrantes ya no tienen un interés de seguir invirtiendo en la agricultura. Esta visión se observa, con particular claridad, entre las generaciones más jóvenes. Ellos perciben la tierra solamente como un medio para realizar negocios. No sorprende que hoy en día, la agricultura se practica únicamente por aquellos que se quedaron en el pueblo, o bien, a quienes les toca ocupar un puesto. La mayoría de la población la considera una mala inversión y prefieren abandonarla.

El desinterés por la agricultura y su relación con los cambios culturales se aprecia también en otras afirmaciones de don Santiago:

- *No, mis papás casi no salían. Una vez salía mi papá a Veracruz, a la corta de caña...*
- *¿Por qué cree usted que no salieron tanto?*

- *Pues, ellos se murieron de hambre (¿Ah, sí? W.R.) Sí, aquí había mucha hambre, y no, la gente no tenían aquí. Ni una tortilla podían comer aquí. Un pedacito cada uno. No, aquí casi se morían de hambre.*
- *¿Por eso empezaron a salir?*
- *Sí, ya cuando crecimos, vamos a salir a la ciudad, a ver que pasa. Por eso ya aunque no tengamos dinero en la mano, se pide prestado y que después les pagamos. Pero nuestros padres, eso ellos no salieron. Sembraban, pero ni salía ni un costal, ni medio costal salía. Salían dos tenaquitos que le llamamos.*

Santiago

Don Santiago sostiene en su discurso que sus padres “*casi se morían de hambre*”. De esta manera explica que ellos no salían. Sus penurias son ligadas, discursivamente, a la agricultura (“*Sembraban, pero ni salía ni un costal, ni medio costal salía. Salían dos tenaquitos que le llamamos.*”) Empero, la migración no se explica por los problemas agrícolas –tal como pretende hacer el relator–, sino por una revaloración de las actividades agrícolas en cuanto a una vida ‘aceptable’. Para los padres de Santiago, la pobreza no era un motivo suficiente para abandonar sus labores. La visión de su padre y la perspectiva de su hijo, Santiago, apuntan más bien a una conceptualización diferente de la vida en el campo. En el discurso de Santiago emerge un distanciamiento y una invalidación de la agricultura como forma de vida satisfactoria.

Otro entrevistado manifestó que su salida del pueblo se debió a la baja productividad de las tierras:

- *Como antes, este, sembrábamos más seguido. En tiempos de lluvias, pues, se van a sembrar allá y luego se vienen para acá, para buscar dinero para poder trabajar en el terreno.*
- *¿Y ahora no siembran ya?*
- *Y ahora, pues, ya casi muy poca tierra es la que sigue dando.*

Alberto

A través de este discurso se sobreentiende que anteriormente la cosecha bastaba al menos para continuar existiendo y subsistiendo, a diferencia de ahora cuando “*muy poca tierra es la que se sigue dando.*” No es tanto el surgimiento de la pobreza sino la baja productividad de

la producción agrícola, la que obliga, según Alberto, a los pobladores de San Andrés a dejar su comunidad. No obstante las diferencias en sus apreciaciones, tanto Santiago como Alberto concuerdan que en la actualidad les es imposible vivir en San Andrés.

El abandono de las prácticas agrícolas se explica discursivamente también mediante una alusión a las formas y condiciones de trabajo, por ejemplo:

- *“... nosotros ya sufrimos. Ya estamos viejos, ya. No queremos que ellos (los hijos) sufran como nosotros. Ellos que sean gente estudiada, aunque sean maestros, sean también alguien que trabaje en la oficina, pues, no como nosotros que estén tomando cuenta de que ahí tengo todavía la bota de que trabajé. Me la puse, hasta acá voy al lodo. Llueve, tengo que salir, llevar los arados con los burros, llevarlos, traerlos.”*

Santiago

Desde su perspectiva actual, para Santiago el trabajo agrícola es identificado como fuente de sufrimiento. Si bien le toco vivir a él, no le gustaría que sus hijos pasaran por la misma suerte. La descripción de las faenas agropecuarias se encuentra cargada de una valoración negativa: trabajar a la intemperie inclusive cuando este lloviendo, hundirse en el lodo, laborar con animales.

El papel de la cultura en la aceptación o en el rechazo de una forma de vida (la rural), se expresa en otro fragmento del discurso de don Santiago. Resulta interesante y sorprendente que el entrevistado describe a las condiciones agropecuarias actuales como mucho mejores que las que vivieron sus padres:

- *... y como ellos no sabían, son gente grande, de que ellos sembraban nomás la pura semilla. Ahora, cuando nosotros sembramos, conseguimos fertilizante. Vamos a pedir ayuda al gobierno y el gobierno nos ayuda. Ahora, donde quiera, se dan buenas mazorcas.*
- *Y ahora que ha salido a la ciudad, ¿no ha sembrado?*
- *No, no sembramos porque no llegamos al tiempo de la siembra. No nos acordamos. Ahora no queremos ya sembrar también porque casi no deja.*

Santiago

Mientras sus padres reinvirtieron parte de la cosecha en el próximo ciclo de sembradío, Santiago enfatiza que actualmente los agricultores cuentan con mucho apoyo del Gobierno, consiguen fertilizantes y semillas mejoradas al grado *“donde quiera, se dan buenas cosechas.”* Empero, al final de su relato enfatiza que ya no quiere sembrar porque: 1) se queda más tiempo en la ciudad, 2) porque no se acuerda y 3) porque la agricultura *“casi no deja”*. Empero, si *“donde quiera, se dan buenas mazorcas”*, ¿por qué entonces *“la agricultura casi no deja”*? La respuesta no se puede buscar, obviamente, en el rendimiento productivo –actualmente mejor que antes, según Santiago - sino en que el rendimiento es valorizado como insatisfactorio. La migración se acompaña, pues, por un cambio en el sistema de valores, de los conceptos de bueno, aceptable, satisfactorio, deseable, etcétera. Se aprecia también como el anhelo por poseer dinero sustituye el anhelo de la economía de subsistencia de poseer un producto.

La búsqueda del dinero resurge en otra parte de la entrevista:

- *¿ Y por qué se salió de su pueblo?*
- *Bueno, como aquí no tenemos trabajo, así mejor. Aquí hay mucho músico. Todo el pueblo son músicos. Casi todo el pueblo es músico, de ser músico. Casi todo el pueblo toca muy bien. Todos los señores de aquí son músicos. Unos que otros no son, pero la mayoría son músicos. Entonces, como aquí no hay trabajo de músico, entonces, yo decidí salir fuera de la ciudad para que yo pueda ahí a trabajar como músico, pues, ganar un poco de dinero y decidí salir a la ciudad...”*

Santiago

El hecho de que *“casi todo el pueblo es músico”* indica que la música forma parte de la cultura tradicional del lugar. Se tocaba por diversión, por gusto. Sin embargo, la monetarización no dejó exenta a la música. A partir de algún momento, don Santiago intentaba tocar para ganar dinero. Empero, en la comunidad no encontró demanda por lo que decidió *“salir a la ciudad”* a *“trabajar como músico”*.

Los fragmentos expuestos arriba remiten todos a una monetarización de las relaciones sociales, de las actividades económicas e, incluso, de ciertos aspectos de la cultura. Tocar música se convirtió, poco a poco, de diversión en trabajo. Ya no se tocaba por gusto y placer sino para obtener dinero. La música se tradujo así en una actividad económica complementaria. En la ciudad, don Santiago trabajaba en adelante los fines de semana o en los tiempos de las fiestas patronales. Otros habitantes hicieron lo mismo que él: entre semana vendieron como ambulantes y en los fines de semana salen a tocar.

La invalidación de las actividades agropecuarias al igual que de la cultura tradicional se plasma en la vida cotidiana de los mixtecos. Pocos de los asentados en Nuevo León han logrado explotar comercialmente su música. A través del estudio de campo se detectó su interés por encontrar un trabajo, que no fuera de músico o de jardinero. Anhelan laborar como trabajador. No obstante, el acceso a un trabajo asalariado en una fábrica o una maquiladora constituye un proceso muy lento y gradual. Anteriormente, algunos mixtecos ya habían manifestado su interés en una relación laboral asalariada, pero se habían retractado porque pensaron carecer de la capacidad y de los estudios requeridos. Según el señor Fernando, él no trabaja en una fábrica porque ahí se requieren a personas establecidas:

- *...allá en Guadalajara si, me ha tocado así buscar trabajito. Pues, más que nada la mera buena me ha obligado a tener un trabajito para mejorarnos. Y la problema es que estaba ya bien y luego mi mamá me llama. De otra vez te toca un cargo. De así que la Agencia y nos vamos otra vez y dejamos el trabajo. Porque tenemos que ir otra vez. Entonces ya cuando ya de regreso llegamos, otra vez ahí en la fábrica o en cualquier parte donde estuviera. Ya ellos ya no aceptan. Ellos quieren una persona ya así establecida.*
- *Ah si, ¿no quieren que vayan?.*
- *Una persona que este todos los días del año, que el trabajo no tiene que pararse, así nos dicen...*

Fernando

Fernando argumenta no poder trabajar en una fábrica, ya que como integrante de su comunidad le toca desempeñar repentinamente un cargo político-administrativo en San Andrés. En su discurso el trabajo comunitario emerge como impedimento. En cambio, el empleo

asalariado aparece como una bondad económica: a través de él, Fernando logró mejorar su situación económica. Si bien Fernando aún no llega a la decisión de que fuese mejor renunciar a la comunidad para dedicarse a un empleo asalariado, hasta ahí falta nomás un pequeño paso.

La tendencia de emplearse se observa desde 1999, principalmente entre los jóvenes, aunque existen también algunos padres de familias en esta actividad. Son ellos mismos quienes motivan a sus hijos para que estudien y logren obtener mejores trabajos:

- *Ya usted, ¿ le gustaría trabajar así en una fábrica o en una empresa?.*
- *Pues esta bien. Pues, yo creo que ya es un trabajo seguro. Nomás que hay partes donde ya le dan algo, pos, ya bien, que ya está bien, sí. Pues, nosotros, bueno, más que nada nosotros acostumbramos así de trabajar en la cuenta nuestra, pero ya a los hijos, pos, ya nosotros queremos para ellos un trabajo fijo.*

Fernando

Se observa que la invalidación de las actividades tradicionalmente desempeñadas no necesariamente provoca un cambio de vida en el sujeto que pronuncia dicho discurso. De hecho don Fernando trabajó de vendedor ambulante; sin embargo, desea el cambio para sus hijos. No pone en duda su sueño que ellos logren convertirse en trabajadores asalariados. El anhelo por un trabajo asalariado apunta, además, a la emergencia de un nuevo tipo de racionalidad: lograr con la menor inversión el mayor beneficio. Fernando considera que los trabajos asalariados requieren de una mínima inversión a comparación de la venta callejera que depende de la adquisición previa de la mercancía. Según Fernando, el trabajo asalariado implica poco riesgo de sufrir pérdidas, ofrece un sueldo fijo y mejores condiciones de trabajo.

Su visión es compartida por otros miembros de la comunidad quienes recientemente han decidido de abandonar la venta en la calle para emplearse como obreros, ayudantes de albañilería y de carpinteros o bien como empleadas domésticas en casas (en el caso de las mujeres). También el trabajo femenino ha aumentado de tan sólo un caso a siete a pesar de sus implicaciones sociales y morales.

Muy pocos mixtecos originarios de San Andrés Montaña se han desplazado a Estados Unidos. Menos aún los que radican en Nuevo León (solamente se encontró un caso). Entre aquellas personas que han pasado algunas temporadas en el vecino país, predominan los jóvenes solteros.

5.2.1. Problemas de la migración

El paso de comunidad agraria a migrante no ha sido fácil para los mixtecos de San Andrés Montaña, ya que a lo largo de este proceso han tenido que resolver algunos problemas e idear estrategias que les permitan vivir en ciudades como México, Guadalajara y Monterrey.

Las experiencias migratorias y los problemas y estrategias de acoplamiento varían según las generaciones migratorias. Indudablemente, las situaciones más críticas las enfrentaron la primera generación de migrantes. Ellos no solamente exploraron lugares hasta entonces desconocidos, sino se toparon también con la barrera del idioma.

- *... por lo mismo de que ellos no traen el castellano, pues, batallaba mucho la gente.*
- *¿Batallaban mucho?*
- *Dicen que cualquier gente les hablaba o le querían ayudar, pero para ellos, pos, pensaban que lo iba a llevar a la policía. Se asustaba, y no fue. Los más grandes son los que sufrieron eso más atrás. Y nosotros, bueno, de que hemos sufrido, de que a veces queremos comprarnos todo lo necesario, pero no se puede. Si, no se puede.*

Fernando

La dificultad de comunicarse en español se juntaba, según Fernando, con el miedo hacia los otros. Los primeros migrantes vivían con el miedo de terminar en la cárcel, tan sólo por ser indígenas. La idea de que los mestizos les pretendían ayudar, constituye una construcción posterior de Fernando en base a sus propias experiencias.

Aún hoy en día, las generaciones mayores y algunas mujeres siguen batallando con el idioma. Su vocabulario se limita a aquellas palabras que resultan imprescindibles para ofrecer sus mercancías, es decir, que exige el contacto con las personas de habla español. Pero a diferencia de los primeros migrantes, a las nuevas generaciones ya no les preocupaba tanto el idioma sino,

como lo refiere Fernando, el hecho de no contar todavía con el suficiente poder adquisitivo para comprar *“todo lo necesario”*.

Establecerse en la ciudad resultaba una empresa muy difícil. A los primeros migrantes se les complicaba encontrar un lugar donde hospedarse aunque sea de manera temporal, y otro donde vender sus mercancías.

- *Pues, muy antes, bueno, nosotros no nos ha tocado eso de sufrir mucho, pos, ya si no conseguimos así un lugar, tenemos que pagar una casa o algo así. Pero más antes, la gente que venía más antes, pues, dicen que sufría mucho. A veces dicen que les prestaban un patio para que se quedara la gente, si o así, o a veces no querían dar nada de lugar y se tenían que andar donde puedan quedarse. Entonces ahí la gente, pos, a veces, pos, va a un techo pero no puede cobijarse.*

Fernando

Según Fernando, en un principio los mixtecos mendigaron prácticamente por la ciudad. No tuvieron dinero para rentar una casa. Dependían de la buena voluntad y disposición de los habitantes urbanos. A veces encontraron algo, a veces cosecharon sólo rechazo. Para evitar sufrimientos y penas parecidos a los futuros migrantes, los mixtecos decidieron establecerse en un “enclave”. Su permanencia en la ciudad influyó, asimismo, su estancia en el pueblo, ya que al rentar una casa no se pueden ausentar mucho. Además, deben adelantar mensualidades para que los dueños les respeten el convenio. En caso contrario correrían el peligro de perder la casa en renta, tal como ha ocurrido en la ciudad de México.

La cantidad de hijos no facilita la renta de una casa. Cada familia tiene, por lo general, entre cuatro y seis hijos; algunos incluso más. Algunos mixtecos se desplazan en grupos familiares conformados por padres, dos o tres hijos casados, nueras y nietos. El número de inquilinos por casa se multiplica de este modo.

“... así cualquier hospedaje, cualquier así en casa de renta, pues, quieren con un niño, dos niños cuando mucho. Pero nosotros tenemos que llevar a todos los niños.”

Fernando

Los mixtecos en Nuevo León han resuelto, en buena medida, sus problemas de vivienda al contar con una propiedad. Pero aún así su vida en la ciudad es complicada. No cuentan con permisos para vender en el centro de la ciudad o en algunos municipios de la zona metropolitana como San Pedro Garza García y San Nicolás de los Garza, donde está prohibida la venta de mercancías en la vía pública y donde la policía les confisca la mercancía a cambio del pago de una multa que, en la mayoría de los casos, rebasa el valor de la mercancía por lo que les sale más barato volver a comprarla.

En la venta ambulante, la participación de los niños resulta importante para las familias mixtecas. Ellos acompañan a sus padres, les ayudan a vender o, sencillamente, fungen como señuelos para que la gente adquiera los productos. Sin embargo, en el Área Metropolitana de Monterrey las instituciones gubernamentales controlan el trabajo infantil entre los mixtecos a través de los programas de asistencia social. A cambio de retener a los infantes en el hogar, las autoridades otorgan a las familias becas escolares y despensas. En caso de comprobar que los niños salen a trabajar, les retiran estos apoyos. Incluso han intentado recoger a pequeños que andan vendiendo con sus padres, situación que ha provocado una serie de enfrentamientos con la autoridad.

Así, la preferencia y el tiempo de estancia (definitivo o temporal) se relaciona con las experiencias positivas o negativas del lugar del destino de cada migrante. Los mixtecos se establecen de modo permanente en un lugar sólo después de haber conocido varias ciudades entre las que eligen la más conveniente. No todos los mixtecos de San Andrés Montaña radican en la misma ciudad. Existen cuatro “enclaves” principales: Ciudad Juárez, Chihuahua; Guadalajara, Jalisco; Juárez, Nuevo León y el Distrito Federal, por orden de importancia. Además, de otros pequeños asentamientos como en Reynosa, Tamaulipas; Torreón, Coahuila; y en regiones costeras y de gran afluencia turística como Mazatlán y Puerto Vallarta.

Los mixtecos en Nuevo León llegaron a finales de los ochenta. Durante mucho tiempo permanecieron sólo temporalmente aquí pero el hecho de encontrar un buen mercado para sus productos donde no tienen que enfrentar otros competidores, favoreció su permanencia y estimuló la llegada de más personas.

La formación de “enclaves” ofrece una serie de ventajas. Ahí se reúnen muchas personas (“la mayoría de la gente están aquí”) lo que evita sentimientos de soledad y facilita la conservación de la organización familiar. Muchos mixtecos tienen de esta manera la impresión de residir en una comunidad parecida a la de San Andrés.

Algunas familias optaron por quedarse en Nuevo León en vista que aquí encontraron un lugar donde construir una casa, aunque sea de madera y cartón, como es el caso del señor Fernando:

- *Yo estuve un buen rato en Guadalajara, Jalisco. Estuve ahí unos siete, ocho, nos tocó estar ahí, pues, ya de que íbamos a comprar un lotecito ahí. Pero no, no había la manera y, pues, ahí no pudimos conseguir uno.*
- *¿Por qué no había de conseguirlos?*
- *Pues, es más que nada, o sea, que cada año íbamos al pueblo y ahí se iba gastando todo el dinero que ganamos...*

Fernando

Don Fernando intentaba establecerse anteriormente en Guadalajara. Sin embargo, no logró reunir la cantidad de dinero necesaria para adquirir un lote donde fincar su casa. El dinero ganado se gastó en el pueblo, de tal modo que no le sobró para realizar el sueño dorado en Guadalajara. En Nuevo León la situación fue distinta ya que los mixtecos se posesionaron, inicialmente, de un predio en la orilla de un río. Años después, el Estado les reubicó en Juárez. Esta transacción les permitió adquirir un predio donde podían fincar.

Los desplazamientos de los mixtecos no se restringen de San Andrés a los “enclaves”, sino abarcan también movimientos de un “enclave” a otro. Los movimientos se restringen comúnmente a la familia, o sea, los mixtecos se desplazan a lugares donde cuentan con un familiar. Las familias asentadas en Nuevo León, por ejemplo, viajan a veces por temporadas a Reynosa o a Torreón donde viven parientes suyos.

5.2.2. La añoranza del retorno

A pesar de que los mixtecos extrañan a su comunidad y añoran regresar a San Andrés, el retorno definitivo es imposible ya que las condiciones económicas en Oaxaca no han cambiado significativamente. A consecuencia, los migrantes visitan a San Andrés sólo de vez en cuando. Únicamente aquellos que por su vejez o una enfermedad terminal ya no quieren seguir en la ciudad y prefieren morir en su tierra, se regresan de modo definitivo a Oaxaca.

Las estancias temporales son tampoco frecuentes en el “pueblo”. Tan solo unas cuantas familias o ciertos miembros familiares (por ejemplo los “grandes”) regresan cada año. Los demás esperan hasta que les toque cumplir con algún puesto político o religioso.

Antes la situación era al revés. Como lo relata don Fernando: “... *unos cuatro o cinco meses y nos íbamos para allá (a San Andrés, W.R.) otra vez*”. En aquel entonces la estancia de Fernando en Monterrey era relativamente corta dado que no contaban con un lugar fijo donde quedarse. Pero, había, además, otras razones para regresar a San Andrés:

- *Yo estuve un buen rato en Guadalajara, Jalisco. Estuve ahí unos siete, ocho, nos tocó estar ahí. Pues, ya de que íbamos a comprar un lotecito ahí. Pero no, no había la manera y, pues, ahí no pudimos conseguir uno.*
- *¿Por qué no había la manera de conseguirlo?*
- *Pues, es que más que nada, o sea, que cada año íbamos al pueblo y ahí se iba gastando todo el dinero que ganamos el año que estuvimos. Entonces, pues, ahí tiene que ahorrar el dinero y comprar. Necesita un ahorro más que nada y nosotros, pos, no había manera. Pues, es que mi mamá todavía nos exigía de que teníamos que regresar, y más antes, todavía, pos, tenemos que ir y no eran años, sino meses, pos, era enero, febrero, marzo, abril y ya en mayo teníamos que regresar.*
- *¿Tenían que regresar?.*
- *O sea para trabajar ahí en el campo.*

Fernando

Inicialmente los mixtecos se quedaban de enero a abril en la ciudad y se regresaban en mayo a su tierra para las labores agrícolas. Resultó interesante que, según el discurso de Fernando, el regreso no era voluntario: “*teníamos que regresar, ... tenemos que ir*”. Si bien el

regreso se motivó por el trabajo en el campo, la razón era otra: la madre de don Fernando exigió su regreso: *“mi mamá todavía nos exigía...”*.

Existen una serie de indicadores en el texto que señalan que la situación relatada ya no impera en la actualidad. La frase *“mi mamá todavía nos exigía...”* da por entendido que ya no lo hace ahora. Lo mismo se señala, cuando don Fernando afirma: *“antes, todavía, pos, tenemos que ir...”*.

El relato de don Fernando –elaborado desde su perspectiva actual-, designa a estos regresos como una especie de despilfarro de dinero: *“... y ahí se iba gastando todo el dinero que ganamos...”*. Esta situación es identificada por el relator como la causa del porque no le había sido posible comprarse un *“lotecito”* en la ciudad. Por referirse al pasado, se presupone que don Fernando – y como él, muchos otros mixtecos - prefieren no gastar ya todo su dinero en la comunidad. Efectivamente, muchos se quejan de no tener dinero para el pasaje y los gastos de estancia. Además, agregan otro argumento: los estudios de los hijos en escuelas del área metropolitana de Monterrey.

(1) - Lo que pasa es que no hay dinero, no hay con qué regresar, por eso es que, y mis hijos estudian acá, por eso no puedo.

- ... ¿ha estado regresando a Oaxaca en estos siete años?

- Este, en los siete años, dos veces nomás, y en el 95 y en el 98.

Fabián

(2) – Pues, cuando tengo dinero para regresar. Ahora ya tengo dos años. Es que se necesita tres mil o cuatro mil pesos para regresar.

Cristian

Las visitas al pueblo, se han vuelto aún más irregulares para los jóvenes, ya que la inasistencia de más de una semana en la secundaria provocaría la pérdida total del año escolar.

(1) - *¿Hace mucho que no venías para acá?*

- *Sí, hace cinco años, estuve cinco años allá en Monterrey, no regrese aquí.*

- *¿... por qué?*

- *Es que estuve estudiando ahí.*

Aníbal

A pesar de declarar reiteradamente su deseo de regresar a San Andrés, los mixtecos tampoco quieren dejar de manera definitiva la ciudad, ya que: *“(en la ciudad) hay todo y allá no”*.

Cuadro 2: Cómo visualizan los mixtecos migrantes al pueblo y a la ciudad.

Pueblo	Ciudad
• <i>“Ya no hay vida...”</i>	• <i>“en la ciudad “hay trabajo”</i>
• <i>“esta muerto”</i>	• <i>“es más fácil”</i>
• <i>“es un pueblito muy pobre, casi no hay nada.”</i>	• <i>“pueden mantener sus hijos”</i>
	• <i>“aquí hay todo”</i>

Fuente: Entrevistas de campo

Este cuadro se refiere, en primera instancia, al trabajo, al ingreso, a la escuela. La visión que prepondera en torno a la ciudad contrasta con la visión acerca de San Andrés. Su pueblo es descrito como *“muy pobre”, “muerto”* y *“feo”* donde *“casi no hay nada”*. Se aprecia como, en la actualidad el pueblo ha perdido toda atracción como espacio vital. Extrañamente, la añoranza del pueblo no refiere ya a un lugar existente. Este pueblo existe casi sólo en la fantasía: es nostalgia. No obstante, el pueblo aún cumple la función de brindar una identidad, de fundar lazos de pertenencia y solidaridad. Sigue siendo aún un punto de encuentro social en el espacio extraño. El pueblo llena todavía las narraciones de antes, de las raíces, de la tradición. No obstante, casi nadie quiere hacer su vida allá. Prácticamente todos prefieren la ciudad, donde *“es más “fácil”*. Por ello, los regresos no son más que visitas esporádicas.

Cuadro 3: Razones por las cuales los mixtecos añoran regresar al pueblo.

-
- Se extraña
 - Se recuerda
 - “fue el lugar donde nosotros crecimos”
 - “ahí nací”
-

Fuente: Entrevistas de campo

5.3. Elementos de la identidad mixteca

La identidad es una construcción social que tiene lugar en la interacción de dos o más individuos que, por un lado, se identifican mutuamente y que, por el otro, se diferencian de los “otros” (otredad). De acuerdo con Maya Lorena Pérez (1991: 69), la identidad es “*un proceso a través del cual los sujetos sociales configuran y delimitan su pertenencia y adscripción a un determinado grupo, ya sea éste social, económico, político o cultural.*” La identidad surge en un proceso de autorreconocimiento y heterreconocimiento. El carácter procesual tiene por consecuencia que la identidad implica cambios, y por lo tanto, no se adscribe a un contenido fijo y absoluto. Para comprenderse es necesario analizarla dentro del contexto sociohistórico específico al que pertenece²⁸.

La migración ha provocado que las fronteras de la identidad de los mixtecos se debilitaran. A los referentes tradicionales que ayudaron a construir la especificidad histórica del “pueblo” (como por ejemplo, el hecho de estar rodeado por comunidades vecinas también mixtecas, las relaciones políticas y comerciales con el municipio o las relaciones amistosas con otros “pueblos”), la ciudad añadió el contacto continuo y directo con sus habitantes y con otros grupos étnicos antes desconocidos que comparten las mismas condiciones de subordinación y pobreza en la urbe como los mixtecos. El espacio urbano aumentó el número de elementos *contrastivos*, que influyen la identificación entre un “nosotros” y los “otros”.

²⁸ Véase a Valenzuela 1992 y 1998: 27; Bonfil Batalla, 1993.

Los mixtecos designan como “mestizos” a las personas que no pertenecen a ningún grupo similar al de ellos. Los mestizos no son solamente los hablantes del “castellano”, sino también los que tienen otras costumbres: que se arreglan, se visten y se alimentan de otra manera, que tienen otros hábitos y que celebran otras fiestas. Algunos elementos de las otras culturas y estilos de vida son rechazados por los mixtecos. Aquellos otros que, según la visión mixteca, no atentan contra sus “usos y costumbres”, son integrados. Pero, también está presente el abandono de su cultura por las “costumbres” de la ciudad, que son calificadas como mejores o más “*bonitas*”. Por lo cual, la identidad y cultura de esta comunidad mixteca se encuentra en pleno proceso de (re) identificación étnica en donde el rechazo y la integración de la otra cultura se une con lo propio de su cultura.

Así, el contacto directo con la ciudad ha provocado que los cambios en los “usos y costumbres” de los mixtecos sean más intensos y rápidos. Las transformaciones se han presentado tanto entre aquellos mixtecos que habitan en la ciudad, como para aquellos que decidieron no abandonar el “pueblo”.

Los cambios identitarios no se desarrollan de hoy a mañana, ni aparecen como ‘de golpe’. Son tan paulatinos que los mismos individuos a menudo no se percatan de sus propios cambios. La cultura material es, con frecuencia, una expresión muda donde se cristalizan visiones y perspectivas nuevas que aún no se integraron a la conciencia de los sujetos.

Por otro lado, persisten ciertos elementos que, por de pronto, frenan el resquebrajamiento de su cultura y el paulatino distanciamiento. Tal es el caso de una nueva legislación en torno a los derechos y obligaciones que los mixtecos crearon y que tiene vigencia tanto para los que se quedan en San Andrés como para los que se han ido.

A su interior, el grupo de mixtecos asentados en Juárez, Nuevo León, no sólo ha establecido redes de reciprocidad y de integración social y económica en el nuevo espacio sino también espacios comunitarios propicios para la reproducción de su identidad. Así, a pesar de la integración al espacio urbano este grupo sigue conservando ciertos elementos identitarios, como son los siguientes: continúan ocupando los cargos político-religiosos en su comunidad de origen e, incluso, han creado una organización política similar a la de San Andrés aunque en escala

menor, en el “enclave” de Juárez, Nuevo León. Asimismo siguen utilizando su lengua, entre otros elementos culturales más.

Sin embargo, no se puede negar un proceso de estigmatización entre los mismos mixtecos que engloba a los elementos culturales más visibles que, según su perspectiva, los identifica como “indios”: la alimentación, la indumentaria y el lenguaje. La indumentaria tradicional femenina está en franco desuso. La vestimenta tradicional consta de una blusa bordada en la parte superior y de una falda larga de tablones, o bien, de un vestido de tablones. Actualmente sólo algunas mujeres adultas continúan usando la indumentaria y únicamente en espacios cerrados (en San Andrés y en el ‘enclave’). Al momento de salir a la calle para vender o pedir limosna, las mujeres se quitan la ropa tradicional, o bien, se ponen encima otra blusa y dejan tan sólo la falda circular y el reboso. El tocado (dos trenzas tejidas hacia arriba) ha desaparecido por completo.

La indumentaria nupcial no quedó exento de los cambios. Comúnmente fue confeccionada por las mismas mujeres o comprada en uno de los pueblos mixtecos vecinos. El atuendo de novia constaba de un vestido bordado de una sola pieza. Hoy en día las novias prefieren un vestido comercial (fuente: información obtenida en charlas).

La lengua mixteca sigue utilizándose. En San Andrés Montaña, personas de todas las generaciones la hablan. En el ‘pueblo’ se habla principalmente el mixteco. Las generaciones más jóvenes son bilingües, pero, aún así, es raro que utilicen el español en sus actividades cotidianas. En el caso de los mixtecos asentados permanentemente en ciudad Juárez, Nuevo León, se sigue conservando la lengua materna, pero algunos niños o adolescentes ya no lo hablan.

Para los habitantes de San Andrés, la lengua mixteca es un elemento de identificación y de delimitación grupal importante, apreciación que se expresa en el siguiente fragmento:

- *¿Mixteco?*
- *Sí.*
- *Pues, este, es un idioma de nosotros.*

Rodrigo

Para don Rodrigo, el mixteco es un idioma que solamente es hablado por unos cuantos: los habitantes de San Andrés Montaña. Lo que permite que la lengua mixteca es considerada como propia, o sea, es de 'nosotros'. De hecho, el lenguaje es un referente distintivo de San Andrés, mixteco que no es igual al mixteco hablado en San Jerónimo o en San Miguel Aguacates (ambas comunidades mixtecas vecinas).

Sin embargo, el mixteco se encuentra en procesos de estigmatización lo que podría motivar, a mediano y largo plazo, principalmente a las generaciones más jóvenes, a rehusarse a utilizarlo.

- *¿Y tú así, le enseñas a tus compañeros mixteco?*
- *No, la verdad, es que a veces me da pena.*
- *¿Nunca supieron que sabías?*
- *No, no. La verdad es nunca les dije. Nomás les dije que era de Oaxaca y que allá hablaban otro idioma.*

Issac

Issac es uno de los pocos jóvenes inmigrantes que ha podido terminar la preparatoria. Pero, su paso por el bachillerato étnicamente fue anónimo. Para Issac la lengua es símbolo de pena dado que denota su condición indígena. Por lo tanto, prefiere esconder su idioma materno ante sus compañeros. Para identificarse ante ellos, opta por referentes más generales (por ejemplo, ser originario de Oaxaca) que no le comprometen con una identidad étnica en particular.

Pero, el peligro más fuerte de la extinción del lenguaje proviene del núcleo familiar. Algunos padres de familia no creen conveniente transmitir a sus hijos el mixteco dado que temen que se les puede dificultar los estudios, en vista de que en Nuevo León las clases son impartidas en español (fuente: charlas informales).

5.3.1. Celebración de *Todos los Santos*

La celebración de *Todos los Santos* es una de las festividades religiosas más importantes para los mixtecos donde se honran a los parientes fallecidos. En su comunidad de origen, del 31

de octubre al 2 de noviembre, los mixtecos - hombres y mujeres - se someten a largas y extenuantes jornadas para preparar los alimentos y poner y cuidar al altar (ponen incienso y cuidan de las velas), porque *“eso les gustó a los muertos”* (Miriam).

El 31 de octubre por la mañana inicia la instalación del altar para ofrecer las ofrendas a los muertos. Durante este día y hasta la mañana siguiente se velará y alimentará únicamente a los *“difuntos chicos”*. La instalación del altar es realizada por los jefes del hogar, aunque también participan los hijos en actividades de menor importancia como son la recolección de las flores y los palos. La preparación de los alimentos corre a cargo de las mujeres quienes se esmerarán por consentir a los muertos con sus comidas predilectas. Una vez instilado el altar, se realiza una oración en memoria de los fallecidos y, posteriormente, se prenderán las velas y el incienso que recorrerán, primero, el cuerpo de los posaderos y, luego, serán puestos enfrente del altar.

Para los habitantes de San Andrés, la misa en honor a los muertos y el cuidado a las tumbas ocupan un segundo plano. Si les alcanza el tiempo o el dinero, lo realizan. Para ellos, el altar representa lo más importante dado que es ahí adonde regresarán los muertos para vivir nuevamente en este mundo. El altar ocupa, por lo general, todo un cuarto. Algunas familias le destinan incluso toda la casa. Durante estos días ellos establecen sus moradores a la intemperie. Las tumbas son visitadas solamente por algún miembro de la familia que se encargará de arreglarlas y poner flores y velas. Pocas veces llevan algún alimento a la tumba.

Por la tarde del 1 de noviembre inician los preparativos para los *“difuntos grandes”*, que representa aún más trabajo y compromiso ya que por cada familiar muerto se servirá un plato de comida. La celebración terminará hasta después del mediodía del 2 de noviembre con un pequeño entierro en la casa. El sepelio debe contar con pequeños pedazos de comida que se envolverán junto con algunos chapulines que representan a animales de carga y que llevarán a sus espaldas los alimentos de los difuntos.

A diferencia de San Andrés, en el ‘enclave’ en Nuevo León el *“Día de Todos los Santos”* no recibe semejante atención. Sólo algunas familias ponen un altar de muertos, aunque menos ostentoso como el de la comunidad. Otras van a una iglesia a rezar y a poner velas a sus difuntos.

- *¿No ponen un altar aquí?*

- *Algunos parece que si lo han hecho. Pero, nosotros no. Casi la mayoría, pos, ya no lo hace, no. Dicen que no, pos, no, los difuntos no vienen aquí, pos no, conocen su pueblo.*
- *... ¿Y cuándo están allá (en el pueblo) si lo hacen?*
- *Allá, sí. Pues, bueno, a los que no hacen, pos no. Todos tienen que hacer ahí.*
- *¿Sí?*
- *Sí, todos tienen que hacer. Es una costumbre. Pues, bueno, nosotros no lo hacemos aquí porque el año pasado, o sea, todos los años regresan los difuntos y mandamos el dinero.*

Fernando

Según don Fernando, la celebración de muertos sigue siendo una obligación y tiene que cumplirse. En caso de no regresar en estos días al pueblo, los migrantes deben mandar dinero para que sus padres o algún familiar pongan un altar en nombre suyo. Sin embargo, según el señor Fernando, la mayoría de los que se encuentran en la ciudad ya no realiza esta celebración de manera directa a pesar de ser “una costumbre” porque considera que es inútil la instalación de un altar en la ciudad porque –responde– los difuntos “conocen su pueblo”.

Si bien, la mayoría de los mixtecos expresan su preferencia por vivir de manera permanente en Juárez, Nuevo León, y por regresar sólo ocasionalmente a su comunidad de origen, la situación cambia cuando alguien enfrenta la vejez y/o una enfermedad incurable. En esta ocasión los mixtecos no lo necesitan pensar dos veces: para morir y encontrar la última morada anhelan a su tierra natal.

- *Si, es mucho gasto, si de que es mucho gasto, es mucho gasto. Quince o veinte mil, de aquí hasta allá. Si, pero, bueno, más que nada, nosotros vemos de que no nos sentimos bien y ya te mueves o los grandes se sienten un poco decaídos, pos, ya tiene que mejor se regrese para allá. Y ya, a veces, van allá, ya llegan ahí y a veces se alivian, a veces llega la muerte y se mueren.*

Fernando

5.3.2. La celebración a San Andrés Apóstol

Los preparativos para celebración al santo patrono, San Andrés Montaña, los días 28 y 29 de noviembre de cada año, inician algunos días después del festejo de *Todos los Santos*. En 1999, las actividades empezaron el 5 de noviembre con la quema de pólvora antes del amanecer, seguida por una peregrinación alrededor del pueblo y una misa. Si bien estas actividades continúan los siguientes días, es hasta el inicio del novenario del santo patrono cuando se llevan a cabo a diario. Además, ya para estos días se integran a las peregrinaciones los “cantores” que se encargan de los rezos y cantos, y la banda municipal. Todas estas actividades tienen la finalidad de promover la paz y la hermandad al igual que el bienestar y el progreso del pueblo.

Entre las labores previas a las festividades se encuentra el “*Día de labranza*” llevado a cabo tanto por la mayordomía del “*patrón grande*” como por la mayordomía del “*patrón chico*”. En el centro de esta tradición se encuentra la tarea de rehacer las velas que fueron utilizadas en las fiestas patronales anteriores, y el sacrificio de los animales que se servirán entre los alimentos durante el 28 y el 29 de noviembre²⁹.

El 28 de noviembre, la celebración de San Andrés Apóstol Antes da inicio, antes del amanecer, con el canto a las mañanitas en la que participa una banda musical de la comunidad o de otro pueblo vecino. La banda toca aproximadamente durante una hora. Posteriormente se saca la imagen del santo patrono de la iglesia para llevarla por todo el pueblo. Detrás de su imagen sigue la de la Virgen de la Concepción Limpia. Las imágenes son cargadas por la mayordomía del “*patrón chico*”; luego le siguen los mayordomos (se distinguen de los demás porque llevan en sus manos unas velas con listones de varios colores), los “cantores” y la banda musical. La población conforma el contingente final de la peregrinación. Durante este día el sacerdote oficia una misa. En el transcurso del día, la mayordomía en turno da la bienvenida, en la entrada a la comunidad, a las bandas musicales, los matachines, los “chareos”, los “diablos” y a todos los grupos que representan, a través de la danza, escenas bíblicas. Algunos fueron contratados, otros prestan sus servicios voluntariamente. Todos los músicos y danzantes, empero, reciben sus alimentos y el hospedaje. El día termina con un baile amenizado por una banda o un grupo musical contratado especialmente para tal efecto.

²⁹ En el caso del trabajo de campo que se realizó en San Andrés Montaña en 1999, el día de “*labranza del patrón grande*” fue el 17 de noviembre. El 18 de noviembre se llevó a cabo la “*labranza del patrón chico*”. En ambos casos, tanto el rehacer de las velas como la matanza de los animales se efectuó en el marco de un convivio al que asistieron los integrantes de cada mayordomía y otras personas invitadas (maestros, cargueros de los puestos políticos, principales, por ejemplo). En algunos casos, se amenizó el convivio con música en vivo o grabada.

El 29 de noviembre es el día más importante. Inicia con una visita matutina al santo patrono entre las cuatro y seis horas de la mañana. En esta ocasión, los pobladores le llevan velas, le rezan, le entregan sus peticiones o contraen, delante de él, compromisos. Luego se realiza una peregrinación por el pueblo y una misa seguido por los bautismos. Por la noche se queman los juegos pirotécnicos y se realiza, de nueva cuenta, un baile. A largo de todo el día, las bandas invitadas o contratadas amenizan las diversas actividades, ya sea en la casa del mayordomo, en el jaripeo o en el patio de la iglesia.

Durante las fiestas patronales se realiza el torneo de básquetbol, al cual se invita a participar a las comunidades vecinas. El grupo ganador se lleva un premio en efectivo. Entre los atractivos de las fiestas se encuentran también la muestra de jaripeo y los puestos de comida, ropa o zapatos que se instalan en las calles por comerciantes, casi todos ajenos a la comunidad. En estos tres días llegan a la comunidad visitantes de otras comunidades o del municipio.

El día 30 de noviembre inicia nuevamente con una peregrinación y la misa de las primeras comuniones. Durante estos eventos, las bandas musicales participantes realizan su última actuación. Las fiestas patronales concluyen a mediodía con la última tocada de la banda principal y el agradecimiento y despedida de los invitados.

5.3.3. Sistemas de cargos

Aún en la actualidad, los mixtecos siguen dispuestos de ocupar los diferentes cargos ligados a su organización político-religiosa. Chance (cit. en Repetto 1995:51) define al sistema de cargo de la siguiente manera: *"The so called "traditional" or "clasic" forms of the system as described ethnographically consist of a hierarchy of ranked offices that together comprise a community's public civil and religious administration. The civil offices articulate the community with regional and national political systems, while the religious cargos are associated with the worship of the local saints (and normally are only tenuously linked to the external church hierarchy)."*

A excepción de los “*cueteros*” que transmiten por herencia familiar tanto a su puesto como a su conocimiento, todo ciudadano está obligado a prestar un cargo cada dos años, toda vez que esté casado y cuente con, al menos, un hijo. Los cargos tienen una duración de un año. Únicamente los puestos del Agente de Asuntos Comunales y de su equipo integrado por un secretario, un tesorero, vigilantes y suplentes, se extienden por un lapso de tres años. El primero de enero (o en los primeros días de este mes) se celebra la posesión de los cargos mediante la entrega de los bastones de mando y una breve ceremonia donde se les recomienda y orienta a los ‘cargueros’ entrantes.

Si un ciudadano no cumple con el puesto, será sancionado: en algunos casos se le entregará una amonestación, en otros se le cobrará una multa o, incluso, se lo encarcelará por algunos días. Según la gravedad de la falta, se le podrá hasta expulsar de la comunidad.

- *... sé que va por lista. Ahora te tocó descansar y al siguiente año te toca. El problema es que no podemos dejar otra vez de que yo no voy a cumplir con mi cargo porque hace falta dinero. Y ellos dicen, pos, a mi no me interesa, tú tienes que colaborar con tu pueblo.*
- *¿Y qué pasa si no quieres colaborar?*
- *Pues, no, si no quieres, ellos, pues, dicen que no, que tu terreno, tú sabes que es comunal, queda dentro de así, de comunitario. Entonces si no cumples un año, te tocó un año y al siguiente año no vienes y al tercer año, pues, ya te quitaron tu terrenito. Si vienes, pos, ya no vas a entrar a tu casa; tienes que llegar aquí, a la Agencia, para que tu saques tus cosas nada más, las cosas que tienes de valor. Pos, ya eso es lo que dicen ellos.*

Fernando

Cómo se desprende del relato de don Fernando, la organización político-administrativa gira en torno a la ocupación de puestos públicos. A diferencia de las sociedades modernas donde un puesto político-administrativo adquiere su atractivo por ser identificado como una fuente de dinero y poder y se convierte, por lo mismo, en objeto de luchas individuales y personales para abrirse acceso a él, en la comunidad mixteca, los cargos tienen otro significado: dado que de ellos depende la organización de la comunidad, su ocupación y su buen desempeño son necesarios y obligatorios y constituyen un compromiso para cualquier hombre adulto con familia. Sin

embargo, a diferencia de las sociedades modernas, la ocupación de un puesto no significa un medio para acumular dinero y poder a beneficio propio ya que los 'funcionarios tradicionales' no reciben una remuneración. Desempeñan su labor de manera gratuita. De este modo se interpreta al cargo a ocupar como un tributo personal a la comunidad y al bienestar colectivo que, a menudo, representa un sacrificio para quienes lo ocupan. Ocupar un cargo significa "*colaborar con tu pueblo*".

Empero, la comunidad mixteca no confía en la buena disposición personal de sus integrantes por cumplir con sus deberes comunitarios tradicionales. Por ello, la distribución de los cargos entre los hombres adultos forma parte de un sistema normativo que define las obligaciones de cada individuo: "*tú tienes que colaborar con tu pueblo.*" Nadie puede evitar la ocupación de un cargo aunque si aplazarlo por un año, o quizás dos o tres. El aplazamiento es tan sólo temporal ya que en el año entrante el elegido tiene que cumplir con el puesto asignado u otro similar. Por otra parte existe la posibilidad de permutar un cargo por otro de menor importancia que pueda ser ocupado por un hijo, un hermano u otro familiar. La desobediencia a la normativa colectiva es sancionada. En el peor de los casos, la persona es expulsada de la comunidad al tercer año y pierde todos sus haberes en el pueblo (su casa, su terreno y demás pertenencias): "*...te tocó un año y al siguiente año no vienes y al tercer año pues ya te quitaron tu terrenito...*".

El principio de obligatoriedad se aplica de igual manera para los que viven de forma permanente en el pueblo (los no-migrantes) como a los emigrantes ya que los migrantes y sus familias continúan gozando, durante su ausencia, de los beneficios comunitarios: una vivienda, la tierra de cultivo y la vigilancia de sus bienes.

Los puestos políticos y religiosos se pueden intercambiar hasta alcanzar los cargos de mayor importancia: la del Agente Municipal, del Agente de Asuntos Comunales y de los mayordomos. Una vez ocupado todos los cargos, los hombres adquieren su status de "*principal*". Los 'principales' se encuentran libres de toda obligatoriedad y responsabilidad, pueden intervenir en todos los asuntos comunitarios y asesorar al agente en turno. Ellos se responsabilizan, además, por transmitir y conservar la cultura del pueblo.

La obtención de los puestos jerárquicamente más altos (entre más alto sea el puesto, mayor responsabilidad y sacrificio económico, familiar y personal) depende del desempeño y de

la capacidad del 'carguero'. De hecho, una manera para no seguir siendo elegido, constituye el mal desempeño de un puesto:

- No se trata de que me toca de Agente Municipal y esté nomás así en la Agencia. Tiene que realizar un trabajo, mover un trabajo. No, que este no está bien, vamos a cambiarlo en esta forma. Es una gente que se preocupa mucho. Y a veces hay otra persona que no quiere trabajar, no, pues, que a mi no me gusta trabajar. Es ahí donde empieza el problema de que no, no es bien. Bueno, uno es hacer bien pero para la gente no.

Fernando

Para don Fernando, la ocupación de un cargo representa la aceptación de una responsabilidad. Se tiene que *"realizar un trabajo, mover un trabajo"*, es decir, detectar problemas y encontrar soluciones. Por lo general, un 'funcionario tradicional' *"es una gente que se preocupa mucho."* Sin embargo, según don Fernando, no todos los mixtecos comparten esta visión: *"Y a veces hay otra persona que no quiere trabajar, no, pues, que a mi no me gusta trabajar."* Esta situación perjudica a la comunidad y constituye la fuente de muchos problemas.

Aún cuando los cargos son ocupados exclusivamente por los hombres, la participación femenina es muy importante ya que su trabajo es considerado como un complemento a los cargos y funciones de los hombres. Así, por ejemplo, las mujeres son las encargadas para preparar y servir todos los alimentos en las fiestas patronales. Don Sebastián describe la función de su esposa de la siguiente manera: *"A ella (su esposa) le toca hacer tortillas, poner platos, poner vasos para los cafés."*

La elección de los cargos se realiza mediante una asamblea. Las asambleas cuentan con cierta normatividad: en primer lugar, debe haberse convocado de manera abierta y pública, lo que significa que todos los hombres que se encuentren en la comunidad, deben haber sido avisados previa y personalmente. El nombramiento de una persona a un cargo debe ser consensado y ratificado mediante el voto. Las asambleas se realizan durante el mes de noviembre³⁰. Por lo

³⁰ En los primeros días del mes de noviembre se realizan las asambleas, ya que es el tiempo cuando los mixtecos regresan a la comunidad, ya sea porque fueron a celebrar el día de muertos o porque les toca organizar las fiestas patronales.

general, los mixtecos requieren de dos o más asambleas para llegar a la elección definitiva de los futuros 'cargueros'.

La asamblea elige tanto los cargos políticos como los religiosos. En estas reuniones, la comunidad discute y decide, además, otros problemas que afectan su vida diaria al igual que los inconvenientes causados por la migración. En otras palabras, las convenciones constituyen el espacio social donde los mixtecos solucionan a aquellas situaciones que afectan a su pueblo.

El sistema de cargos políticos se encuentra constituido por los siguientes puestos: el nivel más bajo corresponde al "*topil*", al ayudante y mensajero de la agencia. Le siguen el "*regidor primero*" y el "*regidor segundo*", quienes se encargan de llevar el registro del "*tequio*". El siguiente nivel es ocupado por los ciudadanos que conforman los comités de las escuelas (kinder, primaria y secundaria), del albergue y de la clínica. Para cada institución se eligen tres responsables. Los puestos políticos más importantes son los que se ocupan de la Agencia Municipal: el Agente Municipal ocupa el rango más alto. Su trabajo es apoyado por el Agente de Asuntos Comunales, el Agente de Vigilancia y Orden, el Secretario y el Tesorero y por sus respectivos suplentes y los comités de asuntos comunales (doce miembros en total) y de vigilancia (seis integrantes).

Para ocupar un cargo, no se necesita dominar el español de modo oral y escrito. Sin embargo, desde hace tiempo el conocimiento del español se está convirtiendo en una habilidad requisitoria, al menos para los cargos de secretario y tesorero. Además, los secretarios deben de saber escribir a máquina o, al menos, contar con algún familiar que les pueda ayudar a escribir los documentos de la agencia.

Además de los cargos, la participación en la organización del "*tequio*" representa una obligación de todos los mixtecos. Se trata de las labores a beneficio del mejoramiento del pueblo: arreglar el camino, abrir zanjas, construir algún edificio comunitario, entre otras actividades. Por ejemplo, además de organizar la fiesta patronal, los "*invitados*" (ayudantes de los mayordomos) deben de contar con algunos días libres para construir las cercas para el jaripeo, arreglar los caminos o satisfacer cualquier otra necesidad del pueblo. El incumplimiento del '*tequio*' es multado. Al regresar los migrantes a ocupar un cargo, deben de ayudar con el "*tequio*" en la misma intensidad que los habitantes permanentes de San Andrés. Se considera

que, de esta manera, los migrantes recompensan a la comunidad por los trabajos comunitarios realizados durante el tiempo que ellos radicaban en la ciudad.

El sistema de cargos religiosos es menos complejo, pero aún así se requiere de una gran cantidad de ciudadanos para organizar y realizar la celebración en honor a su santo patrono y a la virgen de la Concepción Limpia. Dentro de la jerarquía religiosa, los mayordomos ocupan los cargos de mayor rango. Se eligen a cuatro mayordomos (dos para el santo patrono, uno para la virgen y el otro para la celebración del nacimiento de Jesús, aunque este último es de menor importancia). Los mixtecos también realizan una pequeña celebración a la Virgen de Guadalupe. El 12 de septiembre una familia se encarga de hospedar a la virgen y poner en su honor un pequeño altar para todas aquellas personas que gusten visitarla. Esta celebración prácticamente pasa desapercibida dado que solamente se realizan rezos y se truena a su honor unos cuantos cuetes. A diferencia de las otras celebraciones, esta es voluntaria.

El mayordomo con mayor prestigio es el “*patrón grande*”, quien es el principal encargado de los preparativos para la fiesta patronal. Al “*patrón grande*”, se le asignan entre dieciocho y veinte “*invitados*” o “*diputados*”, que le ayudan con los preparativos y quienes cooperan con dinero para realizar los festejos del día 29 de noviembre:

- ... *¿de qué se encargan los diputados?*
- *Los diputados no se encargan. Pero también se juntan a platicar que es lo que van hacer, que banda van a contratar, cuántas cooperaciones van hacer. Porque aquí mucha gente que sabe hacer pirotécnicos.*
- *¿De este pueblo?*
- *No, de otro pueblo, de Juxtlahuaca, hay dos partes. En Juxtlahuaca hay dos gentes que saben hacer y a ver cuales son las que gustamos más. Les preguntamos, a ver qué precio ponen. Esos son los que hacemos nosotros aquí. Nos juntamos, platicamos...*

Sebastián

El “*patrón chico*” es otro mayordomo que también colabora en los preparativos para la fiesta del santo patrono. Le corresponde dar de comer y contratar a los músicos para el día 28 de noviembre. Él cuenta con doce “*invitados*”. Al “*patrón grande*”, le toca la misma tarea pero el día 29 de noviembre.

Las mismas funciones ejerce, asimismo, el mayordomo de la virgen de la Concepción Limpia quien dispone del apoyo de doce “*invitados*” para organizar y realizar la fiesta en honor a esta virgen. Los festejos comienzan con la quema de la pólvora y el canto de las mañanitas a la virgen, posteriormente se realiza una peregrinación (en donde la virgen va en primer lugar, atrás de ella San Andrés), y una misa a su honor. Después, la mayordomía invita a todas las personas que asistieron a comer. Durante el día la banda ameniza el convivio y ya por la tarde regresa a la iglesia para despedirse de la virgen y realizar la quema de juegos artificiales. Esta celebración termina con la realización de un baile masivo.

En cambio, el mayordomo del acuestamiento del Niño Dios, se encarga solo de la celebración del niño Jesús, festejo que resulta menos complejo. El se ocupa de conseguir las nueve posadas y de la comida del día 24 de diciembre.

Si bien, los mayordomos deben de contar con buena solvencia económica para poder cumplir con su cargo, para su elección se toman en cuenta, además, otros aspectos: su conocimiento y su respeto hacia las costumbres:

- *¿Y tiene que cumplir algunos requisitos? ¿O cualquier persona puede ser mayordomo?*
- *No, pues, cualquier persona, nada más que sea, de que esté consciente de que va hacer eso. Pues, tiene que organizar la fiesta él... Pues, son gentes mayores que saben de la tradición y, pues, no se deben perder las costumbres.*
- *¿Cómo, de qué tradición?*
- *De las fiestas, del día de muertos y todo lo demás, pues, el dialecto también, que no se pierdan las costumbres.*

Alberto

Según don Alberto, los mayordomos deben ser “*gentes mayores*”. Cuando alguien llega a ocupar este puesto, cuenta, por lo común, con experiencia en muchos otros cargos. Por ello es identificado como una persona que conoce los “*usos y costumbres*” del pueblo. En este sentido es preciso afirmar que la tarea de los mayordomos no se restringe a la organización de las fiestas patronales sino abarca todas las actividades a fin de garantizar la supervivencia de la “*tradición*” para impedir que “*se pierdan las costumbres.*”

- *Pero, ¿es importante o no ocupar puestos ahí en su comunidad?*
- *Bueno, es importante. Nosotros pensamos que es importante porque a raíz de eso vive el pueblo y hay autoridad. No podemos hacer aquí lo que se de la gana. Está la autoridad que nos exige y, bueno, tanto la autoridad, están todos sus empleados, sus policías. Y cualquier pleito, manda sus policías y llaman al fulano. Te vienes para acá porque tú te portaste mal. Entonces, la gente ya no se puede hacer así, causar muchos pleitos y hasta así traer una arma y tronarla ahí cerca del pueblo. Lo agarran, lo atrapan y tiene que pagar uno tanto.*

Fernando

Para don Fernando es importante que la comunidad y cada uno de sus integrantes conserven el sistema de cargos a través de su disposición por aceptar los puestos. El sistema político-administrativo es identificado, por don Fernando, como uno de los fundamentos que garantiza la convivencia pacífica, que regula conflictos, que vigila el comportamiento de cada uno y aplica el sistema de sanciones: "...a raíz de eso vive el pueblo y hay autoridad."

A diferencia de las sociedades occidentales donde el sistema jurídico es impuesto por el poder ejecutivo, en el caso de los mixtecos, las autoridades legislativa, ejecutiva y jurídica emanan de la elección popular basada en la búsqueda del mayor consenso posible. La autoridad no emerge por una imposición autoritaria sino por la expresión de una voluntad popular. Esta autoridad representa los intereses de todos. En otras palabras, en el caso de los mixtecos, el pueblo es el soberano al cual la autoridad la autoridad se encuentra supeditada. Se trata, en fin, de una organización política enraizada, profundamente, en el concepto de la democracia. En vista de que los puestos no generan retribución económica alguna, el sistema depende de la renovada voluntad de los soberanos populares por mantenerlo en beneficio de todos. Además, la rotación de puestos y la obligatoriedad de ocupar cargos tienen por consecuencia que todo y cada uno de los integrantes masculinos adquiere la experiencia político-administrativa necesaria y las habilidades para poder participar en la organización comunitaria a todos los niveles posibles.

En cuanto a la comunidad de inmigrantes en Juárez, Nuevo León no realizan ningún evento para celebrar sus festividades. No por eso olvida sus "costumbres". Algunos mixtecos no

salen a trabajar y ponen un pequeño altar familiar con imágenes de santos y vírgenes con veladoras y rezan un rosario. Otros, salen a vender pero prenden una vela en una iglesia.

5.4. Migración, reconstrucción identitaria y lazos con la comunidad

En la literatura existen diversos conceptos útiles para el estudio de la identidad y de los contactos interculturales: hibridación, mestizaje y sincretismo son sólo algunos referentes. Sin embargo, estos conceptos aluden, en primera instancia, a los resultados de la mezcla o combinación de dos culturas diferentes.

Al hablar de la reconstrucción de la identidad étnica en procesos migratorios afirmamos que la identidad y la cultura que la sustenta, no se pierden por completo sino se reorganizan bajo las nuevas condiciones sociales, económicas, políticas y geográficas que en adelante influyen la vida de los indígenas y su forma de identificarse a sí mismos como individuos y grupo. En este proceso, se conservan - a corto y mediano plazo - ciertos aspectos de la identidad y de la cultura tradicional que se combinan con nuevos elementos. La 'hibridización' se visualiza apenas en el transcurso del tiempo.

Entre los elementos culturales que frenan la separación y paulatina desvinculación de los migrantes de la comunidad de origen, se encuentra la participación de los ciudadanos en el sistema de cargos. Este sistema político no sólo favorece la continuidad de la "*costumbre*", sino obliga, simultáneamente, a cada migrante adulto a ratificar sus lazos con la comunidad, o sea, su pertenencia al grupo. Se trata, pues, de un mecanismo fundamental para la conservación y producción de una identidad grupal.

A menudo se liga los procesos reconstructivos de la identidad sólo a los grupos migrantes, dando por supuesto que la identidad del grupo en el lugar de origen se mantuviera intacta. Esta concepción de la dinámica identitaria no guarda mucha relación con la realidad, sobre todo, si tomamos en cuenta que la comunidad de origen - en nuestro caso, San Andrés Montaña - no se ha conservado tal como era, sino se ha convertido en una comunidad de migrantes. La mayoría de su población transita constantemente entre la zona rural y la urbana, situación que ha dejado huellas en la cultura local y que ha obligado a todos los mixtecos de San Andrés Montaña a reconstruir sus "*usos y costumbres*" para adaptarlos a una comunidad migrante.

Por otra parte, los cambios identitarios no son impulsados tan sólo por los migrantes, sino asimismo por misioneros protestantes que desde hace décadas han invadido a las zonas indígenas donde promueven sus creencias y el abandono del catolicismo, religión profundamente entrelazada con muchos elementos culturales e identitarios de las comunidades indígenas.

- ... muchos decidieron ser de otra religión.
- ¿Pero luego qué pasa con sus costumbres?
- Eso nosotros a veces peleamos ahí en la reunión (asamblea). Entonces que es lo que todavía no pasa a ser la costumbre. Entonces, digamos, ¿cuál, aquel o aquel no fue? (no ocuparon cargos religiosos). Que dicen que aquel o aquel tampoco. ¿Vamos a traer gente de otra comunidad para que vengan a hacer? Nosotros lo tenemos que hacer a nuestros patronos. No, hubo pleito ahí en la junta.
- ¿En esta junta pasada?
- Sí, entonces, la gente votó. No, que voten para que no venga otra gente.

Sebastián

Para don Sebastián, el cambio de religión conlleva el incumplimiento de los cargos religiosos y el fin de la veneración al santo patrono del pueblo, San Andrés Montaña, dado que la idea de los santo patronos se liga, único y exclusivamente con el catolicismo. El testimonio de don Sebastián revela, además, los conflictos y dilemas identitarios por los cuales los mixtecos de San Andrés Montaña están pasando. La problemática religiosa y cultural llegó al grado que los mixtecos tenían que preguntarse por primera vez si aún son capaces - es decir, suficientes en número - para hacer frente a sus compromisos religioso-culturales ante su santo patrono, o bien, si fuese necesario pedir el apoyo de comunidades vecinas. Las asambleas ciudadanas decidieron, por el momento, que aún cuentan con la fuerza para seguir adelante por propia cuenta. Sin embargo, ante la labor de las sectas protestantes y el asentamiento de 'enclaves' de migrantes que, como algunos mixtecos asentados en Nuevo León, han articulado su deseo por ya no abandonar constantemente su nueva residencia, la permanencia de la cultura mixteca tradicional se aprecia incierta a mediano y largo plazo.

La amenaza al sistema religioso tradicional no sólo proviene del protestantismo sino también de la escasez de recursos monetarios:

...aquí se festejaban todos los santos. Hay Santa Cruz, hay Guadalupe, hay Virgen Corazón de María, San Antonio... No, pues, ahora son muy caras las cosas.

Sebastián

Según don Sebastián, el calendario festivo-religioso se ha mermado considerablemente a raíz de la situación económica que padece el “pueblo”. No cuentan con el dinero necesario para venerar a todos sus santos, situación que conllevó a la comunidad a concentrarse en tres festividades religiosas.

Si bien en el aspecto religioso los mixtecos acordaron continuar con sus festividades, la situación no es la misma en cuanto a su organización política. Sin lugar a duda, la mayoría de la población continua aceptando la ocupación de los cargos políticos, fenómeno que no debe confundirse con su convicción de continuar con esta práctica también en el futuro:

- *Y usted dice: ¿qué algunas tradiciones si le gustaría continuar y otras no?*
- *Las de fiesta si, están bien porque en cualquier parte se festejan, como el 16 de septiembre, donde quiera lo festejan. Lo que no queremos que siga, es así los cargos que llevamos.*
- *¿Cómo cuales cargos?*
- *Los que le toca a uno, como alcalde, presidente municipal... Si, a nadie le gusta. Aquí, como es ciudad, si uno trabaja como empleado. Pues, aunque sea Presidente Municipal, no le dan nada.*

Alberto

Don Alberto es uno de aquellos mixtecos que identifica al sistema de cargos como una 'carga' de la que quisiera deshacerse lo antes posible. Su principal oposición contra la forma político-administrativa tradicional constituye el carácter gratuito de los servicios a prestar: incluso por el puesto del presidente municipal “no le dan nada”, muy al contrario de la ciudad donde los funcionarios sí perciben un sueldo. La crítica de don Sebastián revela una serie de reflexiones políticas en torno a la organización tradicional. Su crítica demuestra que no todos los mixtecos están convencidos, en la actualidad, que el bienestar comunitario requiere de sacrificios personales de todos sus integrantes y que lo colectivo tiene que estar por encima de los intereses económicos de cada integrante. Esta posición no se comprende sin referencia al entorno urbano

donde se asentó don Sebastián desde hace años y donde aprendió que todo tiene un precio, que nada es gratuito. La propuesta implícita de don Sebastián es la gratificación de los puestos públicos, situación que les otorgaría un mayor atractivo y aseguraría su futuro. Se aprecia como el encuentro con el capitalismo urbano penetra, poco a poco, el pensamiento de los individuos y los estimula a proponer cambios en su sistema político y cultural que, en caso de hacerse realidad, llegan al corazón de su cultura tradicional.

- ... *hay unos que viven en Guadalajara... dijeron que ya no querían volver.*
- *¿Y por qué?*
- *No, pos, por el mismo motivo de que cada año los nombran, y, bueno, y como ellos son muchos y, bueno, o sea, donde hay tres personas les toca a dos. Como yo y mi hermano, yo, me tocó en el noventa y ocho y en el noventa y nueve sigue él.*

Rodrigo

Según don Rodrigo, el descontento de muchos mixtecos con el sistema de cargos es amplio. Algunos mixtecos en Guadalajara optaron, incluso, por incumplir sus compromisos a pesar de conocer las sanciones que les serán aplicadas. Según don Rodrigo, la oposición se debe al impacto económico que acarrea la ocupación de un cargo para una familia, más aún, cuando a los integrantes de un mismo núcleo familiar les tocan dos o tres puestos en años sucesivos. Dado que la ocupación de puestos también es familiar, ya que es en primera instancia la familia quien ayuda con dinero o trabajo físico en el cumplimiento de un cargo, o incluso algunos cargos permite la participación familiar, como es organizar las fiestas religiosas entre parientes o compadres. También es a ella a quien se recurre para presionar a los incumplidos.

Bueno, a mí ahora ya no me gusta ya. Bueno, ya son cosas de que, bueno, un rato es bonito pero ya otro rato ya no son. Son cosas que se preocupa uno y tiene que poner mucho criterio, mucha inteligencia a eso.

Fernando

También don Fernando pertenece a aquellos mixtecos que se han convertido en fuertes críticos de la organización política de la comunidad. Su oposición se fundamenta no tanto en el

costo económico de un cargo público, sino en la responsabilidad y el compromiso que representa para el 'carguero'.

En fin, en la medida en que crezca la oposición contra la gratuidad del sistema político-administrativo y en que un número creciente de mixtecos opte por incumplir sus compromisos, la presión sobre el sistema político aumentará rápidamente dado que los puestos tendrían que ser cubiertos por un número cada vez menor de individuos que tendrían que cargar con un costo cada vez mayor para hacer frente a sus compromisos. En caso de seguir la dinámica política descrita, no está tan alejado ya el día cuando la comunidad votará por remunerar sus funcionarios. Este día, el egoísmo individualista de las sociedades modernas se habrá instalado por fin también en la cultura indígena por voluntad de sus propios integrantes.

Como tercera fuente que puede hacer peligrar la continuación de los “usos y costumbres” mixtecos, los propios indígenas han identificado los matrimonios mixtos, producto secundario de los movimientos migratorios y del contacto con integrantes de otras culturas.

- *... cuando ya se casan con otro muchacho de ciudad. Ya él tiene un pensamiento, así, de acá de la ciudad. Puede ser ahí donde la costumbre ya no va seguir, creo, quien sabe.*
- *¿Usted cree que ahí es donde se pueda perder más?*
- *Ándele, ya ahí donde se desaparece. Yo creo que así será. Pero, no, no creo que haya problema. No. Nomás el costumbre es lo que se está, acabando. Que por eso la gente ahí hay un interés de que se casen del mismo pueblo. Sí. Es lo que hacen.*

Fernando

Para don Fernando, los matrimonios mixtos - particularmente cuando se trata de la unión de una mixteca con un hombre de la ciudad - resultan peligrosos ya que tienden a acabar con la “costumbre”. El peligro es ubicado en el pensamiento del marido mestizo quien “...tiene un pensamiento, así, de acá de la ciudad.” Ante el riesgo cultural que significa el matrimonio mixto, don Fernando y otros mixtecos promueven los casamientos entre las personas de la misma comunidad.

Si bien la migración ha estimulado ya una serie de cambios en los elementos utilizados para definir su identidad étnica, e, incluso ha incitado una valoración negativa de la lengua, del sistema de cargos y de las celebraciones religiosas, para mencionar sólo algunos aspectos, la transformación de la cultura tradicional de los mixtecos asentados en Nuevo León constituye un proceso muy lento. A pesar de la visión negativa de la lengua, por ejemplo, los mixtecos la siguen practicando aunque algunos ya no la pretenden transmitir a sus hijos. Únicamente la indumentaria tradicional ha desaparecido casi por completo. Dado que a la mayoría de los mixtecos asentados en Nuevo León les tocó residir más tiempo en el “pueblo”, conocen aún los “usos y costumbres”, conservan todavía el idioma y están en posesión de los conocimientos tradicionales en torno a la siembra y la tierra. No obstante, al vivir lejos del pueblo en un entorno urbano donde ya no se practica la agricultura, muchos de sus saberes de antes no encuentran ya aplicación y se tornan paulatinamente menos relevantes. Para sobrevivir en la ciudad, se requieren de otras habilidades, de otros conocimientos, de otras cosmovisiones. No sorprende que ante estas circunstancias cada vez menos padres procuran promover su cultura y su pueblo ante sus hijos.

- *¿Y ya no siguen sus costumbres sus hijos?*
- *No, pues, yo veo como que se está cambiando.*
- *¿Se está cambiando?*
- *Sí. Aunque no. Casi desde que me los traje acá, pues, estaban chiquillos y ahora no. Como no van para allá, no se dan cuenta de nada de lo que hay allá.*

Rodrigo

Don Rodrigo tiene plena conciencia que sus hijos no son igual que él. Los cambios que detecta, son explicados por el inexistente contacto de sus hijos con la vida y los pobladores en San Andrés Montaña: “no van para allá”. Por lo tanto, concluye don Rodrigo, no pueden conocer “nada de lo que hay allá”. Sin embargo, sus hijos no visitan a San Andrés porque su padre no los lleva y porque, probablemente, tampoco les cuenta, fenómeno muy común entre los mixtecos de Nuevo León.

- *Es muy triste porque ellos quieren regresar. Y la idea que yo les doy porque lo mejor ellos que decidan si lo hacen o no. Sí. Porque ellos están tomando una decisión no sólo por él mismo sino por su familia. Y sí, pues, en ese caso hay que esperar a que*

los hijos crezcan. Y si ellos quieren tener un puesto y regresar a su pueblo, Servir aquí como nosotros, reunir la gente a hacer reunión, de cumplir todo lo que ellos hacen como ciudadanos.

Sebastián

Don Sebastián lamenta que los hijos de los migrantes mixtecos no regresan a la comunidad a pesar de que *“ellos (los hijos) quieren regresar”*. En el caso de su propia familia, don Sebastián prefiere esperar que sus hijos crezcan y que ellos mismos decidan si quieren o no regresar al “pueblo” y ocupar los diferentes cargos. Pero él está consciente que la decisión no concierne tan sólo a un individuo, sino a toda su familia: *“...están tomando una decisión no sólo por él mismo sino por su familia.”*

- *... no podemos dejar ni allá ni aquí. Pues, estamos todos así con pendiente. Estamos pendiente aquí también con los hijos de que estudien. Porque allá, está bien de que anden allá también, pero no hay quien los cuide. Estamos mejor aquí en la ciudad.*

Fernando

Si bien, don Fernando admite que *“no podemos dejar ni allá ni aquí”*, empero considera que *“estamos mejor aquí en la ciudad”*, dando a entender que él decidió quedarse a vivir en la ciudad. Al fijar su residencia definitiva en la urbe, no puede regresar a sus hijos a San Andrés Montaña porque allá *“no hay quien los cuide.”*

Se observa, pues, que la transformación cultural e identitaria ligada a la migración y al encuentro con un entorno cultural donde predomina el egocentrismo, el individualismo, el pensamiento estratégico e instrumental y el afán por ganar y acumular dinero a cómo dé lugar, no acaba de un momento al otro con la cultura tradicional de los migrantes. Pero no por ello existe lugar para el optimismo. Las transformaciones culturales profundas se observan apenas a mediano y largo plazo, de una generación a otra. Son producto, en parte, de las presiones estructurales que acarrea el nuevo lugar de residencia, pero también de los procesos de resignificación que surgen cuando los migrantes se insertan en un entorno cultural que es hegemónico y que estigmatiza y discrimina al 'otro' como inferior.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

En la primera parte de esta investigación planteamos una serie de teorías en torno a la construcción de la identidad. Concluimos que la identidad es una construcción social que surge a través de la interacción social de un actor con su entorno. En vista de que el entorno de la interacción se encuentra en constante movimiento, no es posible adscribir a una identidad un contenido definitivo o permanente, ni mucho menos una ‘esencia’. La identidad fue entendida así como un mapa social de vigencia limitada en el cual se inscriben las diversas experiencias interactivas de un individuo, los conflictos por los que atraviesa y las soluciones que elabora. La identidad refleja, de este modo, los constantes procesos de interpretación y resignificación que elabora un actor social tanto de su entorno (los ‘otros’, los ‘suyos’) y de sí mismo.

A menudo, se considera a la etnicidad como un elemento fijo en la construcción identitaria de grupos e individuos indígenas, como una variable que – a diferencia de otros aspectos identitarios – no se transforma, o por lo menos no al mismo ritmo. Sin embargo, esta tesis no encuentra un sustento empírico. La idea de una identidad étnica fija se elabora, por lo general, desde el espacio de la cultura hegemónica que borra su propia etnicidad para promover a sus propios rasgos culturales como lo universal. Desde esta óptica resurge constantemente el ‘otro diferente’ donde lo étnico adquiere una connotación no sólo importante sino también estigmatizante. La estigmatización refiere siempre a un proceso de interacción social que refuerza el estigma en ambas partes interactuantes y se inscribe, sin lugar a duda, en la identidad. Sólo a partir de este proceso lo étnico adquiere un significado social y puede ser utilizado tanto como defensa contra el otro, al igual como un elemento para identificarse y para ubicarse dentro de un grupo. Es en este sentido en que cobran importancia en la construcción identitaria los elementos “contrastivos” y los “afectivos”. Los “contrastivos” surgen a partir del contacto y las relaciones con los “otros”; permiten afirmar lo propio en oposición a lo alterno. En cambio, los “afectivos” se ligan a las relaciones intragrupalas. A partir de la afectividad, los miembros de un grupo consolidan los lazos que los unen y construyen el “nosotros”. Por lo tanto, la autoidentificación y la identidad construida por los “otros” representan los ejes centrales de la construcción de la identidad étnica.

Los diversos conceptos de etnicidad han influido la política indigenista de los diversos gobiernos después de la Revolución de 1910, que, a través de la identificación de la etnicidad como obstáculo del desarrollo nacional, han promovido la modernización de las comunidades indígenas. Si bien no lograron registrar éxito alguno en la erradicación de la pobreza y marginación, los programas sí han dejado huella en la organización sociopolítica de los grupos étnicos.

La tercera parte del trabajo gira en torno a la migración, fenómeno que no se reduce al cambio de residencia ni tampoco es motivado, exclusivamente, por aspectos económicos. Se trata de un acontecimiento muy complejo en el cual interfieren tanto factores “externos” (por ejemplo, las condiciones sociales, económicas y políticas de los futuros migrantes) como “subjettivos” o “internos” (la toma de decisión, las expectativas hacia la vida, los anhelos y las actitudes de cada migrante, por ejemplo).

En nuestro país, los flujos migratorios surgieron a partir de 1940. Desde aquella década grandes contingentes de campesinos se dirigieron hacia las ciudades con los mayores niveles de industrialización (la ciudad de México, Guadalajara y Monterrey). Aunque el campo sigue expulsando población, desde la década de los años ochenta los desplazamientos más importantes se realizan entre ciudades y áreas metropolitanas e incluyen incluso a ciertos sectores de la clase media.

A diferencia de la migración de los mestizos, las mudanzas de indígenas entre 1940 y 1970 se presentaron aún de manera irregular, limitadas en su duración y centradas en sólo unos cuantos individuos, principalmente hombres jóvenes. Apenas durante los años sesenta, los desplazamientos se empezaron a intensificar entre los grupos étnicos. Desde 1980 se observan nuevos matices en los flujos migratorios: los traslados temporales e individuales ceden a mudanzas de mayor duración que involucran a toda la familia.

Durante las últimas tres décadas, el Área Metropolitana de Monterrey se ha convertido en un polo urbano-industrial de gran atractivo no sólo para los mestizos sino también para los grupos indígenas donde encuentran mejores posibilidades para comerciar en la calle sus artesanías y golosinas. En este lapso Nuevo León empezó a registrar la llegada de notorios contingentes de náhuatls, otomíes y mixtecos.

Según muchos estudiosos, la migración indígena se caracteriza por la creación de redes de ayuda mutua, patrones migratorios específicos de cada grupo étnico, y el establecimiento de “enclaves” o “comunidades gemelas” que propiciarían la permanencia de los elementos étnicos en el nuevo espacio de residencia y impedirían un debilitamiento de la identidad étnica. Sin embargo, estas tesis no se confirman en el caso de los mixtecos estudiados que se insertaron, desde mediados de los años ochenta en el Área Metropolitana de Monterrey. Nuestros datos demuestran que el “enclave” no constituye un espacio cerrado hacia el entorno urbano-industrial, es decir, una especie de oasis étnica donde la comunidad de migrantes viviría casi como en el lugar de origen. Las actividades diarias de sobrevivencia - vender artesanías en los cruceros de las grandes avenidas, por ejemplo, -ponen a los indígenas en contacto constante con la “cultura mestiza” y con su innegable racismo. A pesar de que los mixtecos han aprendido a lidiar con los problemas en la calle y con la organización de su espacio residencial, los insultos, burlas, ofensas y humillaciones a que se encuentran expuestos por el simple hecho de ser identificados como indígenas, han dejado una huella en su identidad étnica y su valoración de su propia cultura.

Por otra parte, en el transcurso de las décadas pasadas los motivos que impulsaron la migración de los habitantes de San Andrés Montaña han cambiado. Originalmente la gente se mudó para obtener recursos monetarios que serían invertidos en la agricultura en casa. Paulatinamente esta situación ha cambiado. Han perdido su interés por la agricultura que, hoy en día, es identificada por ellos mismos como una actividad poco provechoso, muy laborioso e incómoda. Pero, además, consideran que como agricultores no lograrían reunir los recursos necesarios para garantizar sus necesidades de consumo que abarcan todo tipo de alimentos industrialmente procesados. En la actualidad, pocos mixtecos se conforman con lo que les puede ofrecer el trabajo en la parcela en San Andrés Montaña.

Si bien los migrantes extrañan su “pueblo” y añoran regresar, sus visitas a la comunidad se tornan cada vez más escasas. Muchos argumentan que no quieren malgastar su dinero duramente ahorrado en los costosos viajes y que prefieren ‘invertirlo’ en su nueva área residencial. Esta visión se combina con una perspectiva extremadamente polarizada del espacio urbano y del rural. El pueblo es percibido como “muy pobre”, “muerto” y “feo”.

A pesar de la valoración cada vez más negativa, el 'pueblo' sigue cumpliendo una función identitaria importante: une a los diferentes familias en torno a un origen común, sigue fundando los lazos de pertenencia y solidaridad entre ellos lejos de San Andrés. Por otra parte, existe aún la disposición de los migrantes de cumplir con sus obligaciones político-administrativas en su comunidad de origen y de colaborar en el financiamiento de las fiestas patronales y de las mejoras materiales a beneficios de su comunidad. No obstante, el cumplimiento de los compromisos políticos se convierte paulatinamente en un tema de discusión y de conflictos. No todos están ya convencidos de la pertenencia de esta tradición política. El cargo se visualiza como una carga de las que algunos prefieren deshacerse en la medida que prefieren la vida en la ciudad a la del campo. Se observa, pues, que la existencia de una 'enclave' no garantiza la permanencia de los elementos culturales de un grupo indígena. Más aún, resulta por completo imposible pretender 'conservar' la cultura étnica, toda vez que la cultura no constituye un objeto a manipular sino el trasfondo desde donde se interpretan los acontecimientos y experiencias diarios. Ciertamente, los cambios culturales son extremadamente lentos: situación que podría incitar, erróneamente, a pensar que una cultura étnica se conserva 'íntegra'. Muchas de las críticas y descontentos que manifiestan los mixtecos en sus pláticas en la actualidad, serán puesto en práctica apenas mañana por sus hijos quienes, a menudo, han nacido y crecido en la ciudad donde además se han integrado a la escuela. Muchos de los infantes conocen a San Andrés sólo de las pláticas de sus padres.

BIBLIOGRAFÍA

- ACEVEDO Conde, María Luisa (1995), *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Pacífico Sur*, Instituto Nacional Indígena y Secretaría de Desarrollo Social, México.
- AGUILAR Medina, José Iñigo (1994), *Diferencia étnica y migración en la Mixteca Baja*, Estudios no. 5, Departamento de Etnología y Antropología Social, INAH, México.
- ALONSO Meneses, Guillermo (2001), “Transformación cultural y emergencia de nuevas identidades. Un ejercicio de antropología reflexiva”, en: *Desarrollo sustentable, cultura e identidad*”, Veronika Sieglin (compiladora), Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Nuevo León, México.
- ANGUIANO, José Ángel (1997), *Los Mixtecos en Nuevo León*. Consejo para la cultura de Nuevo León - DIF de Juárez, N. L.
- ARIZPE, Lourdes (1975), *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las “Marías”* . Sep. Setentas, México, D. F.
- (1978), *Migración, etnicismo y cambio económico*. El colegio de México, México.
- BARABAS, Alicia M. (2000), “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”, en: *Alteridades*, 2000, año 10, Núm. 19, págs. 9-20, México.
- BARABAS, Alicia y Bartolomé, Miguel (1988), “Modalidades y valoraciones de la identidad étnica: el caso de Oaxaca, México”, en Rodolfo Stavenhagen y Margarita Nolasco (coordinadores), *Política cultural para un país multiétnico*, SEP, Subsecretaría de Cultura, Dirección General de Culturas Populares, El Colegio de México y la Universidad de las Naciones Unidas, México, D.F., pp. 141-157.

(1990), "Introducción". En: *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, CONACULTA, México, D.F.

(1991), "La recuperación de la historia", en: *México Indígena*, no.23, agosto de 1991, México.

(1999), *La pluralidad en peligro*, Instituto de Antropología e Historia e Instituto Nacional Indigenista, México.

BARTH, Fredrik (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Culturas Económicas, México.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (1997), *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI editores e Instituto Nacional Indigenista, México.

BERGER, Peter y Luckmann, Thomas (1984), *La construcción social de la realidad*, Editorial Amorrortu, Argentina.

BONFIL Batalla, Guillermo (1993), "Introducción. Nuevos Perfiles de nuestra cultura.", en *Nuevas identidades culturales en México*, (Comp.), México, D.F.

(1998), *México Profundo. Una civilización negada*, Editorial Grijalbo, México.

BRETON, Roland J.L. (1983), *Las etnias*, Oios-tau, España.

BUSTAMANTE, Jorge A. (1996), "Etnicidad en la frontera México-Estados Unidos: Una línea hecha de Paradojas", en: *Reflexiones sobre la identidad de los pueblos de Ramón Eduardo Ruiz y Olivia Teresa Ruiz* (coordinadores), Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, B.C., México, pp.36-55.

- CHÁVEZ Galindo, Ana María (1999), *La nueva dinámica de la migración interna en México de 1970 a 1990*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM; Morelos, México.
- CRUZ Burguete, Jorge Luis (1998), *Identidades en fronteras, fronteras de identidades. Elogio de la intensidad de los tiempos en los pueblos de la frontera sur*, primera edición, El Colegio de México, México.
- DEPARTAMENTO de Investigación Básica para la Acción Indigenista del INI (1998), “Tendencias migratorias de la población indígena”, en Raquel Barceló y Martha Sánchez (comps.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*, Vol. III, Plaza y Valdés, México, D.F.
- DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICA (1992), *IX Censo General de población, 1970*. México, D.F.
- EMBRIZ, Arnulfo (coordinador) (1993), *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- ESPINOSA, Víctor M. (1998), *El dilema del retorno. Migración, género y pertenencia en un contexto transnacional*, El Colegio de Michoacán y el Colegio de Jalisco, México.
- (1999), “El día del emigrante y el regreso del purgatorio: Iglesia, migración a los Estados Unidos y cambio sociocultural en un pueblo de Los Altos de Jalisco”, en: *Estudios Sociológicos de el Colegio de México*, Vol. XVII, núm. 50, mayo-agosto, 1999, México.
- FERNÁNDEZ Reppetto, Francisco (1995), “Celebrar a los santos: sistema de fiestas en el noroccidente de Yucatán”, en: *Alteridades*, año 5, núm. 9, págs. 51-61, México.
- GARCÍA Canclini, Néstor (2001), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Editorial Grijalbo, México.

(1992), “Escenas sin territorio: cultura de los migrantes e identidades en transición”, en *Decadencia y auge de las identidades* (Comp.). Colegio de la Frontera Norte y Programa Cultural de las fronteras. Tijuana, B.C., México.

GEERTZ, Clifford (1997), *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, octava reimpresión, España.

GIMÉNEZ, Gilberto (1993), “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa, en: *Nuevas identidades culturales en México*, de Guillermo Bonfil Batalla (coordinador), CONACULTA, México.

HABERMAS, Jürgen (1992): *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus y Santillana, Madrid, España

INSTITUTO Nacional de Estadística Geografía e Informática - Instituto Nacional de antropología e Historia Secretaria de Educación Publica (1990), *Estadísticas Históricas de México*. Tomo I, México, D.F.

INSTITUTO Nacional de Estadística Geografía e Informática (1972) *IX Censo General de Población y Vivienda, 1970. Resumen General*. México, D.F.

(1983), *X Censo General de Población y Vivienda, 1980. Estado de Nuevo León*. Volumen II, Tomo 19, México.

(1984), *X Censo General de Población y Vivienda, 1980. Resumen General. Abreviado*, México.

(1984b), *X Censo General de Población y Vivienda, 1980. Estado de Oaxaca*. Volumen I. Primera Parte, Tomo 20. México.

(1991), *XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. Oaxaca*.

Resultados definitivos datos por localidad, México.

(1992), *XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. Nuevo León Resultados Definitivos*. Tomo I, México.

(1993), *Hablantes de Lengua Indígena. XI Censo General de Población y Vivienda 1990*. México

(1993), *Migración Reciente en México. 1985-1990*. México.

(1993), *Mujeres y Hombres en México*. México.

(1995), *Perfil Estadístico de la población mexicana. Una aproximación a las inquietudes socioeconómicas, regionales y de género*. México.

(1995), *Anuario Estadístico de Nuevo León*. México

(1996), *Conteo de Población y Vivienda, 1995. Oaxaca, Resultados Definitivos*, Tomo II. México.

(2001), *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Tabulados Básicos Nuevo León*, Tomo I, México.

MEAD, George H. (1972), *Espíritu, persona y sociedad*, tercera edición, Editorial Paidós, México.

NOLASCO, Margarita (1995), *Migración indígena a las fronteras nacionales*, Editorial Centro de Ecología y Desarrollo, A.C., México.

PARTIDA Bush, Virgilio (1994), *Migración Interna*. INEGI-CM-IIS-UNAM, Aguascalientes, México.

PARSONS, Talcott (1988), *El sistema social*, segunda reimpresión, Editorial

Alianza Universidad, España.

RAMOS Ramírez, José Luis (2001), “La identidad étnica: ¿recurso excluido para un desarrollo sustentable?”, *Desarrollo sustentable, cultura e identidad*”, Veronika Sieglin (compiladora), Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Nuevo León, México.

RÍOS Vázquez, Othón C. (1991), “Estudios de la migración de Trabajadores Oaxaqueños a los Estados Unidos de América”, en *Memoria sobre la migración internacional y el desarrollo económico de México*, Consejo Nacional de Población, Zacatecas, México.

RODRÍGUEZ, María Teresa (1995), “Sistemas de cargos y cambio religioso en la Sierra de Zongolica, Veracruz”, en: *Alteridades*, año 5, núm. 9, págs. 63-69, México.

RUIZ González, María Teresa (1997), “Los mixtecos de la sierra”, en *Oaxaca, textos de su historia*, de Margarita Dalton (compiladora), Gobierno del Estado de Oaxaca e Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, primera reimpresión, México.

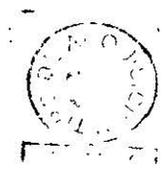
(1997), “Los mixtecos de la parte baja”, en *Oaxaca, textos de su historia*, de Margarita Dalton (compiladora), Gobierno del Estado de Oaxaca e Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, primera reimpresión, México.

SALLES, Vania (1995), “Ideas para estudiar las fiestas religiosas: una experiencia en Xochimilco”, en: *Alteridades*, año 5, núm. 9, págs. 25-40, México.

SALMERÓN, Fernando (1998), *Diversidad cultural y tolerancia*, Paidós y Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México, México.

SÁNCHEZ, Martha Judith (1992), “Espacios y Mecanismos de conformación de la identidad étnica en situaciones de alta movilidad territorial. Reflexiones preliminares con migrantes zapotecos”, en *Decadencia y auge de las identidades*. COLEF Programa cultural de fronteras. Tijuana B.C., México.

- SÁNCHEZ Piña, Leobardo (1999), "El perfil del indígena urbano ¿existe?", ponencia presentada en el II Congreso de Desarrollo Rural y Cultura Campesina, Monterrey, N.L., México.
- TOURAINÉ, Alain (1978), *Introducción a la Sociología*, primera edición, Editorial Ariel, España.
- VALENZUELA Arce, José Manuel (1998), *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*, Editorial Plaza y Valdés, El Colegio de la Frontera Norte y Universidad Iberoamericana, México.
- VÁZQUEZ, Lourdes Celina (1997), *Identidad, cultura y religión en el sur de Jalisco*, Segunda edición, El Colegio de Jalisco, México.
- VÁZQUEZ Sánchez, Roberto G. (1992), *Migración hacia el área metropolitana de Monterrey: 1970-1990*. Tesis de Licenciatura en Economía, UANL, Monterrey, México.
- VELÁSQUEZ Cepeda, María Cristina (1999), "Fronteras de gobernabilidad municipal en Oaxaca, México: el reconocimiento jurídico de los "usos y costumbres" en la renovación de los ayuntamientos indígenas", en *El reto de la diversidad*, de Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hockema (editores), El Colegio de Michoacán, México.
- VILLORO, Luis (1996), "Sobre la identidad de los pueblos" en: *Reflexiones sobre la identidad de los pueblos*, Ramón Eduardo Ruiz y Olivia Teresa Ruiz, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, B.C., México.



10.2