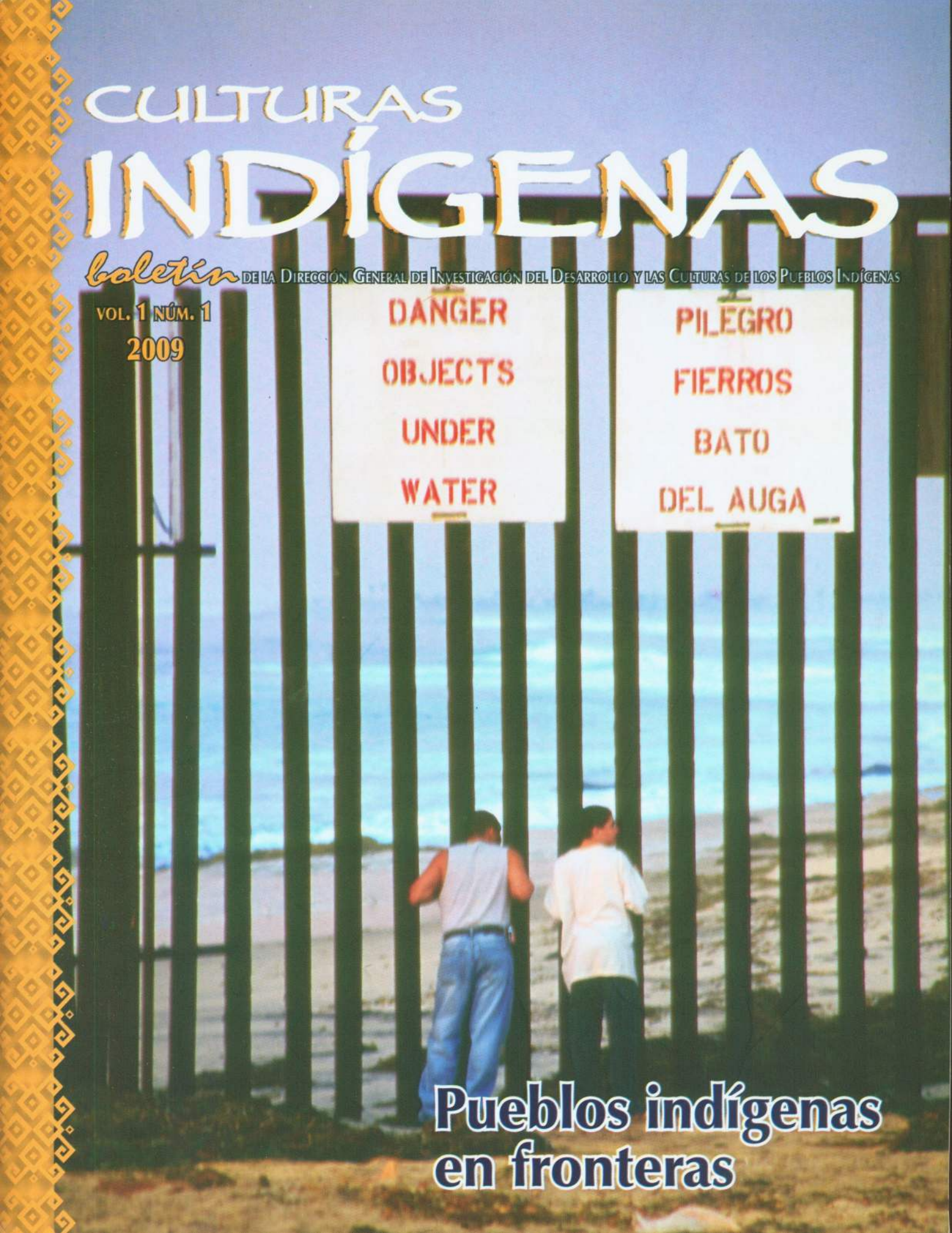
CULTURAS INDÍGENAS

boletín de la Dirección General de Investigación del Desarrollo y las Culturas de los Pueblos Indígenas

VOL. 1 NÚM. 1
2009



Pueblos indígenas en fronteras

ACERVO DE ARTE INDÍGENA



Alforjas o bolsas para recolección de panales de miel (Leonor Farlow, 1997). Pueblo kiliwa, Ejido Kiliwas, Arroyo de León, Ensenada, Baja California. Piel de res curtida con ceniza, sal y arena. Dimensiones variables. Col. Acervo de Arte Indígena / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Foto: Lord Nackium, 2009.

El aporte sustantivo de sus pueblos y comunidades indígenas hace de México una nación pluricultural.

La diversidad y riqueza de sus cosmovisiones, lenguas y costumbres, así como su intensa relación con su entorno ambiental, constituye un patrimonio de gran valía para el país.

La entidad gubernamental indigenista del Estado mexicano —antes INI y ahora CDI— ha preservado y difundido durante décadas múltiples expresiones de la variada, rica y admirable cultura indígena. Cuenta con importantes —por su volumen y calidad de sus contenidos— acervos documentales, que incluyen investigaciones antropológicas y de distintos perfiles académicos, audio, video, fotografía y arte que, por diversos mecanismos (publicaciones y exposiciones, entre otros), pone al alcance de toda persona interesada en conocer las manifestaciones culturales de nuestros pueblos originarios.

Un esfuerzo adicional en ese cometido es la publicación del primer número de *Culturas indígenas*, boletín de las áreas de Acervos e Investigación de la CDI, que tiene el objetivo de fortalecer la difusión de las diversas y valiosas colecciones documentales, audiovisuales y de arte de la institución.

Con este primer número se abre una puerta más al diálogo intercultural que debemos practicar con mayor frecuencia y vigor para reconocernos en el espejo múltiple de nuestra diversidad.

Porque sólo incluyendo a los otros damos pleno sentido al nosotros, que somos todos los mexicanos unidos en nuestra pluralidad, en una sola patria y en un destino común.

Luis Héctor Álvarez Álvarez
Director General de la CDI

CULTURAS
INDÍGENAS
boletín de la Dirección General de Investigación del Desarrollo y las Culturas de los Pueblos Indígenas

VOL. 1 NÚM. 1, 2009

Coordinación general
XILONEN LUNA RUIZ Y MARGARITA SOSA SUÁREZ

Colaboradores en este número
SAÚL RAMÍREZ SÁNCHEZ, EMMANUEL ROMERO CALDERÓN, MA. DE LOURDES DOMÍNGUEZ LOZANO, MIGUEL OLMOS AGUILERA, SILVIA J. RAMÍREZ ROMERO, JAVIER GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, KARLA UREÑA MARTÍNEZ, ÁNGEL BALTAZAR CABALLERO, GABRIELA ROBLEDO HERNÁNDEZ, JOSÉ ALEJANDRO ALMAGUER GONZÁLEZ, VICENTE VARGAS VITE, HERNÁN JOSÉ GARCÍA RAMÍREZ, JORGE MIGUEL COCOM PECH, ADRIÁN BREÑA GARDUÑO, ÓSCAR OLIVA, CRISTINA MONROY FÉLIX, MAURA TAPIA VELÁZQUEZ, JUAN MANUEL ESTRELLO, SILVIA GÓMEZ, SERGIO LUIS CONTRERAS

Fotografías
FOTOTECA NACHO LÓPEZ DE LA CDI

Culturas indígenas. Boletín de la Dirección General de Investigación del Desarrollo y las Culturas de los Pueblos Indígenas, es una publicación semestral editada por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. ISSN y Certificado de licitud de contenido en trámite.
Diseño: Ana Lucinda Torres Calderón
Impresión, Desarrollo Gráfico Editorial S. A de C.V.
Tiraje: 1 000 ejemplares.

Los artículos firmados expresan únicamente la opinión de sus autores, y los no firmados de los editores.
Av. Revolución 1279, 3er. piso Colonia Tlacopac, Delegación Álvaro Obregón, C.P. 01010, México, D.F. Teléfono 91 83 21 00 ext. 8133, 8134 y 8195, **culturasindigenas@cdi.gob.mx**



Migrantes en rejas con letrero "bilingüe". Tijuana, Baja California. Leticia Olvera, 2007. Fototeca Nacho López, CDI.

EDITORIAL

PRESENTACIÓN

LA ENTREVISTA

Entrevista a Víctor Clark Alfaro: Polleros indígenas en Tijuana
SAÚL RAMÍREZ SÁNCHEZ 7

TEMAS INDÍGENAS CONTEMPORÁNEOS

Culturas indígenas de la frontera: identidades forzadas
MIGUEL OLMOS AGUILERA 13

Asentamientos indígenas en la frontera norte de México. Los casos agroindustrial y turístico de Sonora
EMMANUEL ROMERO CALDERÓN Y MA. DE LOURDES DOMÍNGUEZ LOZANO 18

Semblanza de la situación de la niñez migrante interna, hijas e hijos de los jornaleros agrícolas migrantes
SILVIA J. RAMÍREZ ROMERO 25

Migración y territorialización tsotsil de la ciudad de San Cristóbal de las Casas y tzeltal de Ocosingo
JAVIER GUTIÉRREZ SÁNCHEZ 32

Registro en video sobre la situación actual de los pueblos indígenas de la frontera sur de México
KARLA UREÑA MARTÍNEZ Y ÁNGEL BALTAZAR CABALLERO 39

Construyendo fronteras. El protestantismo en Chiapas y Guatemala
GABRIELA ROBLEDO HERNÁNDEZ 46



Mochó transportando leña en el río Mazapa.
Motozintla, Chiapas.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

POLÍTICAS PÚBLICAS

53 **Baja California. Políticas públicas en materia indígena**

MEDICINA TRADICIONAL

La medicina tradicional en México en el marco de la política intercultural en salud
José Alejandro Almaguer González, Vicente Vargas Vite y Hernán José García Ramírez
60

LITERATURA INDÍGENA

U t'aanil k-noolo'ob, ma' in k'a'at ka kíimko'ob [No quiero que mueran las lenguas de los abuelos]
Jorge Miguel Cocom Pech
62

TESTIMONIOS INDIGENISTAS: GRATOS RECUERDOS

Adrián Breña Garduño
65

RESEÑAS DE LIBROS

Monopolio de aguardiente y alcoholismo en los Altos de Chiapas. Un estudio "incómodo" de Julio de la Fuente, 1954-1955. *Pioneros del indigenismo en México*, núm. 1. CDI, México, 2009.
Óscar Oliva
69

GASTRONOMÍA INDÍGENA

Recetario. Pan seri
La harina de mezquite tostado de los seris o *konkaak*
Cristina Monroy Félix
77

MÚSICA INDÍGENA

Serie Pueblos Indígenas en Riesgo
79

PRESENTACIÓN

Culturas indígenas. Boletín de la Dirección General de Investigación, es un instrumento de divulgación, consulta e información, que conjunta el esfuerzo de quienes trabajan en los acervos culturales y documentales, así como el de servidores públicos e investigadores de la CDI que diseñan líneas de trabajo relacionadas con el desarrollo cultural y social de nuestro país.

Este primer número, dedicado a las fronteras norte y sur de México, contiene textos que abordan la problemática y el análisis de los pueblos indígenas de las fronteras norte y sur, que por circunstancias históricas, sociales y económicas han transformado y modificado sus formas de vida. Los que habitan desde hace cientos de años en la península de Baja California y los que llegaron a vivir ahí en décadas recientes por causa de la migración, los que habitan la selva de Chiapas y los que por desplazamientos forzosos construyen nuevas comunidades en la búsqueda de otra forma de vida.

Los ciudadanos indígenas de las fronteras norte y sur de México se caracterizan por vivir situaciones de marginalidad, fenómenos interculturales no documentados y desigualdad social, donde surge la reinvención y la recreación de sus identidades en escenarios distintos a sus comunidades de origen. Otros horizontes se perfilan en las nuevas configuraciones del ser indígena en México, como el caso de los indígenas guatemaltecos desplazados hasta la frontera sur de Chiapas y ahí naturalizados, además de los indígenas urbanos asentados en ciudades fronterizas.

Sin embargo, parte de estos grupos sociales en fronteras viven situaciones de alteridad donde poco se conoce su situación social, cultural y política; además, estos grupos que interaccionan en un mismo territorio desconocen entre sí su situación. Es por ello urgente entablar un diálogo con estas culturas para que de manera conjunta la administración pública federal conozca sus realida-

Vista panorámica de San Antonio Necua.
San Antonio Necua, Ensenada, Baja California.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

des y desarrolle políticas públicas diferenciadas, que permitan abordar las distintas situaciones de estos pueblos.

En referencia a los acervos culturales y documentales de la CDI, se han desarrollado políticas, normas y metodologías de trabajo innovadoras, e incluso sin precedentes en México, que han hecho posible la conservación y catalogación de los acervos y el acceso de los usuarios a sistemas de consulta en Internet, especializados en el patrimonio cultural que resguarda la Comisión.

En este número Víctor Clark, en entrevista, aborda el polémico caso de los polleros y las complejas circunstancias en las que se vulnera la integridad de los indígenas y no indígenas. La conversación es un resquicio para adentrarse en la problemática del caso de los migrantes.

Por su parte, Miguel Olmos Aguilera, en su texto "Culturas indígenas de la frontera: identidades forzadas", plantea el caso de los pueblos indígenas fronterizos como la familia yumana de Baja California, pueblos que históricamente han estado bajo situaciones territoriales y culturales complejas, y que ahora construyen lo que él denomina la "identidad reinventada" y su constante confrontación con otras culturas.

Surgen nuevos asentamientos indígenas en la frontera norte de México. Emmanuel Romero y Lourdes Domínguez abordan la problemática de la población migrante en Sonora, detallan las características de la "reterritorialización", los nuevos asentamientos y las relaciones comunitarias con la sociedad de origen y las distintas sociabilidades.

El caso de un sector altamente vulnerable, como es la niñez migrante interna, es abordado por Silvia Ramírez. Su texto arroja datos puntuales del proceso migratorio de las familias jornaleras y del trabajo infantil. Estos datos cuantitativos basados en una encuesta especializada aportan elementos para proponer, orientar y operar cualquier acción pública en favor de los derechos de la infancia.

En el tema de la frontera norte se presenta un informe de las políticas públicas en el estado de Baja California, datos, acciones institucionales, y el proceso de validación de la Ley de Derechos y Cultura Indígena de Baja California.

Javier Gutiérrez plantea el interesante caso de la migración y territorialización tsotsil de la ciudad de San Cristóbal de las Casas y tzeltal de Ocosingo, así como la "construcción de los espacios y de las relaciones entre los sujetos mediante adaptaciones a las nuevas circunstancias y necesidades individuales y colectivas", como lo plantea dicho autor.

Sobre el mismo tema, pero con los indígenas provenientes de tierras guatemaltecas, se presenta el informe del registro audiovisual y testimonial de la situación actual de los habitantes de la frontera sur de México, las relaciones interculturales y la dinámica social interna de los naturalizados y las comunidades originarias que habitaban esta región. Los resultados de dicho registro fueron entregados por la Dirección de Acervos a la delegación estatal de Chiapas (versión estenográfica, un video titulado "Construyendo comunidades" y un documento ejecutivo, a fin de que sean útiles como herramientas para el diseño de políticas públicas.

En el artículo "Construyendo fronteras", Gabriela Robledo plantea las nuevas configuraciones del protestantismo en Chiapas y Guatemala donde la cultura se reinterpreta por las mismas comunidades y se "negocia", como ella apunta, la construcción de sus fronteras e identidades.

Parte importante de este Boletín es la sección denominada "Testimonios indigenistas", que en esta ocasión cuenta con la colaboración del ingeniero Adrián Breña, quien se desempeñó de 1954 a 1970 como director de Caminos Rurales durante la administración del doctor Alfonso Caso en el INI. Con esta participación abrimos estas páginas para que otros indigenistas escriban sus experiencias y las propongan para su publicación.

Otros temas que aborda el Boletín son la medicina tradicional, con un texto de José Almaguer y su equipo, un poema bilingüe (maya-español) de Jorge Cocom Pech, un recetario seri y reseñas y novedades editoriales a disposición de los usuarios en los acervos de la CDI.





Joven jornalera mixteca. Ensenada, Baja California. César Ramírez, 1994. Fototeca Nacho López, CDI.

Entrevista a Víctor Clark Alfaro:

Polleros indígenas en Tijuana

SAÚL RAMÍREZ SÁNCHEZ[1]

> Simmel ha hecho del extranjero la figura emblemática de la modernidad; hoy habría que elegir la figura del inmigrante, viajero colmado de recuerdos y proyectos, que se descubre y se construye a sí mismo en el esfuerzo cotidiano por ligar el pasado y el futuro, la herencia cultural y la inserción profesional y social.
>
> TOURAINE (1999: 202)

En el marco del proyecto denominado Registro en video de la situación actual de los pueblos indígenas que habitan en la frontera norte y sur del país, a cargo de la Dirección de Acervos de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), se entrevistó al doctor Víctor Clark, director del Centro Binacional de Derechos Humanos en Tijuana y profesor de la Universidad Estatal de San Diego, California, a fin de conocer su opinión como especialista e investigador sobre la situación que viven los pueblos indígenas migrantes en la frontera norte.

La ciudad de Tijuana, Baja California, tiene una población total de 1.4 millones de habitantes, de los cuales 23 528 son indígenas,[2] lo que representa 34 por ciento de la población total indígena en la entidad federativa. En el municipio se encuentran alrededor de 25 pueblos indígenas migrantes como los purépechas o tarascos de Michoacán; mixes, triquis, zapotecos serranos y mixtecos de Oaxaca; amuzgos y mixtecos de la región de la Montaña de Guerrero; mixtecos de Puebla; chuj, mam, tsotsiles y tzeltales de Chiapas; huicholes y coras de Nayarit; y otomís del Estado de México, entre otros.

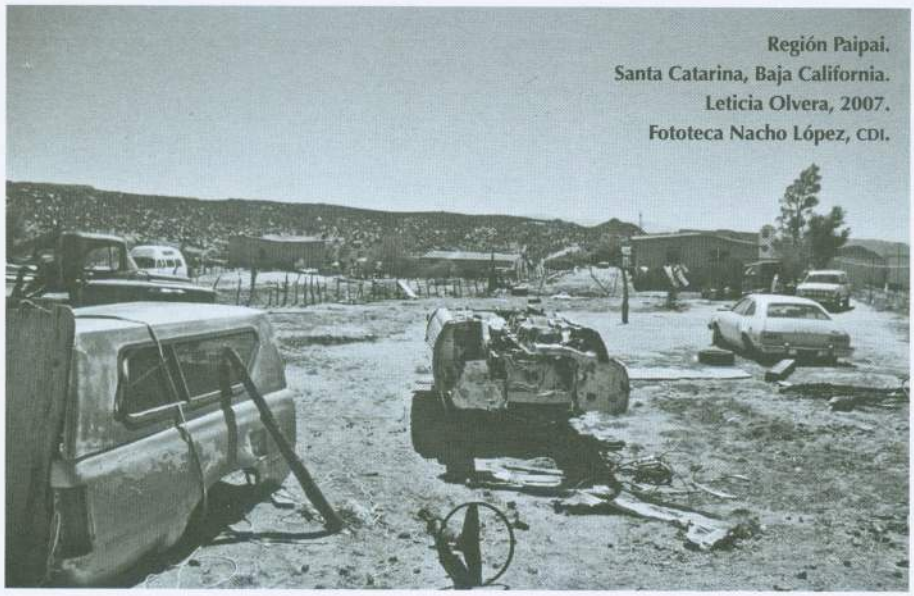
En la dinámica fronteriza de la ciudad de Tijuana, donde los indígenas migrantes se han establecido o permanecen temporalmente hasta cruzar a Estados Unidos, se viven cotidianamente situaciones y problemas muy complejos

[1] Maestro en sociología política del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. La entrevista fue realizada el 23 de octubre de 2007, en Tijuana, Baja California.

[2] CDI-PNUD, "Sistema de indicadores sobre la población indígena de México", con base en: INEGI, II Conteo de Población y Vivienda, México, 2005.

en los ámbitos económico, político, social, cultural y legal. Muchos de los que residen en el municipio son la mano de obra barata de las maquiladoras, son explotados y discriminados, constantemente se violan sus derechos humanos e indígenas, sobreviven en la injusticia social y la mendicidad, no tienen oportunidades laborales ni servicios médicos o sociales, y son presa fácil de las adicciones y la prostitución. Por si esto no bastara, los indígenas que están de paso por la ciudad sufren engaños y abusos racistas o xenofóbicos, no sólo de polleros sino de los *minuteman* mexicanos[3] que agreden a los migrantes tanto indígenas como no indígenas. Problemática que si bien circunda a nuestro país, se agrava tratándose de indígenas.

El objetivo de este documento es dar a conocer un fragmento de la entrevista a Víctor Clark, quien aborda el problema de los polleros indígenas en Tijuana y sus intersticios, a fin de poner la temática sobre la mesa de discusión. Los polleros, pateros o enganchadores surgieron en 1964 cuando finalizó el Programa Bracero.[4] El pollero se define como aquel individuo que lleva a los migrantes o "pollos" para conducirlos al destino final. En cambio, los pateros son aquellos que cruzan indocumentados a través del agua y, finalmente, los enganchadores o padrotes son quienes se encargan de buscar y enganchar a los indocumentados para llevarlos con los polleros. Según investigadores de la Universidad Autónoma Metropolitana, "el tráfico de migrantes ha dado origen a una industria sumamente lucrativa que tan sólo en México tiene ganancias superiores a los diez millones de dólares, con costos que pueden ir de dos mil a seis mil dólares por persona".[5]



Región Paipai.
Santa Catarina, Baja California.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.



Entrevista

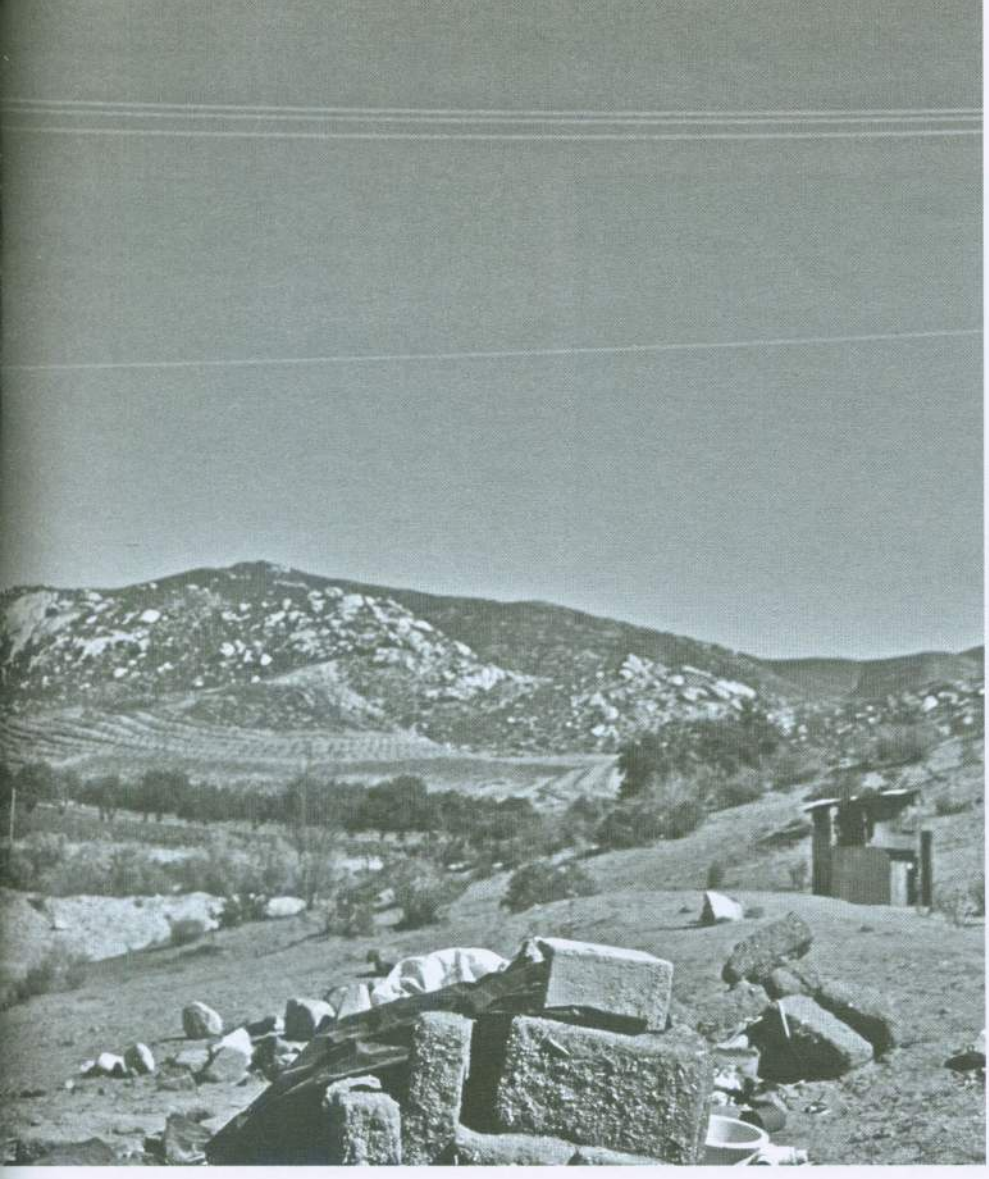
¿Cómo se organizan los polleros? ¿Existen polleros indígenas? ¿Cómo operan?

En el mundo de los polleros, hay polleros indígenas, por supuesto, y hay polleros que no lo son. Los polleros están organizados en dos niveles, lo que yo llamo polleros locales, que tienen la capacidad de trasladar a migrantes de Tijuana a San Diego, a Los Ángeles, California. Se trata de grupos con organizaciones muy elementales: el jefe del grupo y dos o tres ayudantes. Y están los otros polleros, los que tienen una organización com-

[3] Víctor Clark define a los *minuteman* mexicanos como las personas que agreden y abusan de los migrantes, mejor conocidos como policías municipales, estatales o federales.

[4] García Vázquez, Nancy Janett, Elisa G. Gaxiola Baqueiro y Arnoldo Guajardo Díaz, "Movimientos transfronterizos México-Estados Unidos: los polleros como agentes de movilidad", *CONfines* 3/5, enero-mayo 2007.

[5] OCExcelsior.com, Van 375 migrantes muertos en este año en intentos por cruzar a EU. Disponible en http://www.ocexcelsior.com/inmigracion/noticias/0920_in_wr_gobieron_eu_listo_valla_frontera.shtml, noviembre, 2005.



Juan Aguilar Emes, originario de Cañada de los Encinos y San Antonio. Necua, Baja California. Leticia Olvera, 2007. Fototeca Nacho López, CDI.

pleja igual que el crimen organizado con capacidad para el traslado, por ejemplo, de 400 chinos para llevarlos a Nueva York, o sea, las empresas trasnacionales, los cárteles de polleros que también funcionan en las zonas.

Los indígenas polleros se han especializado en el traslado de indígenas de México o de sus pueblos de origen a Estados Unidos. [La característica de éstos se basa en la] pertenencia a un determinado grupo étnico. En el caso particular de los mixtecos [el pollero indígena] se vuelve más confiable porque son recomendados por sus mismos paisanos del sur. Llegan a la frontera porque, en ocasiones, polleros más organizados van por ellos en autobuses y los traen hasta la frontera, depende del tipo de organización, pero son polleros muy especializados en el traslado de sus propios paisanos a Estados Unidos. El pertenecer al mismo pueblo, el hablar la misma lengua, el tener los mismos usos y costumbres, los hace [a los polleros] muy confiables y seguros, a diferencia de uno que no tuviera esas características; entonces, se volvieron polleros especializados.

Esto no quiere decir que no crucen a migrantes no indígenas —también lo hacen—, pero su especialidad son sus paisanos. Así había un indígena aquí, en Tijuana, oaxaqueño, lo apodaban el *Indio* y todo mundo sabía en algún pueblito de la mixteca baja que al llegar a Tijuana tendría que buscarlo en la calle primera [*sic*], quien siempre deambulaba en uno de los bares "La Michoacana". Ahí contactaba a la clientela y por muchos años fue muy seguro porque se volvió un experto en la frontera; experto en cruzar personas a Estados Unidos.

Los polleros indígenas que yo conozco, siempre, al igual que otros polleros tratan de mantener su prestigio y su estatus cruzando con seguridad a la gente a Estados Unidos, se trata de un trabajo que es ilegal, [el cual] está sancionado por la Ley General de Población [del lado mexicano y] del lado norteamericano también, pero a final de cuentas en el mundo de los migrantes para muchos de ellos, los polleros resultan, si no unos *héroes*, por lo menos los que los ayudaron a cruzar al otro mundo, a la tierra prometida y así platican: "es que gracias al pollero mi abuelo está en California y gracias al pollero mi papá cruzó a Estados Unidos".

Lo que ha sucedido es que los polleros se volvieron un mal necesario en la frontera y se hicieron parte de los seres de la mitología fronteriza, casi nadie los ve, todo mundo habla y escucha de ellos, se narran historias no sólo a través de los corridos que se mandan componer, sino también las historias que se escuchan en las zonas de tolerancia y entre los mismos migrantes, pero siempre se hace diferencia —como en cualquier negocio, aunque no sea uno cualquiera—

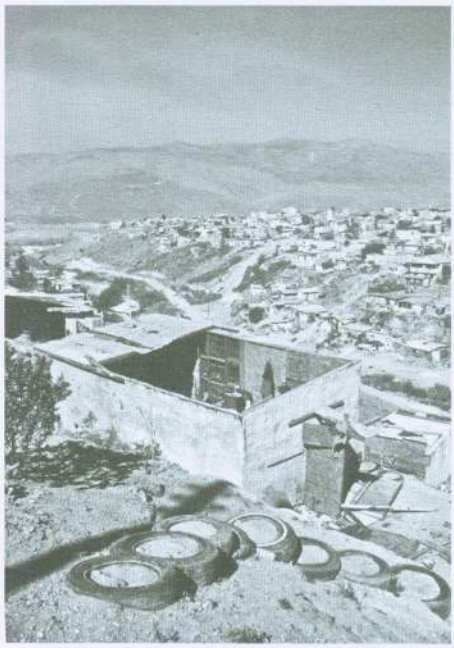
entre los polleros que hacen su trabajo bien y los que abusan de los migrantes al cobrarles en forma incorrecta o inconveniente [además de estar] coludidos con asaltantes conocidos en la frontera como "baja pollos", "asalta pollos" o "bajadores". Por tanto, los polleros intentan hacer su trabajo bien, dando confianza y seguridad.

¿Cuánto cobran estos polleros indígenas?

Depende de la forma en que se cruce. Pueden cruzar por la línea Tijuana-San Isidro, frente a la gente de aduana o migración, eso les costará, con un documento que no es falso sino legal pero robado a alguien, alrededor de cuatro mil dólares; si uno cruza en la cajuela de un vehículo estará pagando tres mil dólares; si uno está cruzando por montañas y desierto estará pagando en promedio entre mil ochocientos y dos mil dólares, es mucho dinero.

Entre los polleros hay una división del trabajo, o sea, no sólo es el pollero, existe el guía, el checador, el *raitero* [*sic*], el talonero. Es decir, hay una división del trabajo que se da en las organizaciones de polleros que también se da con los polleros indígenas.

Un pollero indígena mixteco que conozco los cruza por la línea, incluso, cobrando cuatro mil dólares, o sea, a uno le ponen el menú a la carta y depende de los recursos de cada uno; si uno puede cruzar por la línea y está dispuesto a pagar los cuatro mil, [el pollero] se encargará de ello porque tienen los contactos y la infraestructura para hacerlo, pero también cruzan por montañas y desiertos cobrando en promedio entre mil quinientos y dos mil dólares, depende; sin embargo, he observado que con los polleros



Vista de Tijuana.
Tijuana, Baja California.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

mixtecos, a diferencia de los polleros no indígenas, [éstos] cruzan a los migrantes y si éstos no pueden pagar en el momento, les permiten que lo hagan en abonos, eso no lo veo con otros polleros. [Esto se debe a que] hay una relación de confianza [basada en su] identidad, por haber sido muy bien recomendados con el pollero, el pollero confía en la palabra —les permiten que crucen y que vayan pagando en partes— eso no lo he visto con otros... Estos precios son de Tijuana a Estados Unidos.

Los polleros y también los polleros indígenas compran las visas para viajar a Estados Unidos. Los carteristas buscan robar visas, porque eso se vende a cien dólares a los polleros, los polleros compran y cuando tienen migrantes que van a pasar a Estados Unidos buscan alguna visa que se parezca [en la foto] al migrante que quiere pasar por la línea. Así, con esa visa legal que no es falsa cruzará el migrante, y si no se pone nervioso pasará la línea, después la visa la va a regresar, el *raitero* lo esperará del lado norteamericano y al final pagará los cuatro mil dólares. Algunos polleros cambian la fotografía [de la visa] y le ponen la foto de la persona a la que van a cruzar, lo único que es falso es la foto pero el resto no lo es, entonces con esa visa cruzaran.

¿Cuántas personas en promedio cruza este pollero mixteco?

Cuando mucho, veinte en un cruce. Por semana... el pollero mixteco que conozco no sólo cruza indígenas de su pueblo y no indígenas sino también en ocasiones pasa a personas de otras nacionalidades como centroamericanos, rusos, iraquíes, iraníes, depende. Aquí llegan más de doce nacionalidades a Tijuana con intención de cruzar a Estados Unidos, todo depende de sus capacidades.

¿Es un buen negocio?

Sí, es mucho negocio, pero cuando ves en detalle le viene quedando al jefe de la banda unos 300 o 400 dólares. ¿Por qué?, porque tiene que pagar la protección del policía, al guía, al checador, al talonero, al raitero, al encargado de la casa de seguridad en el clavadero o en la casa donde los tienen o si los tiene en hotel, la alimentación, casa de seguridad o clavadero del lado norteamericano, es un gasto que a final de cuentas les quedan 300 o 400 dólares. [Sin embargo,] ya no es el sueño americano como en el pasado, no es como en los setenta u ochenta, ahora el migrante que llega se enfrenta a un mundo distinto: una explotación laboral, no les pagan lo que les deben pagar, vi-

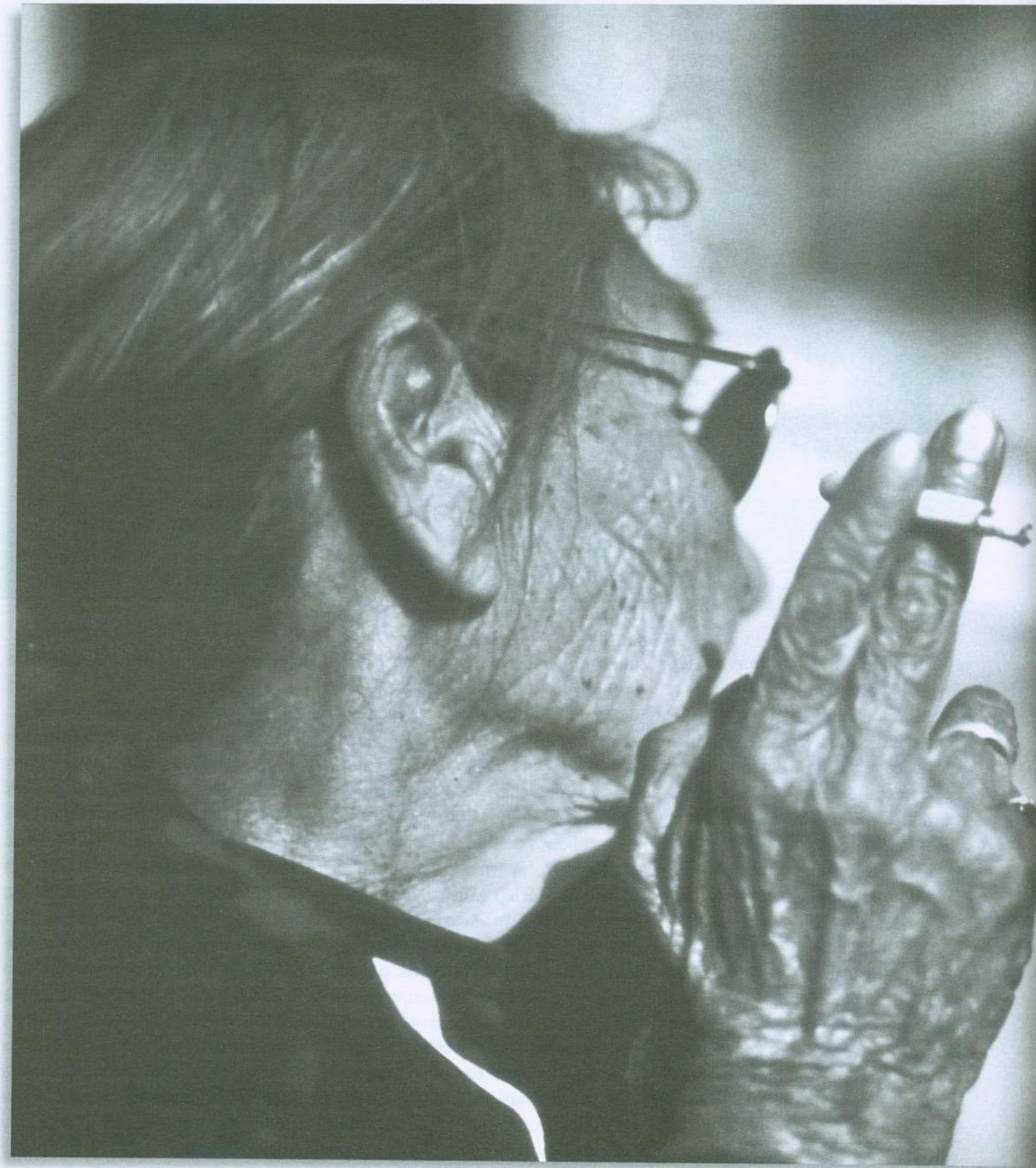


Jornaleros mixtecos.
San Antonio Huitepec, Oaxaca.
Luis Lizaola, 1993.
Fototeca Nacho López, CDI.

ven hacinados en departamentos (20 personas), están indocumentados y hay que esconderse de todo mundo, salarios muy bajos. [Incluso] también en México tenemos *minuteman*, esos grupos escandalosos pero de carácter racista y xenofóbico que agreden a los migrantes, sólo que del lado mexicano se llaman policías y se apellidan municipales federales, municipales estatales o militares, entonces aquí también hay *minuteman*.

Después del 11 de septiembre hay un intenso proceso de redadas, se ha conservado por el conservadurismo que atraviesa Estados Unidos en el ámbito xenofóbico, discriminatorio, o sea, el migrante vive un momento difícil, su situación del lado norteamericano no es mejor; no dudo que ahorre más que en México pero la calidad de vida está muy deteriorada. [No obstante], comparado con los salarios mexicanos hay un abismo que existe entre los dos países, pues claro que es una oportunidad de superación. Son 23 mil 500 millones de dólares lo que están enviando a nuestro país, según el Banco de México. Muchos [de los migrantes] trabajan en condiciones de vivienda y salud deplorables, no tienen acceso a estos servicios, porque están indocumentados aunque pagan impuestos, en fin, es una vida que no es la misma. Tijuana está a tres horas del lugar más feliz de la tierra, porque así dice la publicidad: "Go to Disneyland, the happy place on earth", pues sí, estamos a tres horas del lugar más feliz del mundo, pero eso no quiere decir que California sea el lugar más feliz para los indocumentados cuando cruzan, porque las condiciones son muy distintas.

Finalmente, la problemática de los polleros y la migración al vecino país nos llevan, sin duda, a reflexiones más de fondo como la falta de garantías ciudadanas en el país, como es el caso de los derechos sociales, lo cual debiera estar garantizado, al menos las condiciones mínimas para aspirar a una vida digna y al bienestar social, con acceso al trabajo remunerado y a la previsión social en situaciones de riesgo. Tal estadio correspondería a la consecución de estándares vitales básicos legitimados por el conjunto de la ciudadanía.





Doña Teodora Cuero Robles, (kumiai).
La Huerta, Ensenada, Baja California.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

Culturas indígenas de la frontera: identidades forzadas

Miguel Olmos Aguilera[1]

Presentación

Si bien diversos pueblos indígenas de México se insertan más o menos en la dinámica contextual de lo que en las ciencias sociales han llamado "la modernidad" y la construcción de la cultura en proceso de cambio, dichas categorías reservan un significado particular a las culturas indígenas de la frontera norte de México. En la frontera, la cultura tradicional ha encontrado un *impasse* como en ningún otro lugar del país. Al echar un vistazo a las "comunidades" indígenas de esa zona nos percatamos de la marginalidad en la que viven los individuos que constitucionalmente han sido reconocidos como ciudadanos mexicanos, pero que no gozan ni de los beneficios de la seguridad social ni del soporte y la solidaridad social que como miembros de un Estado nacional debieran de poseer.

No obstante, al igual que en diversos territorios del país, dicha marginalidad posee una dimensión imaginaria que a través de la historia ha generado fuertes sentimientos neocolonizadores, que han afectado a las culturas fronterizas en su conjunto, tanto en su vida religiosa como en sus tradiciones y en su sistema económico.

De la misma manera en que se ha desarrollado el proceso de neocolonización en otros países, al desplegar mecanismos de control y conversión, que funcionarán internamente en la sociedad conquistada, en el norte de México la colonización de los valores intangibles da inicio desde la evangelización jesuita del siglo XVII. En aquel tiempo se establecieron principios que determinarían posteriormente la dinámica de sumisión indígena, tanto hacia su dios cristiano como a las instituciones generadas en las nuevas colonias. Con una diferencia de más de 100 años con respecto al centro de México, la conquista espiritual de la región norte de la Nueva España nos plantea otras fronteras culturales. La diferencia cultural de los habitantes del norte, basada en una economía de caza y de recolección, muy distinta a las

[1] Director de Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte.

de sociedades mesoamericanas, tuvo como consecuencia otro tipo de evangelización y, por lo tanto, otro tipo de sociedades.

El norteño salvaje

La historia del sentimiento nacional ha sido también la historia de la marginalidad y de los prejuicios sobre las culturas indígenas norteñas. Sin embargo, estos sentimientos de exclusión y racismo que se viven en la región fronteriza fueron configurados desde la colonia. En la época contemporánea, este racismo y esta marginalidad fronteriza poseen la particularidad de mostrar dos amplios bloques de alteridad: resalta el proveniente de la población estadounidense hacia la población migrante mexicana de origen indígena o mestizo, pero también el generado por los mismos mestizos hacia el migrante indígena. El fenotipo y estereotipo del otro no permite discernir diferencias. Sin embargo, el sentimiento racista no se soporta por igual en los distintos estratos sociales de la población fronteriza. Los migrantes indígenas son situados en la parte más baja de la escala de valoración social. Este grupo, junto con los pobladores autóctonos, debe soportar el peso de la exclusión. No obstante, es necesario matizar que los indígenas migrantes cargan por un lado con el desprecio de los mestizos, y por otro con el de los gringos.

Por su parte, las culturas indígenas fronterizas yumanas, si bien viven el ocaso de su cultura como en el caso kiliwa, les reconforta saber que su tradición se extiende del otro lado de la frontera política y que poseen familiares que les ayudarán eventualmente con materias primas en la confección de sus objetos rituales. A pesar de esta situación, las diferencias entre los kumeyay de Estados Unidos y los kumiai de México son extremas: mientras que el mexicano vive sin asistencia médica y sin ingresos fijos, la seguridad social de la que goza el de Estados Unidos se hace patente sobre todo en la ayuda que recibe la reservación por el solo hecho de ser indígena, sin contar los beneficios recibidos por los casinos administrados por diversos grupos indígenas a todo lo largo de la frontera.

Etnología de la frontera

La cultura de la frontera como mosaico integra muchos grupos sociales que encuentran su tierra prometida en el desierto. Este conglomerado social se compone de mestizos, provenientes de toda la República, de indígenas originarios y emigrantes que representan una población mayor que la de los indígenas originarios; mientras que éstos apenas llegan a un millar de individuos, los segundos se cuentan arriba de los 70 mil. Pese a esta diferencia numérica entre ambos grupos, los cinco pueblos indígenas originarios (cucapá, k'miai, kiliwa, cochimí, paipai) han sido objeto de algunos estudios antropológicos. Es común que en dichas investigaciones reproduzcan una suerte de etnohistoria, en la cual los investigadores se ven obligados a señalar las costumbres de estos grupos en el pasado.

En términos lingüísticos, los grupos fronterizos de Baja California pertenecen a la familia *yumana*, que abarca las lenguas del grupo *pai*, como los hualapai, yavapai o havasupai, del estado de Arizona, las del grupo *riano* como los mohave, los yuma y los maricopas. Dentro de esta gran familia están también los grupos cucapá y k'miai que comparten el grupo lingüístico *california delta*, mientras que se encuentra el *kiliwa* como la única lengua yumana



Artesanías kiliwa. Ensenada, Baja California. Leticia Olvera, 2007. Fototeca Nacho López, CDI.

que no posee filiación lingüística con otras lenguas de su grupo. Cada uno de los grupos de la familia yumana, exceptuando el kiliwa, posee grupos hermanos de su "misma cultura" en California o en Arizona (Mixco, 1994).

Pese a que el número de individuos de los grupos fronterizos no suman los dos mil, en los poblados aledaños a las ciudades de la línea divisoria todavía es posible apreciar su música y sus danzas interpretadas celosamente ante la mirada de los mestizos, que tienen la fortuna de apreciarlas y valorarlas solamente en situaciones extraordinarias.

Tanto el estudio de los grupos indígenas fronterizos como la visión de la antropología que se hace en la frontera norte poseen particularidades que no son comunes en el centro del país. La franja fronteriza separó a los grupos indígenas y éstos quedaron en ambos lados de la línea política. Por ejemplo, los indígenas cucapá o k'miai poseen "comunidades" en ambos lados de la frontera, a pesar de la diferencia en el modo de vida que mantienen con los indígenas del mismo grupo que habitan en los Estados Unidos. En ese país el gobierno concedió a "las naciones indias" la administración de casinos en donde los indígenas han obtenido jugosas ganancias. Grupos como los k'miai en California y los yavapai-apache en Arizona administran casinos en su territorio, y se insertan en una dinámica social y económica radicalmente distinta de la de los indígenas mexicanos. Eventualmente, miembros de otras etnias como yaquis de Arizona, y sobre todo pápagos, del mismo estado, habitantes de ambos lados de la línea divisoria, visitan a sus parientes en las comunidades de origen durante los días de la fiesta patronal. Por ejemplo, en la fiesta de Magdalena, en el estado de Sonora, se dan cita pápagos de ambos lados de la frontera. Esta celebración atrae tradicionalmente a otros grupos de la región.



El trabajo etnológico de la frontera norte tiene implicaciones distintas de las que un antropólogo encuentra en el área mesoamericana. Siguiendo el presupuesto de que el etnólogo trabaja preferentemente con sociedades tradicionales, nos topamos con el dilema de que algunas manifestaciones de su cultura ya no se rigen por la tradición oral, sino por el cambio vertiginoso y la tradición escrita y televisiva. Frente a esta situación se hace necesario reconsiderar el cuerpo teórico de interpretación, y asumir que la cultura simbólica ritual o ceremonial ha adquirido, en este contexto, representaciones muy distintas en cada lado de la frontera. Mientras que los k'miai del lado mexicano continúan viviendo en la marginalidad rural, los k'miai de Estados Unidos han modificado sustancialmente la percepción de su entorno al desarrollar un concepto distinto de su cultura artística y simbólica que incorpora un despliegue de luces en los casinos ubicados en la región fronteriza.

El punto relevante para realizar etnología en la frontera norte es que, aparte de la desintegración provocada por la línea fronteriza —a diferencia de lo que ocurre en Mesoamérica—, los grupos indígenas no tienen un concepto claro de la comunidad. Esto situación se explica no sólo por razones de diferencia política y económica, sino por la lógica tradicional de composición cultural donde las actividades de caza y recolección determinaban el tipo de las relaciones sociales. En las culturas yumanas cucapá, k'miai o paipai, instituciones como el compadrazgo o el parentesco espiritual son tan relevantes como en las del centro del país para entender su cultura. A la lógica social que impone la línea fronteriza hay que agregar que estos grupos obtenían parte de su alimentación mediante la recolección de frutos; mientras que en la costa podían

recolectar frutos de cactáceas, en la sierra se dedicaban a la recolecta de semillas, en particular la bellota de encino. Esta serie de fenómenos orilló a estos grupos, organizados en clanes anteriormente, a abrirse de manera que perdieron su antiguo sistema cultural de intercambio de bienes.

La alteridad de la frontera

Las fronteras entre los grupos sociales que ya hemos referido se alimentan y se mantienen en el ámbito ficcional.[2] En la realidad pocos son los grupos que establecen contacto "real" con "los otros". En este principio radica el fundamento de que la frontera se sostiene en un conjunto de relaciones imaginadas. Así, los indígenas de las colonias migrantes, que son alrededor de 70 mil individuos, no establecen nexos relevantes con los otros grupos, incluyendo a los mestizos. Por parte de los indígenas originarios, que no sobrepasan los dos mil individuos, tampoco desarrollan un contacto eficaz con los migrantes. Cada grupo se reproduce internamente, y sólo establece los lazos estrictamente necesarios con los externos.

En este mar de identificaciones existen casos cuya excepcionalidad se convierte en un patrón trastornado del acervo imaginario. Es decir, casos en los que la experiencia de alteridad depara el desajuste violento de referencias culturales, teniendo por consiguiente una representación imaginada suficientemente "tergiversada" como para provocar desajustes en el sistema simbólico cognitivo del migrante.

La identidad reinventada

Debido a la asimilación de materiales transculturales existentes en el conglomerado social fronterizo, las sociedades indígenas de la región confrontan su cultura con una transformación violenta. Debido a este proceso transcultural, los pueblos indígenas fronterizos constatan que su identidad toma derroteros insospechados inventados, en donde la tradición no posee a menudo un estrato de memoria sino una necesidad de identificación con la cual se debe negociar. Por un lado, los grupos indígenas son



Interior de vivienda kumiai. Vallecitos, Tecate, Baja California. Leticia Olvera, 2007. Fototeca Nacho López, CDI.

reconocidos como tales por instancias de gobierno, como grupos sujetos a diferencia cultural, mientras que por otro lado, éstos deben construir su diferencia para obtener beneficios de las políticas indigenistas. Pese a que dichos grupos poseen un conjunto de rasgos que los hacen diferentes de la cultura urbana, varios de ellos han adoptado tradiciones que no tienen que ver con su modo de vida original, sino con un intercambio de material cultural étnico, que si bien no es producido dentro de su cultura, éste ha sido relativamente "apropiado" y "revalorado" como parte íntegra de la identidad colectiva.[3] Sin embargo, como es sabido, el cambio cultural es construido por necesidades simbólicas de transformación y no de extirpación; para que un elemento sea inventado o reinventado en una sociedad debe partirse de una lógica de necesidad cultural o de un contexto significante previamente establecido. No todo lo que se incorpora a la cultura sufre una apropiación inmediata.[4] Existen muchos ejemplos de esta situación, uno de ellos es la introducción del temascal en la región yumana o el famoso "atrapasueños", que ha viajado desde territorio de los ojibwa de Canadá para ser apropiado por los grupos de las planicies del suroeste de Estados Unidos

[2] Como sabemos, a propósito del fenómeno de representación, la imagen que nos formamos de la realidad es una copia física imaginada de los objetos que percibimos; no obstante, cada objeto trabaja inmediatamente con el material sensible atrapado por la experiencia cultural.

[3] Esta claro que todos los grupos sociales y étnicos tienen una dinámica propia y están sometidos al cambio constante. Lo que sucede en la frontera norte por la mediación de la línea política en este proceso es más evidente que en otros conjuntos culturales del centro y sur del país.

[4] Sin embargo, el problema es más complejo, puesto que estos "intercambios" se explican también en la medida de la apropiación por conveniencia o por imposición política.

(y también en Hollywood), hasta llegar a las culturas yumanas e incluso a los mercados de las artesanías rarámuri. Otros rasgos culturales como la veneración al gran espíritu de las planicies de sur de los Estados Unidos han sido introducidos en los últimos años también como influencia del movimiento neoindígena del sur de ese país. Así, estos grupos indígenas recrean, inventan y apropian su identidad de acuerdo con lo que intercambian, o lo que les permite tener acceso a las redes de organismos indigenistas tanto en México como en Estados Unidos.

Bibliografía

Álvarez de Williams. Anita (1975), *Primeros pobladores de Baja California*, Tijuana, Talleres litográficos del Gobierno del estado de B.C.

García Canclini, Néstor (1999), *La globalización imaginada*, México, Paidós.

Mixco, Mauricio (1994), "Estructuras típicas de las lenguas yumanas" en Zarina Estrada Fernández (ed.) (1994), *II Encuentro de Lingüística en el Noroeste: Memorias*, Hermosillo, Universidad de Sonora

Olmos Aguilera, Miguel (2001), "La noción de cultura y la construcción de la alteridad en el Noroeste indígena", en *El Bordo*, núm. 7, Universidad Iberoamericana Noroeste, p. 13. http://www.tij.uia.mx/elbordo/vol07/nocion_cultura1.html

——— (2002), "Imaginando fronteras: representación y ficción en la frontera norte", en *Memoria de la quinta reunión La frontera, una nueva concepción cultural*, La Paz, Universidad Nacional Autónoma de Baja California Sur, febrero.



Panteón kumiai.
La Huerta, Ensenada, Baja California.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

Asentamientos indígenas en la frontera norte de México. Los casos agroindustrial y turístico de Sonora

EMMANUEL ROMERO CALDERÓN[1]
Y MA. DE LOURDES DOMÍNGUEZ LOZANO



Mujer triqui.
Cañón Buena Vista, Ensenada, Baja California.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

> Yo quisiera que nos reconocieran para seguir avanzando juntos, pues. Somos contribuyentes también, no venimos a estorbarles o a robarles, venimos a contribuir y traemos cultura. Queremos que nos permitan sacar lo que tenemos, difundir lo que tenemos, pero lo que no tenemos es oportunidad, por eso es que yo pido que se nos reconozca y que nos inviten.
>
> PEDRO ROBERTO GÓMEZ LÓPEZ,
> *[líder mixteco de Miguel Alemán, Sonora]*

Introducción

La presencia de la población indígena migrante en Sonora es un hecho definitivo que refleja los movimientos y asentamientos de esta población en el estado desde hace ya más de dos décadas. Las escuelas bilingües en las que se enseña mixteco, zapoteco o triqui forman parte del paisaje cotidiano sonorense. También los bailes que se realizan en las calles sin pavimentar por motivo de bodas o bautizos, amenizados por grupos norteños que entonan sus polkas, bailadas al estilo acompasado de las chilenas, muestran la persistencia cultural en estos nuevos destinos de pueblos indígenas que viajan desde el sur de México. La importancia de observar las dinámicas y los procesos de asentamiento indígenas radica en vislumbrar a conjuntos de personas que permanecen y movilizan sus capitales sociales, culturales y económicos en localidades de llegada. Los indígenas migrantes en Sonora han aprovechado las trayectorias migratorias mantenidas a

[1] Investigadores de la Dirección General de Investigación, CDI

lo largo de sus historias laborales para contender frente a las condiciones adversas de sus lugares de origen, encontrando mejores o más elementos para su acogida y asentamiento en el territorio de Sonora. A pesar de que los movimientos de estos grupos muestran la agencia de la que se valen para movilizar recursos y así trasladarse, las condiciones desfavorables de las localidades de llegada rebasan la capacidad de los mismos grupos para resolver problemas relacionados con el acceso a los servicios sociales básicos, infraestructura y equipamiento urbano. El despliegue de estrategias laborales y de subsistencia debe ser apoyado desde las diferentes instancias de gobierno para que la población indígena asentada en Sonora encuentre condiciones favorables para su desarrollo y alcance una calidad de vida adecuada. Por estas razones, la delegación estatal en Sonora, que ha detectado estos procesos de asentamiento desde hace algunos años, solicitó en 2008 a la Dirección General de Investigación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas la realización de un estudio que mostrara las dinámicas experimentadas por estos nuevos pobladores en el estado.



Campesino mixteco.
San Antonio Huitepec, Oaxaca.
Luis Lizaola, 1993.
Fototeca Nacho López, CDI.

Asentamientos indígenas permanentes en zonas agroindustriales y turísticas

En las líneas siguientes se expondrá cómo las dinámicas y los procesos experimentados en los asentamientos indígenas permanentes en el estado de Sonora no se pueden entender sin las dinámicas de vida de frontera que experimentan estos sitios y sus habitantes; los entenderemos como nódulos dentro de redes que rebasan la región en que se encuentran y conectan distintos puntos dentro de la amplia geografía ocupada por la población asentada, en este caso, del estado de Sonora. La mirada que se propone implica entenderlos desde una perspectiva local, pero insertos en lógicas globales. Se propone que los asentamientos de poblaciones indígenas en esta parte de la frontera norte de México se explican por estar insertos en los enclaves de las cadenas globales de producción agroindustrial y de servicios turísticos de Sonora. Para mostrar lo anterior se expondrán algunos de los hallazgos del estudio *Asentamientos de poblaciones indígenas permanentes en torno a zonas agroindustriales y turísticas en Sonora*,[2] impulsado por la Dirección General de Investigación (DGI) en atención a una solicitud de la delegación de CDI en Sonora.

Dicho estudio se integra a un amplio conjunto de trabajos promovidos desde la DGI, cuya importancia radica en que se busca atender a los migrantes indígenas, considerados como grupos vulnerables prioritarios de atención según el Plan Nacional de Desarrollo,[3] a quienes se busca incorporar plenamente al desarrollo económico, social y cultural, poniendo el acento en el respeto de su identidad cultural y sentido de pertenencia social para, de esa manera, enriquecer con su patrimonio

[2] Sara Lara, *Asentamientos de poblaciones indígenas permanentes en torno a zonas agroindustriales y turísticas en Sonora*, IIS-UNAM/DGI-CDI, 2009.

[3] Ver apartado 3.4 del Plan Nacional de Desarrollo, p. 203. En línea: http://pnd.calderon.presidencia.gob.mx/pdf/PND_2007-2012.pdf

cultural a la sociedad mexicana. Es importante señalar que con este estudio, la Dirección General de Investigación se suma al conjunto de investigaciones que a nivel nacional e internacional están reconociendo en los asentamientos nuevos patrones de construcción de territorialidades indígenas que se están presentando en este siglo de globalización. El estudio se realizó en colaboración con el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIS-UNAM), entre 2008 y 2009, en las localidades de Estación Pesqueira y Puerto Peñasco, Sonora. La responsable de la investigación fue la doctora Sala Lara Flores, investigadora de ese Instituto, bajo la coordinación de la Dirección General de Investigación de la CDI.

Con base en las localidades seleccionadas,[4] la investigación se apoya en dos estudios de caso: uno, en la localidad de Estación Pesqueira, elegida porque su población se disparó en la última década, producto del desarrollo agroindustrial (Haro, 2007: 91), gracias a la producción de uva de mesa y para la industria vitivinícola y algunas otras hortalizas como pepino, calabacita, pimiento, chile y otros; y el segundo, en la localidad de Puerto Peñasco, seleccionada también por su gran dinamismo turístico. Baste señalar que este poblado contaba en 1941 con 187 habitantes dedicados a las actividades pesqueras o que trabajaban en la construcción del ferrocarril Sonora-Baja California, cuyo tramo Mexicali-Puerto Peñasco fue inaugurado en 1940. En la actualidad, de acuerdo con datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) para el estado de Sonora (2006), la población de dicha localidad ascendió a 44 875 habitantes.

La frontera norte

Un concepto utilizado para estudiar la región sur de la línea que divide a México de los Estados Unidos ha sido referido como la frontera norte. Los trabajos que se han hecho alrededor de esta región giran en torno a diversas temáticas que incluyen los estudios chicanos que hablan de esa región unida a la del sur de Estados Unidos para definirla como el *borderland* (Anzaldua, 1999), donde se conjugan microrregiones en las que convergen culturas, ideologías y procesos económicos en un estado de transición constante, desde la época del Tratado de Guadalupe-Hidalgo (cfr. Besserer *et al.*, 2008: 20). En particular, para el caso de Sonora, se encuentran todos aquellos estudios que han dado cuenta de esta integración regional a partir del papel que tuvo la explotación minera en lugares como Cananea, vistos como sitios fronterizos donde han convergido capitales internacionales y trabajadores mexicanos (Sariego, 1988; Heyman, 1999). Tales estudios muestran cómo muchas localidades en Sonora se produjeron en parte como resultado de la integración económica con Estados Unidos, lo que se tradujo, entre otras manifestaciones, en la construcción de las vías de ferrocarril que llevaban al norte los minerales obtenidos en México, razón por la cual a Estación Pesqueira se le puso ese nombre, pues funcionó como una estación de paso dentro de estas redes ferroviarias. Lo mismo aconteció en Puerto Peñasco, cuya fundación está ligada directamente a la construcción del ferrocarril que atraviesa esta localidad. Sin embargo, la ubicación de Sonora en la zona fronteriza la ha vuelto un espacio susceptible para el surgimiento de nuevos enclaves, ahora no mineros, sino para la producción de cadenas globales de mercancías agroindustriales y de servicios turísticos (Hopkins y Wallerstein, 1994). Estos enclaves modernos reflejan en la actualidad procesos de articulación de la dimensión económica y de organización social de localidades geográficamente aisladas, pero controladas por élites comerciales y gerenciales, que proveen productos y servicios al mercado externo. La ubicación estratégica de Sonora la ha convertido en una *zona de producción para la exportación* (FTZ, por sus siglas en inglés), caracterizadas no sólo en México sino alrededor del mundo por la presencia de grandes compañías de producción agroindustrial para la exportación a escala global (Ong., 1991). La producción de estas zonas agroindustriales, integrada por cadenas frigoríficas, garantiza el suministro de frutas y verduras frescas todo el año a los supermercados estadounidenses.



[4] Para una revisión detallada de los criterios de selección utilizados, consultar E. Romero, *Asentamientos de poblaciones indígenas permanentes en torno a zonas agroindustriales y turísticas en Sonora*. Estudio Preliminar. DGI-CDI, 2008. Documento interno.

Por otro lado, la generación de enclaves turísticos al norte de Sonora es reflejo de la construcción de "industrias sin chimeneas", que como ejemplo de la inversión que hacen actualmente los grandes capitales globales apuestan a los desarrollos turísticos en nuevos espacios, aprovechando las ventajas que ofrecen lugares "vírgenes", especialmente con atractivos naturales, cuyo principal producto ofrecido son "experiencias" (Besserer y Oliver, 2009) que se venden al turista dentro de un paquete, donde los que ofrecen bienes y servicios forman parte de la misma mercancía. Estas dinámicas de los enclaves turísticos en México ha sido espacio de comercialización de los productos que pueblos indígenas especializados en la fabricación de artesanías han aprovechado para ofrecerlos al pasar a formar parte del paisaje exótico ofrecido al turismo extranjero.

Asentamientos y exclusión social

El estudio sobre *Asentamientos indígenas permanentes en torno a zonas agroindustriales y turísticas en Sonora* nos demostró que no se puede dar por sentada la permanencia definitiva de las poblaciones indígenas en la zona de la frontera norte. Uno de los hallazgos más importantes del estudio es que se trata de poblaciones muy sensibles a los cambios globales que impactan en las economías locales de Sonora. El despoblamiento indígena sufrido en Puerto Peñasco a raíz de la crisis financiera surgida en Estados Unidos a finales de 2008 y lo que va de 2009 y la migración continua hacia Estados Unidos que realizan los habitantes de Estación Pesqueira a partir de la reducción de actividades de jornal como reflejo del aumento de costos, producto de los requerimientos internacionales en el mercado de la uva en los dos últimos lustros, son ejemplos de la conexión local con las dinámicas globales de la frontera norte mencionadas.

Niños mixtecos migrantes. Ensenada, Baja California.



¿Cuáles son las razones para que las dinámicas migratorias de estas poblaciones, a pesar de que se encuentran asentadas, sigan en continuo movimiento? El estudio esboza algunos elementos para explicar lo anterior, pero podemos adelantar que se trata de un problema de exclusión social como efecto de procesos globales donde es afectada particularmente la población indígena. Nos encontramos ante un problema de baja calificación de la población indígena migrante que muestra que la mayor parte mantiene relaciones laborales informales, por jornal o por tarea, en las localidades agroindustriales o turísticas. En el caso de Estación Pesqueira, la localidad agroindustrial, nos encontramos con un proceso importante de "etnificación" del trabajo de jornal, ya que más de 20 por ciento de la población en esa localidad son indígenas de origen zapoteco, de los cuales, todos se dedican a esa actividad, lo que muestra una estratificación por origen social y grupo de pertenencia cultural en los campos agrícolas de la cadena de producción de hortalizas de la localidad (Zabin *et al.*, 1993). Dicha etnificación del trabajo de jornal de sus habitantes mantiene a la población en círculos viciosos de exclusión social, entendidos aquí como procesos dinámicos en los que estos sujetos no acceden a mejores condiciones de vida debido a que su acceso a servicios de educación, mejores condiciones de vivienda o de salud es restringido por no contar con la capacidad para solventar los costos que ello implica, por el bajo salario percibido y la baja calificación laboral en la que se han "especializado", que los mantiene en el mismo sector de la economía (Rubio y Monteros, 2002). Una situación parecida la encontramos con la población asentada en Puerto Peñasco, el destino turístico. Se trata de una población indígena nahua

originaria principalmente de Guerrero, especializada en la venta de artesanía. La migración de esta población, como lo muestra el estudio, ha seguido la lógica de vender productos "étnicos" en lugares turísticos de la costa del Pacífico, como Jalisco, Colima o Baja California. A pesar de que se mueven a través de estos destinos, su inserción en las localidades es muy frágil. En este caso, el acceso a los servicios educativos se registró en el estudio con porcentajes muy bajos. La mayoría de los jefes de familia se encuentra en el grupo de edad de los 26 a los 30 años con tres hijos en promedio. Sólo cuentan con secundaria terminada y uno de cada tres de sus hijos va a la escuela, que contrastado con 80 por ciento de casos de niños de siete años en adelante que trabajan, muestran una relación que explica la inasistencia a clases.

Dinámicas migratorias y procesos comunitarios

La relación de la población de Estación Pesqueira con el país del norte se manifiesta en 93 por ciento de los casos registrados de jefes de familia que han salido después de haberse establecido en Pesqueira, donde de este total, la mitad ha ido a Estados Unidos, 24 por ciento a Baja California, y 13 por ciento ha migrado a otros campos de Sonora. Esta migración refleja el conjunto de redes comunitarias más allá de la línea fronteriza, que son activadas al momento de buscar recursos extra a los percibidos por el trabajo que se tiene en esta localidad. La etnografía realizada en el lugar mostró que para la construcción de casas y compra de terrenos, para tener un negocio establecido o para la realización de fiestas patronales, la migración a Estados Unidos es un paso considerado como indispensable. En este caso, la principal causa de la movilidad de la población asentada en esta localidad se explica por su inserción en las dinámicas de las cadenas de producción de frutas, verduras y hortalizas frescas, más que por la expulsión a causa de eventos extraordinarios. Aunque la falta de trabajo en el lugar de origen es el principal motivo declarado en la encuesta por el que la población dijo haber salido de su pueblo (62 por ciento), dicha respuesta no se debe aislar de los procesos avasalladores de contratación de las grandes compañías agroindustriales de Sonora, pues 66 por ciento de los casos declara que fueron traídos por un contratista, lo que refleja más la dinámica interna de los grandes campos de producción en Sonora, que las de expulsión de las localidades de origen. En todo caso, estos procesos se pueden entender en una relación de impactos recíprocos, donde la causalidad de la migración no se explica unilateralmente por alguno de los dos fenómenos. Por otro lado, la razón por la que permanecen en Pesqueira es netamente por causas laborales (56 por ciento de los casos), aunque se ha destacado la relativa facilidad para obtener terrenos, pues 60 por ciento menciona haber comprado el predio donde vive y haber construido (51 por ciento) en un periodo relativamente corto de tiempo, pues la obtención de casas se ha dado principalmente de 1995 a 2009 (93 por ciento) con énfasis en los dos últimos lustros.

La dinámica migratoria y comunitaria del asentamiento de Puerto Peñasco muestra que en 97 por ciento de los casos los jefes de familia no han migrado después de haber llegado a esta localidad, lo que revela una mi-

Mujeres del grupo Renacimiento Purépecha. Rosarito, Baja California. Leticia Olvera, 2007.





Niños migrantes del campamento Los Grillos.
San Quintín, Ensenada, Baja California.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

gración muy reciente por parte de los jóvenes jefes de familia. Los pocos casos de migración han sido hacia Baja California (3.4 por ciento), que se explica como parte de un circuito de destinos turísticos recientes en los que se ha laborado. En el caso de los asentamientos en Puerto Peñasco se observa una migración más familiar que en el caso de Pesqueira, donde el movimiento es más iniciativa de la misma población que de agentes externos a ella (enganchadores o contratistas), pues 75 por ciento de la población declaró que llegó a esa localidad mediante parientes, 20 por ciento por sus paisanos y 5 por ciento por amigos. La dependencia casi total de las redes familiares de esta población indígena nahua se manifiesta como una fortaleza para poderse movilizar entre localidades donde se tienen redes comunitarias o de paisanos. No obstante, se trata al mismo tiempo de una debilidad, ya que al mantenerse dentro de circuitos y redes comunitarios, son menos visibles para las instancias gubernamentales y de atención de servicios sociales básicos. Puerto Peñasco, según lo registrado en la encuesta, también ha sido un lugar de destino gracias a las mejores condiciones de trabajo comparadas con otros lugares (65 por ciento). Sin embargo, las condiciones de habitación y vivienda son peores que las de Pesqueira, lo que se explica en parte por el poco tiempo que llevan ahí dichos asentamientos. A diferencia de Pesqueira, 57 por ciento de la gente habita predios producto de invasiones, que aunque reflejan un gran porcentaje de casas propias, muestran condiciones muy precarias ya que están construidas con materiales endebles (techo de lámina, paredes de tablón, etc.). Llama la atención que estas casas se han obtenido especialmente entre los años 2000 y 2004 (54 por ciento), mientras que para el lustro más reciente (2005-2009) se reporta sólo 10 por ciento de casos. Este índice muestra un proceso de asentamiento muy importante entre 1998 y 2002, cuando hubo un aumento de la inversión pública en el estado de 60.4 por ciento, mientras que la participación privada aumentó en 97.3 por ciento. Dichas inversiones fueron anunciadas con bombo y platillo a través del Programa México Norte y Escalera Náutica (2001). No obstante, lo que se pudo verificar etnográficamente mediante el estudio fue que ante la caída tan drástica debida a la crisis financiera desde 2008, muchos de los vendedores indígenas de *curious* han salido del poblado. Esto se explica por la lógica ya expuesta de las redes familiares y de paisanazgo con las que cuenta la población indígena, y de la que han dependido para su llegada y en la actualidad para su salida a otros destinos turísticos del norte de México.

Conclusiones

El estudio sobre *Asentamientos de poblaciones indígenas permanentes en torno a zonas agroindustriales y turísticas en Sonora* nos ayudó a detectar dos procesos de creación de enclaves dentro de cadenas globales de mercancías y servicios. El impacto diferenciado para cada uno de estos asentamientos, como hemos intentado demostrar, corresponde a la construcción de la frontera norte, la cual ha respondido históricamente a procesos macroestructura-

les, pero también a la práctica diferenciada de los pueblos indígenas que llegan a habitarla. Los asentamientos, por tanto, conforman distintas sociabilidades dependiendo de su antigüedad, de las relaciones comunitarias mantenidas con la localidad de origen, y la cultura y las tradiciones laborales de sus habitantes. Los asentamientos así entendidos expresan procesos discontinuos que articulan espacios a través de las comunidades que los conforman, para convertirlos en archipiélagos interconectados para su reproducción social. A pesar de que se ha propuesto a los asentamientos como momentos dentro de dinámicas y procesos de sujetos que habitan los espacios estudiados, no dejan de presentar procesos de reterritorialización que deben ser objeto de atención de la política pública hacia la población indígena. Las dinámicas de las localidades de llegada no deben soslayar los procesos experimentados por la población indígena asentada; antes bien, la propuesta que se acuña en este estudio busca poner énfasis en la importancia de reconocer la complejidad de los movimientos de la población, ya que impone el reto de desarrollar políticas de integración y de acceso a los servicios sociales básicos en el ámbito local, pero considerando la movilidad regional, nacional e internacional que esta población mantiene a pesar de encontrarse asentada en algún sitio del norte de México. El reconocimiento de esta movilidad, como parte de la identidad de estas poblaciones indígenas, también ha de verse como un derecho que debe conformar parte de las acciones públicas de la CDI, en la búsqueda de una sociedad plural e incluyente de los grupos prioritarios de atención institucional como lo son los indígenas migrantes asentados.

Bibliografía

Anzaldúa, Gloria (1999 [1987]), *Borderlands/la frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books.

Besserer, Federico y Daniela Oliver (2009), "Cadenas turísticas transnacionales. Procesos de clasificación, subjetivación y resistencia en la industria hotelera", *Iztapalapa*, 54, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

Besserer, Federico; Rocío Gil y Daniela Oliver (2008), "El mundo como frontera y la (re)fronterización mundial", en Juan Luis Sariego (comp.), *El norte de México: entre fronteras*, México, ENAH-Chihuahua/INAH/Conacyt.

Haro Encinas, Jesús Armando (2007), "Globalización y salud de los trabajadores. Jornaleros agrícolas y producción de la uva en Pesqueira, Sonora", en *Región y Sociedad* XIX (40), pp. 73-105.

Heyman, Josiah (1999), "The Emergence of the Waged Life Course on the United States-Mexico Border", en *American Ethnologist* 17(2), pp. 348-359.

Hopkins, Terence e Immanuel Wallerstein (1994), "Commodity Chains: Construct and Research", en Gary Gereffi y Miguel Korzeniewics, *Commodity Chains and Global Capitalism*, Wesport, Praeger.

Lara, Sara (2009), *Asentamientos de poblaciones indígenas permanentes en torno a zonas agroindustriales y turísticas en Sonora*, México, IIS-UNAM/DGI-CDI.

Ong, Aihwa (1991), "The Gender and Labour Politics of Posmodernity", en *Annual Review of Anthropology*, 20, pp. 279-309.

Rubio, José Ma. y Silvina Monteros (coords.) (2002), *La exclusión social. Teoría y práctica de la intervención*, Madrid, CCS.

Sariego, Juan Luis (1988), *Enclaves y minerales en el norte de México. Historia social de los mineros de Cananea y Nueva Rosita 1900-1970*, México, CIESAS (Ediciones de la Casa Chata).

Zabin, Carol; Michael Kearney, Ana García, David Runsted y Carole Nagengast (1993), "Mixtec Migrants in California Agriculture", en *A New Cycle of Poverty*, Davis, California, CIRS.

Semblanza de la situación de la niñez migrante interna, hijas e hijos de los jornaleros agrícolas migrantes

Silvia J. Ramírez Romero[1]

Este texto se basa principalmente en cifras impactantes que dan cuenta de la situación de la niñez jornalera migrante y provienen principalmente del *Diagnóstico sobre la condición social de niñas y niños migrantes internos, hijos de jornaleros agrícolas,* auspiciado por Unicef y la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), del cual soy coautora y responsable de la parte que aquí presento. El estudio se realizó con el fin de desarrollar una propuesta de política pública integral, concentrada y profunda, para revertir las condiciones de vulnerabilidad y exclusión social de este importante sector de población, en el cual se presentan los mayores índices de rezago educativo (30 por ciento) y desnutrición (40 por ciento), así como altos índices de trabajo infantil en las regiones agrícolas donde se ven obligados a laborar al lado de sus familias, que pueden representar de dos hasta 48 por ciento con relación a la población adulta que se ocupa en estas labores.

Se calcula que en México la población jornalera agrícola migrante ascendió en 1999 a 3.4 millones de personas, de las cuales alrededor de 1.2 millones son niñas, niños y jóvenes menores de 18 años; de este total se considera que laboran en los campos agrícolas alrededor de 900 mil y de ellos 374 mil se encuentran entre los 6 y 14 años (Sedesol, 1999, citado en Cos-Montiel, 2001).

Algunos datos que dan cuenta del perfil socioeconómico y demográfico de hijas e hijos de las familias jornaleras que se encuentran entre los 6 y 14 años, de acuerdo con su condición de trabajo, se obtuvieron en los campos de cultivo de 23 regiones agrícolas y en 10 entidades federativas durante 1998, según datos de la Encuesta Nacional a Jornaleros Migrantes, 1998 (ENJOMI, 1998) del Programa de Atención a Jornaleros Agrícolas (Pronjag) de la Sedesol, la cual se retomó a pesar del tiempo que tiene de haberse levantado, porque no



Juegos infantiles.
San Quintín, Ensenada, Baja California.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

[1] Doctora en investigación en ciencias sociales por la Flacso-México y directora general de Caminos posibles: investigación, capacitación y desarrollo, S. C.

existe información actualizada, que dé cuenta en forma tan profunda y amplia del proceso migratorio de las familias jornaleras y del trabajo infantil como lo hace esta encuesta. Se tiene en cuenta que, si bien la magnitud del trabajo infantil en los campos agrícolas ha cambiado a lo largo de todo este tiempo, aún persisten las causas que lo generan y la forma en que se estructura y reproduce dentro de las familias que se insertan en estos mercados agrícolas. Vemos entonces las siguientes cifras y conclusiones del estudio en este apartado.

Familia, migración y trabajo infantil

Respecto al tema de familia y migración, el desarrollo económico de las principales regiones agrícolas del país se sustenta principalmente en las familias migrantes de los estados más pobres, entre ellos Guerrero.[2] No obstante, hay áreas en que solamente se contrata a hombres solos (por ejemplo, en las fincas cafetaleras de Puebla y la costa de Hermosillo en el cultivo de vid y hortalizas). Una vez que las personas, grupos de parientes o paisanos y las familias han abandonado temporal o definitivamente sus lugares de origen —por la pobreza material, la falta de empleo o de tierras— para insertarse laboralmente en los grandes mercados agroindustriales del país, su ciclo de vida sucede en contextos altamente diferenciados en lo geográfico, demográfico y socioeconómico.

Con referencia al tema de familia y trabajo infantil, se encontró que en 26 por ciento de las familias de las 23 regiones había ese tipo de trabajo. No obstante, si consideramos el total de niños, niñas y adolescentes que asistieron en esa temporada a los campos agrícolas, fueron más los que asistieron a trabajar (58 por ciento) que los que no lo hicieron (42 por ciento).

De los niños, niñas y adolescentes que trabajan, 52 por ciento reportó hablar alguna lengua indígena y 48 por ciento solamente español. Del total de niños hablantes de lengua indígena, 68 por ciento estaba trabajando, y solamente lo hacía 50 por ciento de los niños que no hablan más que español. Si consideramos a las familias con presencia de trabajo infantil, 49 por ciento de ellas son originarias de algún pueblo indígena.

Asimismo, es a partir de los 10 años cuando la niñez migrante se incorpora en mayor medida al trabajo, ya que del total de los niños en esa edad, 66 por ciento trabaja. Mientras que al llegar a los 13 y 14 años, casi la totalidad de ellos se incorpora al trabajo agrícola como un jornalero más, entre 89 y 90 por ciento, respectivamente. Esto es, la intensidad y duración de la jornada de trabajo de estos adolescentes es igual a la de un adulto, de sol a sol, los mismos días de la semana y por el mismo salario:

> Diario me levanto a las cinco de la mañana, desayuno, hago mis tacos y me pongo el pants; nos vamos a esperar el "troque" para llevarnos a los campos, a las 6 y media nos recogen. Llegamos y caminamos ahí a los campos, a las siete silban y nos reportamos a trabajar, para todo silban, a las doce para salir a comer, a la una para regresar a trabajar y a las cuatro para salir de trabajar.
>
> En el campo hago entre 35 y 40 cubetas diarias. A las diez de la mañana ya me siento cansada... cuando llego al campamento le ayudo a mi mamá con la comida o a cuidar a mis hermanitos...[3]

Con referencia a la distribución de niñas y niños por su condición de trabajo en cada región, encontramos zonas en las que, en general, es más alta la cifra de niños, niñas y adolescentes trabajando que los que no lo hacen, tal es el caso de La Paz y Vizcaíno, en Baja California Sur (hortalizas); Huetamo (melonera) y Yurécuaro (jitomate), en Michoacán; en la Costa centro de Nayarit (hortalizas); en el norte de Puebla (café); en el Altiplano (hortalizas) y muy pocos en la Cañera-Valles de San Luis Potosí; y en el

[2] Específicamente de los municipios de Chilapa de Álvarez y Tlapa de Comonfort (10 por ciento). No obstante, el mayor número de personas provienen del municipio de Culiacán en Sinaloa (7.5 por ciento) porque incluye tanto a población originaria del estado como a las familias originarias de los estados de Oaxaca y Guerrero que ya se asentaron en esa región. Un ejemplo de ello es que durante el XI Censo General de Población y Vivienda 1990, las tres lenguas indígenas con mayor número de hablantes en el estado de Sinaloa fueron los mayos, pueblo indígena originario de Sinaloa con 9 689 hablantes (31 por ciento); en segundo lugar había 8 706 mixtecos, originarios de la mixteca poblana, guerrerense y oaxaqueña, quienes representaban 28 por ciento; por su parte, los zapotecos originarios de Oaxaca ocupaban el tercer lugar con 7 por ciento (Embriz, 1993: 179). Mientras que en el XII Censo General de Población y Vivienda 2000, había 13 888 hablantes de mixteco y representaban el porcentaje más alto (28 por ciento), siguiendo los hablantes de mayo (14 por ciento) y en tercer lugar los zapotecos, con 10 por ciento de hablantes (Serrano, 2002: 66). En términos de números absolutos los mixtecos aumentaron en 37 por ciento mientras los mayos disminuyeron.

[3] Solidaridad-Unicef, "Jornaleros agrícolas. Niños jornaleros en el valle de San Quintín, Baja California", 1994, México: Unicef, p. 45. Entrevista realizada por la autora en 1992.

centro y norte de Sinaloa (hortalizas). En total suman 10 regiones.

Con relación a la población ocupada, niñas y niños entre los 6 y 14 años representan aproximadamente 19 por ciento del total de la población jornalera. Si consideramos las actividades productivas que desarrollan, de los 16 478 niños y niñas que reportaron haber trabajado en los campos agrícolas de las 23 regiones estudiadas, éstos se dedican principalmente al corte de las hortalizas. Solamente 2.4 por ciento trabajaba en el café y 1.7 por ciento en la caña de azúcar. La actividad más importante que realizaron los niños en el campo es la del corte, representando 82 por ciento de las actividades en las que se emplearon. Respecto a los días trabajados, 46 por ciento dijo haber laborado seis días de la semana y 35 por ciento lo había hecho toda la semana, al igual que los adultos.

Por otro lado, es importante considerar que si estos pequeños trabajan es para contribuir a la reproducción de sus grupos familiares, ya que el ingreso total de éstos tiene que alcanzar para cubrir sus necesidades una vez que concluya la temporada agrícola. Así, se encontró que para 44 por ciento de estas familias el ingreso por el trabajo infantil significó 41 por ciento o más de los ingresos familiares.

Estas condiciones económicas, laborales y sociales adversas de las familias jornaleras migrantes se ha reproducido generacionalmente. Para seguir ejemplificando tenemos que los padres de estos pequeños que trabajan también se iniciaron a edades muy tempranas, ya que en 46 por ciento de las familias con niñas y niños trabajando, los padres iniciaron como jornaleros agrícolas migrantes al igual que sus hijos, entre los 6 y 14 años, específicamente entre los 13 y 14 años.



Niño mixteco.
Ensenada, Baja California.
Rosanna García, 1996.
Fototeca Nacho López, CDI.

Trabajo infantil y educación

De acuerdo con la ENJOMI 1998, 27 por ciento de niños y niñas que trabajaban no habían asistido a la escuela, mientras que los que no trabajaban eran 29 por ciento. En ambos casos no representan los porcentajes más altos de escolaridad; lo que reflejan las cifras es la falta de acceso a la educación de niños, niñas y adolescentes. Le siguen en importancia niños y niñas que se encontraban en primero y segundo grados de primaria en 28 por ciento de los casos, en ambos grupos.

Al margen de la falta de cifras actuales, 1, 2 o 374 mil niños laborando, la vida de estas familias y la niñez del migrante que trabaja es de lo más adversa, las políticas son insuficientes y muy raquíticos los recursos destinados a atender sus necesidades. Al transcurrir su niñez en esas condiciones quedan al margen de su derecho a la salud, a la educación, a una vida digna y, en general, sujetos a condiciones de alta vulnerabilidad por los riesgos que representan para su vida las condiciones en que viven y laboran.

Si se revisan los porcentajes actuales de atención a esta demanda por parte del Programa Educación Prima-



Niños mixtecos.
Ensenada, Baja California.
Rosanna García, 1996.

ria para Niñas y Niños Migrantes (PRONIM), la situación actual de estos niños y niñas migrantes, trabajadores y no trabajadores, sigue siendo crítica respecto a su acceso a la educación. El PRONIM reporta que:

> En el ciclo escolar 2004-2005, el Programa de Educación Primaria para Niños Migrantes a cargo de la SEP señala haber atendido en un nivel primario a 11 049 niños y niñas hijos de las familias migrantes (49.7 por ciento de niñas y 50.3 por ciento de niños). De precisarse el dato que indica que el sector infantil migrante entre los 6 y 14 años es representado por un total de 400 y 700 mil niños y niñas, *el reporte de población atendida por el sector educativo apenas alcanzaría un 2.76 por ciento de la demanda potencial.* La dimensión del problema desde una perspectiva meramente cuantitativa se agudiza si se presenta información que indica que alrededor del 30 por ciento del rezago educativo en el país podría concentrarse en este sector de la población (PRONIM, 2006: 23-24).[4]

[4] Documento de trabajo. El subrayado es de la autora.

Por lo que respecta al trabajo infantil y la asistencia a la escuela, en 1998-1999 la ENJOMI captó cuatro situaciones. *1.* Los que trabajan y no asisten a la escuela, que son la mayoría (67 por ciento); *2.* Los que trabajan y sí asisten a la escuela, que son los menos (33 por ciento); *3.* Los que no trabajan y sí asisten a la escuela, que también es un porcentaje alto entre su grupo (62 por ciento) y *4.* Una minoría, que no es menos importante, de niños y niñas que no trabajan ni asisten a la escuela (38 por ciento).

Entre los problemas que enfrentan los niños migrantes para iniciar o continuar sus estudios se encuentran los siguientes, de acuerdo con sus propios testimonios y los de otros agentes institucionales:

> Cuando yo estaba muy pequeña, como desde a los cinco años, empezamos a viajar: primero viajamos a Sonorita (Sonora) donde empecé mi kínder y terminé primero de primaria. Sólo que como tampoco ahí era muy buena la situación, tuvimos que viajar de nuevo. Y hemos estado en varias partes, quizás como consecuencia de esto no he podido terminar muy bien mis estudios y los he atrasado un poco... también me ha tocado trabajar en el campo, cortando tomate, pizcando chile, empacando, de boletera, de rezagadora...[5] Se complica mucho la vida, aparte, te afecta y para continuar tus estudios es difícil también. Porque no tienes una base (económica) en que sostenerte, tampoco vas a poder seguir estudiando, porque no tienes dinero... Unos padres se preguntan, ¿con qué le voy a comprar los cuadernos, el uniforme? Así que deciden no mandarlos a estudiar a sus hijos, mejor a trabajar... para poder ganarse los estudios (Demetria Santiago, 15 años, ganadora de la Olimpiada del Conocimiento).[6]

[5] Demetria explicó lo que hacía de rezagadora: "El trabajo de rezagadora (se hace en el empaque) y consiste en estar rezagando (apartando) los tomates que están podridos, rayados o muy quemados por el sol..." Unicef, OEI y CGEIB, foro internacional Dignidad sin pérdida. Estrategias educativas y sociales para la niñez jornalera agrícola migrante, 8 y 9 de marzo de 2006. Entrevista realizada por la autora en el marco del foro.

[6] *Ibid.*

Principales enfermedades de niñas y niños que trabajan en los campos agrícolas

Con relación a las principales enfermedades y los accidentes de niñas y niños que trabajan destacan los que tienen que ver con la intensa jornada de trabajo, las condiciones en las que lo realizan, los riesgos de la propia actividad laboral, los accidentes durante los traslados al campo, entre otros. Veamos algunos de los testimonios de los principales actores: niñas y niños y algunos agentes institucionales que trabajan con ellos:



Niña mixteca.
Ensenada, Baja California.
Rosanna García, 1996.
Fototeca Nacho López, CDI.

- También nos han tocado varias situaciones dificiles porque luego, a veces, los patrones obligan a la gente a trabajar bajo la lluvia, con lodo, y esas infecciones se van transmitiendo en la piel y eso es muy duro, lo que he trabajado desde muy pequeña... te afecta (Demetria Santiago). [7]
- Por poner atención al jefe (al estar trabajando de rezagadora en el empaque) me distraje... y no me di cuenta cuando los rodillos empezaron a dar vuelta y puse la mano, no me pasó mucho, me llevó el dedo, sentí que me lastimaba y saqué rápido el dedo (Demetria Santiago).[8]
- Entrevista con dos niñas en la escuela del PRONIM, MOSI Leopoldo Heredia en el municipio de Ayala, Morelos (Ramírez, diciembre de 2005):

  ¿Y cuando van a trabajar se sienten cansadas para venir a la escuela?
  A: —Yo sí. Yo casi no voy porque *me duele mucho la espalda.*
  C: —Y se te quita el dolor de espalda descansando o te ve el médico.
  A: —No, nomás así, descansando.

  ¿Y de qué más se enferman?
  A: —De la calentura.

  ¿Por qué les da calentura?
  A: —Porque andamos en el calor
  C: —¿Cuando van a trabajar? Es *insolación...*
  A: —Sí, porque agarro harta calentura y *gripa*... Todo me duele cuando vas a venir caminando.

- Las niñas y los niños como los adultos sufren frecuentemente enfermedades ocasionados por la falta de seguridad de trabajo, así como las mujeres, ya que son contratadas gran parte de ellas en estados de embarazo y las jornadas de trabajo son muy largas, extendiéndose de 6:00 de la mañana a 5:00 de la tarde con jornadas muy agotadoras por el ritmo y la rudeza del trabajo, en un medio muy caluroso.[9]

[7] *Idem.*

[8] *Idem.*

[9] Fomentar y mejorar la educación intercultural para los migrantes (grupo interinstitucional Ifomeim). "Diagnóstico del estado de Sinaloa para la atención de la población jornalera agrícola migrante", documento de trabajo, 2005.

Las niñas y los niños sufren frecuentemente enfermedades como:

- Dermatitis
- Intoxicación
- Enfermedades de los ojos
- Insolación
- Deshidratación
- Reumatismo
- Accidente de trabajo
- Quemaduras
- Anemias
- Infecciones fuertes en el estómago
- Fracturas
- Muertes por deshidratación y accidentes de trabajo
- Cortadas
- Mutilaciones
- Desmayos
- Accidentes en transportes, entre otros.[10]

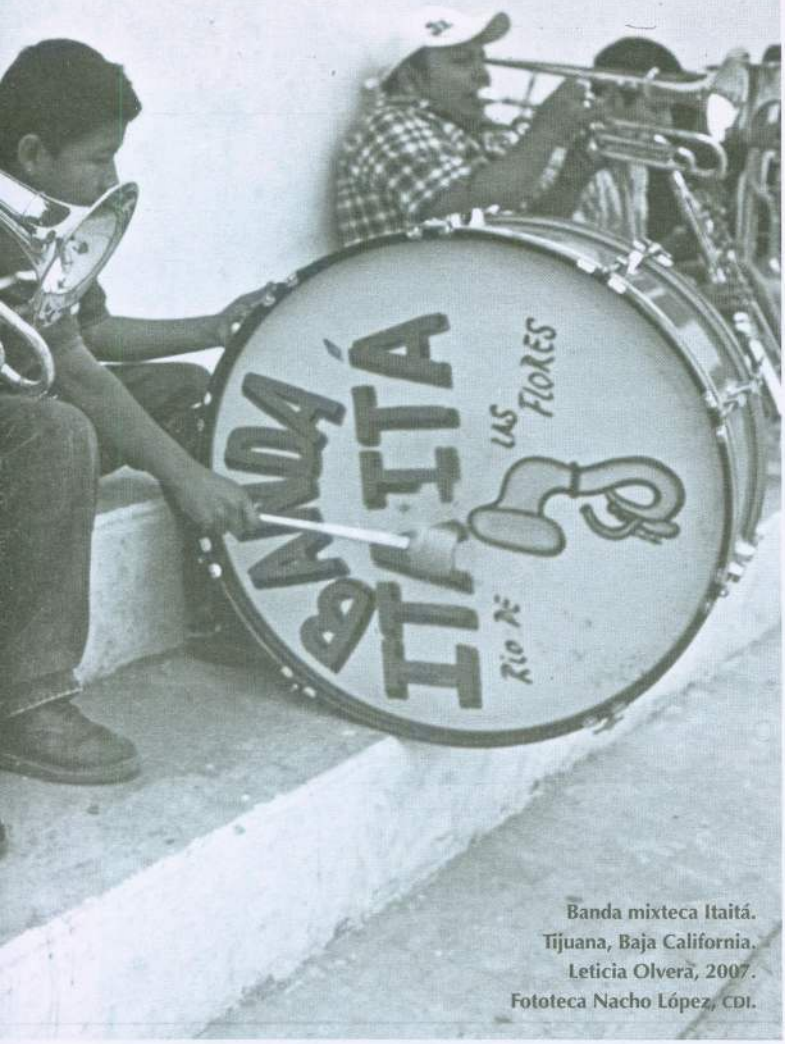


Conclusiones

La necesidad de una acción pública articulada, profunda e integral para la atención de la niñez jornalera agrícola migrante

La perspectiva que se propone en este estudio se centra en el conocimiento de la familia jornalera agrícola migrante, de los procesos migratorios en contextos socioeconómicos contrastantes, de la visibilidad económica de estas familias por su contribución al desarrollo económico de estos mercados y del país, así como de la importancia del trabajo infantil para la reproducción material y física de estas familias. La comprensión de estos procesos y su interrelación se considera de vital importancia para proponer, orientar y operar cualquier acción pública que busque influir en una protección efectiva de los derechos de la infancia aun en situaciones de alta vulnerabilidad. Quizás, como ha sucedido en otros tiempos para los empresarios agrícolas de Sinaloa, su contribución al cumplimiento del derecho a la educación, a la salud y a una vida digna para estos niños y niñas migrantes trabajadores tendrá que plantearse también de cara a las actuales presiones internacionales que imponen los procesos de globalización para las empresas socialmente responsables. Es posible que el desarrollo económico de estas regiones tenga que transitar de un modelo que ha contribuido a perpetuar las condiciones de vulnerabilidad de estas familias hacia un modelo económico y social que se oriente por la inclusión, regulación y cumplimiento de los derechos de los trabajadores agrícolas que aún "enganchan" (no contratan). Lo anterior también implica condiciones justas de pago a estos trabajadores para que el producto de su labor no solamente se vaya al desarrollo de las economías locales y de los empresarios agrícolas, sino a la posibilidad de contar con una economía familiar desahogada que garantice la continuidad de su existencia familiar cuando no tengan empleo. En términos prácticos, se requiere profundizar, articular y concentrar los esfuerzos de particulares, de las instituciones, de los trabajadores agrícolas y de la sociedad organizada

[10] *Idem.*



Banda mixteca Itaitá. Tijuana, Baja California. Leticia Olvera, 2007. Fototeca Nacho López, CDI.

para garantizar mejores condiciones de vida y de trabajo de estas familias, con énfasis en la protección de los derechos de los niños y de sus familias para trastocar aquellas condiciones que los han llevado desde su temprana infancia a ser considerados como adultos, renunciando a la satisfacción de sus necesidades y derechos que corresponderían a su edad, tales como acceder a la educación y la salud como dos aspiraciones universales que contribuyen de manera sustancial a su desarrollo social, físico y emocional. Las acciones a profundizar se enmarcarían claramente en el cumplimiento de las metas establecidas por México en el "Programa de Acción 2002-2010: Un México apropiado para la infancia y la adolescencia", como resultado de los compromisos que asumieron los representantes de nuestro país en la sesión especial de la Asamblea General de las Naciones Unidas a favor de la Infancia en mayo de 2002.

Bibliografía

Consejo Nacional para la Infancia y la Adolescencia (2005), "Informe anual 2004. Un México apropiado para la infancia y la adolescencia, programa de acción 2002-2010", México.

Cos-Montiel, Francisco (2001), "Sirviendo a las mesas del mundo: las niñas y niños jornaleros agrícolas en México" en Norma del Río (coord.), *La infancia vulnerable de México en un mundo globalizado*, México: UAM-Unicef, pp. 15-38.

Embriz, Arnulfo (coord.) (1993), *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México,* México, Instituto Nacional Indigenista.

FOMEIM (2005), "Diagnóstico del estado de Sinaloa para la atención de la población jornalera agrícola migrante", documento en archivo electrónico, Sinaloa, 2005.

Programa Nacional con Jornaleros Agrícolas (2001), "Encuesta Nacional a Jornaleros Migrantes (ENJOMI) 1998" (base de datos inédita), Sedesol-Pronjag.

PRONIM, "Foro internacional Dignidad sin pérdida. Estrategias educativas, sociales y laborales para la niñez jornalera agrícola migrante", documento de trabajo, México, 8 y 9 de marzo de 2006.

Ramírez, Silvia *et al.* (2006), *Diagnóstico sobre la condición social de las niñas y niños migrantes internos, hijos de jornaleros agrícolas,* México, Sedesol-Unicef, diciembre-marzo, en http://www.unicef.org/mexico/spanish/mx_resources_diagnostico_ninos_jornaleros.pdf

_____ (2006) "Entrevistas a niñas y niños que trabajan y estudian en los campos agrícolas de Morelos, Sinaloa y Baja California Sur", documentos de trabajo para el *Diagnóstico sobre la condición social de las niñas y niños migrantes internos, hijos de jornaleros agrícolas*, México: diciembre 2005 a marzo de 2006.

Serrano, Enrique *et al. (coords.)* (2002), *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2002,* México, INI-PNUD-Conapo.

Solidaridad-Unicef (1994), *Jornaleros agrícolas. Niños jornaleros en el valle de San Quintín, Baja California,* México, Unicef, p. 45.

Unicef, OEI y CGEIB (2006), Foro internacional *Dignidad sin pérdida. Estrategias educativas y sociales para la niñez jornalera agrícola migrante*, 8 y 9 de marzo.

XII Censo General de Población y Vivienda 2000, en www.inegi.gob.mx

Migración y territorialización tsotsil de la ciudad de San Cristóbal de las Casas y tzeltal de Ocosingo[1]

JAVIER GUTIÉRREZ SÁNCHEZ[2]



Artesano cakchiquel.
Mazapa de Madero, Chiapas.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

San Cristóbal, desde su fundación, se caracterizó como lugar de asentamiento de población con ascendencia española, y posteriormente criolla, aunque la población india nunca estuvo ausente, puesto que antes de la conquista se habían establecido en aquel lugar poblaciones de origen náhuatl que fundaron barrios como Mexicanos o El Cerrillo. Incluso durante la colonia fue una de las repúblicas de españoles, es decir, lugar de residencia exclusiva de aquella población, mientras que los espacios de lo que hoy son los municipios de predominancia india eran las antiguas repúblicas de indios, concebidas como sus reductos territoriales de asentamiento.

Todavía en los años sesenta del siglo XX, Benjamín B. Colby y Pierre L. van den Berghe sostenían que los reducidos núcleos ladinos vivían dentro de la ciudad, mientras que la inmensa mayoría de la población rural era india, y sólo un cierto número habitaba en los suburbios sancristobalenses, pertenecientes a lo que ellos tipificaron como clase inferior, que en su mayoría se había ladinizado.[3] De tal manera que la dicotomía entre campo-ciudad, según estos investigadores, es la que mantenía la división entre indios y ladinos (Colby y Berghe, 1980: 31 y 40).

---

[1] Los contenidos de este artículo forman parte de mi tesis doctoral "Construcciones de espacios, poderes y fronteras. Las territorializaciones tsotsiles en la ciudad de San Cristóbal y tzeltales en la de Ocosingo, Chiapas", México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

[2] Doctor en antropología por la UNAM.

[3] Retomo la definición de "ladino" que ofrecen Benjamín N. Colby y Pierre L. van den Berghe, que a la vez retoman de Richard Adams, para quienes originalmente esta palabra se usó para referirse a los indígenas que conocían la lengua española; por extensión, se llamó así a todas las personas de cultura hispánica en oposición a los indígenas. De acuerdo con estos autores, "ladino" también significa "astuto", "hábil", "mafioso", por lo que ubican el origen de este vocablo en términos culturales y no raciales (Colby y Berghe, 1980: 30).



Puente colgante sobre el río Santo Domingo.
La Unión, La Independencia, Chiapas.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

El cambio de San Cristóbal de un lugar de visita a uno de residencia, tanto de tsotsiles como de tzeltales, es prácticamente reciente, pues se inicia a mediados de los años setenta del siglo XX, con la expulsión de numerosos contingentes bajo el pretexto de su filiación protestante, principalmente de Chamula, práctica que se extendió posteriormente en gran parte de los municipios alteños. La ciudad de San Cristóbal de las Casas se transformó radicalmente cuando la población alteña pasó de una calidad de visitante "en la medida en que su permanencia en la ciudad era de entrada por salida", a una de residente permanente, ya que, como plantean Rus y Collier, el aislamiento cultural y político en que se encontraban los municipios motivaba que los trabajadores que se consideraban migrantes mostraran poco o ningún interés por las zonas en donde eran migrantes a pesar del hecho de que pasaran la tercera parte de su vida ahí (Rus y Collier, 2002: 167).

En la actualidad no han sido necesarias las expulsiones para que continúe el flujo de desplazamientos a la ciudad, ya que en las comunidades hay suficientes causas que han contribuido para que se siga manteniendo esta tendencia: crecimiento poblacional e insuficiencia de tierras por su excesivo parcelamiento; escasez y desempleo de las poblaciones jóvenes, así como los conflictos, ya sean de carácter político o religioso. La ciudad, al mismo tiempo, se ha visto como un reducto para el desarrollo mercantil —en el mercado informal o en un creciente número de negocios formalmente establecidos— para la obtención de empleos, como lugar que abre las posibilidades de asentamiento en las múltiples colonias que se han fundado en la ciudad o como lugar en donde se pueden potenciar las oportunidades de estudiar, sobre todo para la

población joven. Con el cambio de residencia se presenta no sólo una transformación en los perfiles laborales, sino que los cambios se ven reflejados en las formas en que se habita y se apropia la ciudad.

Estas tendencias, desde mi punto de vista, tampoco fueron consecuencia del conflicto armado de 1994, pues ya formaban parte de las dinámicas de poblamiento que seguía la ciudad desde la década de los setenta del siglo pasado. Las consecuencias del conflicto se pueden interpretar en las transformaciones que siguieron las formas de "habitar" que llevaron consigo los cambios en las relaciones inter e intraétnicas en la ciudad ya que, por ejemplo, las organizaciones indígenas encontraron nuevos cauces para aglutinarse, los indios iniciaron un proceso de revaloración positiva de las identidades que los colocó en otros planos de negociación con "los otros" habitantes de la ciudad, lo cual generó conflictos en la vida y en la interacción cotidiana, pero también en la lucha por los puestos de poder en términos de la representación política.



Mujer acateca.
La Gloria, La Trinitaria, Chiapas.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

En el caso de la ciudad de Ocosingo, según Jan de Vos, ésta era un centro de población prehispánico, es decir, se trataba de un pueblo que existía antes de que los frailes dominicos llegaran y empezaran a reducirlo a pueblo colonial (De Vos, 1988: 54-55). Gudrum Lohmeyer argumenta que la ciudad se ubicó en terrenos comprados por ganaderos. Parte de estos terrenos fue adquirida por los dominicos, quienes fundaron y construyeron el actual convento y se encargaron de mantener un control religioso en la zona. Asimismo, este poblado se fundó en los últimos linderos de dominio español, y junto a estas tierras se hallaba un amplio territorio insumiso y rebelde, jamás conquistado, que se extendía desde la selva chiapaneca hasta los estados de Campeche y Tabasco. Este territorio fue ocupado por la población maya que huyó del dominio español (Lohmeyer, 2003). De ese modo, la fundación de la ciudad de Ocosingo remite a la congregación de indios como política de control de la corona en tiempos de la colonia.

Y a pesar de que la cabecera municipal de Ocosingo mantenía su propia dinámica de crecimiento, su transformación como ciudad es realmente reciente, ya que se ubica como consecuencia de los miles de desplazados por la situación de conflicto e inseguridad que se sucedieron en las pequeñas comunidades asentadas en la geografía de dicho municipio, después del movimiento armado de 1994. En este tenor, el conflicto fue coyuntural para la transformación acelerada de un poblado grande a una pequeña ciudad, que no sólo adquirió mayores dimensiones en términos de expansión geográfica y poblacional, sino además como centro de desarrollo comercial de los municipios cercanos.

El carácter de residencia definitiva de la población indígena, particularmente tsotsil en San Cristóbal y los

amplios volúmenes de tzeltales en Ocosingo, me parece que son de las argumentaciones más sólidas que remiten a la necesidad de construir nuevos parámetros más allá de la migración pues, por lo menos en San Cristóbal, la población expulsada tiene alrededor de 30 años de antigüedad, por lo que las nuevas generaciones son originarias de la ciudad, razón que evidencia la ambigüedad de las zonas de origen. Esto lleva a que, en muchos de los casos, no exista el deseo del eterno retorno a los lugares originarios, tal como lo estableciera Alicja Iwanska al caracterizar a los migrantes con el término de *commuters*, bien porque el origen es la propia ciudad o porque la apropiación y el origen de los nuevos espacios les ha llevado a perder de vista el retorno, es decir, su calidad de *commuters*, que les hacía considerar el lugar de llegada como su segundo hogar, puesto que su comunidad de origen siempre era asumida como su primer lugar de referencia (Iwanska, 1973).

La residencia definitiva, aunada a otros factores como los cambios de la propia percepción de ser indio, y de encontrar las vías para una creciente y favorable organización, llevaron a que en ciudades como San Cristóbal fuera transformando el carácter de *hinterland* que mantuvo durante siglos como centro rector de control mestizo —tal como planteara Aguirre Beltrán en los años sesenta (Aguirre, 1967: 11-17)—, a uno en el que se hiciera presente la concatenación de fuerzas y redes indias que emanaran desde el centro de las ciudades y repercutieran en las comunidades de Los Altos. Pero estos procesos de territorialización no sólo están enmarcados en las fuerzas centrífugas que emanan de las ciudades como centros rectores, pues la vida política, religiosa, e incluso el paisaje que fueron adoptando las ciudades, encuentran sus raíces en un proceso centrífugo, en aquellos hechos que se sucedieron, en primera instancia, en las comunidades de Los Altos o incluso en La Selva en relación con la ciudad de Ocosingo.

Un ejemplo que ilustra esta situación son las elecciones políticas en Ocosingo a partir de una democracia de votos individuales. La decisión opera desde las comunidades, a través de su capacidad de organización de las fuerzas políticas que muestran, por una parte, filiaciones partidistas priistas, y que durante los últimos años, mediante luchas internas, han logrado posesionar a candidatos de origen tseltal como presidentes municipales; por otra, a la intervención de las coaliciones que aglutinan a las organizaciones que actúan como núcleo de las uniones de ejidos que encuentran en los ejidos y rancherías de La Selva su mayor participación y que en tiempos electorales se suman a las contiendas por el poder político, bajo el abanderamiento de las alianzas partidistas en oposición al PRI. En ambos casos el poder local del municipio se concentra bajo la movilización y participación de las comunidades. Cuestión importante, si se toma en cuenta que antes de 1994 el



Mariana de Jesús Pérez, partera cakchiquel en ceremonia.
Barrio Sabinalito, Amatenango de la Frontera, Chiapas.
© Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

poder político estaba concentrado en las familias priístas de la cabecera municipal, fundamentalmente en aquellas que residían en el centro de la ciudad. Parte de este escenario se debe también al asentamiento de las poblaciones indias en la ciudad, haciendo de ésta el punto neurálgico de la organización que se difunde hacia las comunidades.

En San Cristóbal es evidente que el amplio espectro de conversiones religiosas ocurrió paulatinamente en las comunidades e irrumpió en un escenario particularmente católico de la ciudad. En este sentido, con los procesos de territorializaciones indias podría entenderse un impacto particular en los centros urbanos ante la construcción de espacios indios, lo cual nos sitúa ante nuevos escenarios que rompen con las ideas del estructuralismo funcionalista de Redfield, cuando proponía que las sociedades rurales evolucionarían en la medida en que tuvieran contacto con las sociedades modernas urbanas, mudando hacia las pautas culturales que ofrecían éstas (Redfield, 1930). La cuestión aquí es que son estas ciudades las que se han ido alterando por la irrupción de las poblaciones indias, creando escenarios cada vez más complejos. Pero también estas transformaciones han sido mutuas, cuando se presentan en los municipios, sobre todo en términos políticos.

Las territorializaciones indias tanto de San Cristóbal como de Ocosingo sólo se comprenden en el contexto histórico de las comunidades con las cuales tienen injerencia. En San Cristóbal por la relación que guarda con comunidades que giran alrededor de municipios estructurados en donde los conflictos han surgido de la relación de la tradición, en términos de religión, con las estructuras de poder de representación civil municipal. Otra es la historia de la ciudad de Ocosingo, la cual sólo se explica en el contexto histórico que guarda la ciudad como último reducto de Los Altos y puerta de entrada a La Selva. En una historia que coloca, por una parte, a las poblaciones en el proceso de municipios con una conformación caciquil con estructuras de poder centradas en el catolicismo tradicional y en las huestes territoriales del PRI, la vorágine de la presencia protestante y, por otra, la historia de La Selva con las conformaciones de ejidos, las organizaciones sociopolíticas, incluido el EZLN y el devenir que ha seguido la teología india en sus formas particulares de relacionarse y vivir con lo sagrado. Esto nos lleva a plantear que las territorializaciones indias en las ciudades no sólo son producto de la historia de los entornos urbanos *per se* sino además de los procesos que se han sucedido en los municipios y ejidos, ya sea que se trate de Los Altos o de La Selva.

No es suficiente plantear las territorializaciones indias en aquellas ciudades como consecuencia de una expansión territorial, en el sentido de que sean interpretadas sólo bajo el supuesto de construcciones espaciales continuas y lineales de las diferentes facetas que asumen los poderes indios que van de las comunidades a los entornos urbanos, ya que aquéllas también responden a una recursividad que coloca a ambos entornos espaciales en una continua interacción. Las territorializaciones conducen hacia estas construcciones espaciales y hacia aquellas otras que exigen una mirada de las mutuas correlaciones entre las ciudades y sus *hinterlands*, pero no en el sentido que convoca el concepto de la migración. No pueden interpretarse metodológicamente los espacios en términos de expulsión y atracción, dado que las fronteras y los límites entre ambos lugares se fracturan y pierden ante los procesos de las territorializaciones.

Con las territorializaciones se ha transformado el papel que históricamente ha jugado la ciudad de San Cristóbal de las Casas, ya que pesar de que continúa concentrando la economía y el comercio de prácticamente toda la zona de Los Altos, ha estado perdiendo fuerza como centralizador y catalizador de la administración y del poder ladino hacia las comunidades indias. Esta relación se ha visto trastocada por la irrupción de múltiples ofertas en el mercado religioso, con un creciente número de adeptos, o de grupos de oposición en términos de organización sociopolítica o partidista, lo cual ha creado nuevos órdenes en las luchas por los poderes locales de los municipios. Conflictos, confrontaciones y disidencias que se han sucedido en los territorios locales han sido susceptibles, de una u otra manera, de recrear nuevos órdenes en el *mapping* de las ciudades. Pero al mismo tiempo, los nuevos órdenes que adquieren las ciudades recrean la heterogeneidad de las comunidades. Así, ciudades y comunidades se recrean cotidianamente en una heterogeneidad religiosa, sociopolítica y partidista cada vez más compleja.

Con los procesos de territorialización se crean nuevos escenarios políticos y, evidentemente, las relaciones que se mantenían y reproducían con las poblaciones asentadas con anterioridad entran en una nueva etapa de desorden, conflicto y negociación, pero también se inicia una apropiación de los espacios, recreando una argumentación histórica de pertenencia territorial. Por estas razones, la hi-

pótesis de que los desplazamientos de las poblaciones indígenas y sus nuevas ocupaciones, ya sea en nuevos lugares de asentamiento de predominancia indígena o no, correspondería a un proceso que, si bien ha sido mediatizado por las migraciones masivas, responde a "construcciones y expansiones territoriales indias", en este caso tsotsiles y tzeltales. Esto se sostiene porque las ciudades serían el resultado, y no causa, de la diversidad que caracteriza a las comunidades con las cuales mantienen una interdependencia y una constante injerencia: heterogeneidad de los sujetos en cuanto a sus pertenencias religiosas "católicas o no católicas", de organización política-social, de pertenencia y militancia partidista

Tomando en cuenta los procesos de desplazamiento de indígenas en estas ciudades, se puede plantear que ni la migración ni la territorialización son conceptos contrapuestos ni contradictorios, más bien responden a diferentes momentos en la vida colectiva de los sujetos en aquellas ciudades. Una expresión de ello son los procesos de desplazamiento migratorio que, por una u otra causa, provocaron que contingentes masivos de población se establecieran en estas urbes, pero las situaciones cambian



Cerámica cakchiquel.
Villa Hidalgo, Chiapas.
Teúl Moyrón, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.



Vendedora de cerámica.
Río Coatán, Sierra Chiapas, Chiapas.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

cuando estos porcentajes resultan lo suficientemente significativos para posesionarse como sujetos colectivos que irrumpen en los ámbitos cotidianos en los nuevos lugares, sea en términos comerciales, de lucha por los espacios religiosos o por el control político.

La migración de los tsotsiles y los tzeltales y su establecimiento en las ciudades los colocó como sujetos en un territorio en donde habitaban otras colectividades que confrontaron sus identidades no sólo con los sectores también diversos de los no indios, sino con aquellos otros también inscritos en las pertenencias indias y cuyas procedencias remitían a comunidades marcadas por la heterogeneidad religiosa, partidista o de incursión en las organizaciones sociopolíticas. El nuevo contexto de las ciudades trajo consigo la necesidad de que las poblaciones rehicieran redes comunitarias que les permitieran enfrentar sus condiciones de migrantes que, si bien respondían a sus condiciones particulares, encontraron intereses y situaciones comunes que terminaron por confluir en organizaciones colectivas, que les permitieron recrearse y encontrar un lugar en las urbes caracterizadas por una infinidad de lugares y poblaciones que no necesariamente respondían al carácter de interacción personal que les garantizaban sus comunidades de procedencia. Así, habitar y permanecer en las ciudades provocó la construcción de los espacios y de las relaciones entre los sujetos mediante adaptaciones a las nuevas circunstancias y necesidades individuales y colectivas. Las territorializaciones indias en estas ciudades tienen que ver también con los mecanismos que tzeltales y tsotsiles han reproducido como necesidad para adecuarse a las nuevas condiciones y circunstancias *in situ*, lo cual crea nuevas prácticas individuales y colectivas que si bien, como plantea Bourdieu, responden a estructuras previas, abren el camino para estructurar las vidas individuales y colectivas mediante principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones (Bourdieu, 1998: 92). En este sentido, las ciudades se tornan espacios apropiados en los que se requiere crear condiciones de existencia y coexistencia.

De igual manera, no es lo mismo trasladarse a lugares de atracción urbanos donde median distancias que llegan a establecer de manera diferencial los ámbitos de expulsión y atracción con aquellas ciudades que, por su ubicación, se encuentran en los territorios indios. De tal manera, los procesos de territorializaciones indias en aquellas ciudades no se pueden descontextualizar y dejar al margen de las comunidades, cercanas y lejanas, de Los Altos y La Selva, con las cuales no sólo han mantenido injerencia e interdependencia, sino que han compartido una simultaneidad de construcciones territoriales.

Es por esta razón que entre ambos conceptos existe una correlación que remite a una transformación de los procesos. Es decir, de uno de migración, que todavía continúa, se inicia o llega a ser uno de territorialización, que se caracteriza por la apropiación y construcción de espacios, tiempos y poderes, así como por la transformación de las fronteras étnicas en los lugares de atracción o destino.

Bibliografía

Bordieu, Pierre (1998), *El sentido práctico*, Barcelona, Taurus Humanidades, Anagrama.

Colby, Benjamín B. y Pierre L. van den Berghe (1980), "Relaciones étnicas en el sureste de México", en Evon Z. Vogt (ed.), *Los zinacantecos*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Iwanska, Alicia (1973), "¿Emigrantes o commuters?, indios mazahuas en la Ciudad de México", en *América Indígena*, vol. XXXIII, núm. 2, abril-junio.

Lohmeyer, Gudrum (2003), "Los mayas durante el periodo colonial", sesión presentada en el ciclo de videoconferencias *Los mayas. Los últimos 500 años*, México, Casa de las Humanidades, UNAM.

Redfield, Robert (1930), *Tepoztlan. A Mexican Village*, Chicago, University of Chicago Press.

Rus, Jan y George Collier (2002), "Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas. Los casos de Chamula y Zonacantán, 1974-2000", en Shannan L. Mattiece, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, CIESAS/International Work Group for Indigenous.

Vos, Jan de (1988), *La paz de dios y el rey. La conquista de la selva lacandona (1525-1821)*, México, Fondo de Cultura Económica.

Registro en video sobre la situación actual de los pueblos indígenas de la frontera sur de México

KARLA UREÑA MARTÍNEZ Y
ÁNGEL BALTAZAR CABALLERO



Alfarera cakchiquel.
Villa Hidalgo, Chiapas.
Teúl Moyrón, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

> Retomar el hilo de la historia no es volver al pasado para quedarse en él. Es actualizar una historia colonizada, liberarla y construir sobre ella. Es poner fin a un capítulo, cerrar el paréntesis colonial, dar vuelta a la hoja y seguir adelante. Es un poderoso llamado hacia el futuro
>
> GUILLERMO BONFIL BATALLA

Introducción

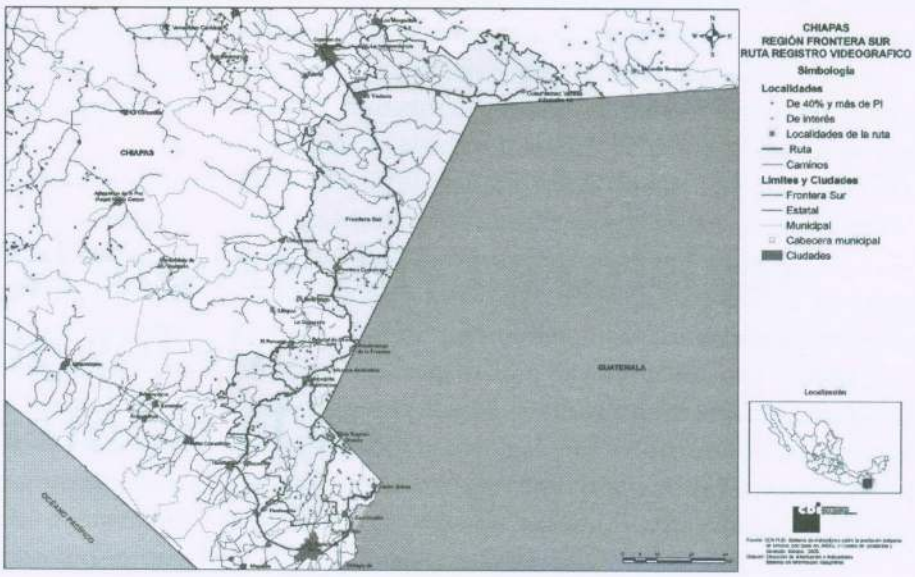
Durante 2007, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), por conducto de la Dirección de Acervos, puso en marcha el proyecto *Registro en video. Pueblos indígenas en frontera.*

El correspondiente a la región fronteriza del estado de Chiapas se realizó en coordinación con la delegación estatal y los Centros Coordinadores para el Desarrollo Indígena (CCDI) de Las Margaritas, Mazapa de Madero y la radiodifusora XEVEF, "La voz de la frontera sur".

El objetivo específico consistió en realizar un registro visual y testimonial de las relaciones interculturales de los pueblos mam, chuj, jacalteco, kanjobal, mochó, ixil, kaqchiquel, kekchí y quiché, en el ámbito local y regional, así como de su dinámica social interna (economía, política, religión, etc.) y la vigencia o transformación de sus respectivas culturas.[1]

[1] La Comisión de Oficialización de los Idiomas Indígenas de Guatemala (1998), al referirse a los idiomas mayas, los enumera como sigue: "akateko, achí, awakateko, chalchiteko, ch'orti', chuj, itza', ixil, kaqchikel, k'iche', mam, popti', mopán, poqomam, poqomchi', q'anjob'al, q'eqchi', sakapulteko, sipakapense, tektiteko, tz'utujil, uspanteko" (www.almg.org).

Esta parte del proyecto se realizó del 12 al 30 de agosto de 2007 en localidades chuj, kanjobal, mam, jacalteco, acatecos y mestizos, comunidades de migrantes ex refugiados de origen guatemalteco con asentamientos ubicados en la línea fronteriza que corresponde a los municipios de Las Margaritas, La Independencia, La Trinitaria, Frontera Comalapa y Amatenango de la Frontera. De igual modo, en localidades kaqchiquel, mochó, mam y tuzanteco de los municipios de Mazapa de Madero, Motozintla, El Porvenir, Tapachula (Toquián Grande, Pavencul), Tuzantán y Unión Juárez (mapa 1).



Mapa 1. Región frontera sur e itinerario del registro en video en los municipios de Las Margaritas, La Trinitaria, La Independencia, Frontera Comalapa, Mazapa de Madero, Motozintla, El Porvenir, Tapachula (Toquian Grande, Pavencul), Tuzantán y Unión Juárez.

El registro de la información en imagen se obtuvo mediante entrevistas sobre aspectos culturales (danzas, música, bailes), condiciones socioeconómicas (empleo, tenencia de la tierra), agricultura, recursos naturales, medio ambiente, condición migratoria, discriminación, derechos políticos y culturales. Se consultó a quienes ostentaran algún cargo o alguna función dentro de las localidades visitadas, ya fuera como autoridades tradicionales, civiles, responsables de comités de educación, agua, promotores de la salud, parteras, médicos tradicionales y responsables de grupos de danza. También se hicieron registros de bailes y danzas tradicionales que se presentaron en reuniones comunitarias.

La frontera sur de Chiapas con Guatemala como área pluricultural e histórica

La frontera sur de México está conformada por los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche y Quintana Roo. Abarca una línea divisoria de 962 kilómetros con Guatemala y 176 kilómetros con Belice.

En el caso de Chiapas, a lo largo de la frontera existen asentamientos históricamente integrados por hablantes de tsotsil, tzeltal, tojolobal, kaqchiquel, mochó,[2] mam, y muy recientemente se han integrado familias kanjobal, chuj, acateco, jacalteco, kiché, kekchí, de origen guatemalteco, que se ubican principalmente en los municipios de Las Margaritas, La Trinitaria, La Independencia y Amatenango de la frontera (mapa 2).

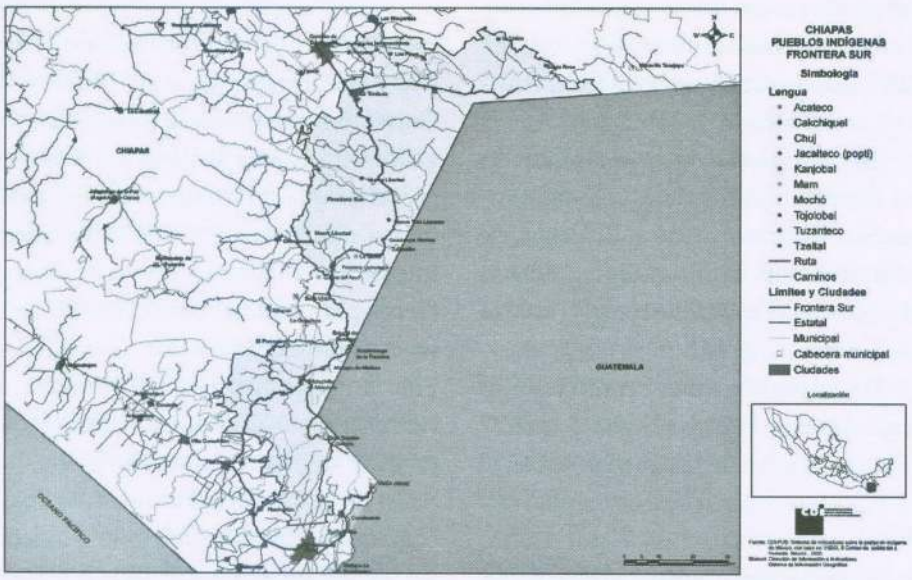
Por la parte de Guatemala los departamentos colindantes con México son: el Petén, Alta Verapaz, Quiché, Huehuetenanago, San Marcos, con población keqchí, kanjobal, chuj, acateco, popti, tektiteco, sipakapense y mam.

Geográficamente, el área limítrofe, en lo que corresponde a Chiapas, está dividida en las regiones Fronteriza, Selva, Sierra y Soconusco. En ambos lados se observa una diversidad cultural y lingüística que se explica por el asentamiento de diferentes grupos étnicos autóctonos.

A continuación se presenta información del registro videográfico de los pueblos kanjobal, chuj, acateco, mam, jacalteco, kiché y kekchí, de origen guatemalteco, asentados en los municipios Las Margaritas, La Independencia, La Trinitaria y Frontera Comalapa.

El límite geográfico político entre México y la República de Guatemala se establece sobre una extensa zona cultural caracterizada por la presencia de una diversidad de pueblos,

[2] Los miembros de este pueblo se llaman a sí mismos 'mochós' o 'motozintlecos', como también los denominan regionalmente los lingüistas, aunque a los nativos de la ciudad de Motozintla de Mendoza, en el estado de Chiapas, también se les conoce con el nombre de 'motozintlecos' (www.cultura.bulbosniffer.com.mx).



Mapa 2. Lenguas indígenas de la frontera sur de Chiapas

culturas y lenguas del tronco común lingüístico mayense, que han mantenido históricamente relaciones interétnicas e interculturales y flujos constantes de migración e intercambio económico y cultural a lo largo y a través de la frontera.

Este flujo migratorio y de intercambio, y la convivencia que se caracteriza por la diversidad de lenguas y culturas antes mencionada, influye para que los miembros de tales comunidades no estén al margen de los procesos sociales y políticos que tienen y han tenido lugar en diferentes periodos históricos tanto de México como de Guatemala.

El caso de los ex refugiados guatemaltecos en la frontera de México ilustra lo anterior. Se trata de una población predominantemente indígena en la que repercute la violencia y la represión del Estado por el simple hecho de estar inmersos, y en algunos casos haber tomado parte, en conflictos ideológicos y políticos, o bien solamente por residir en áreas convertidas en escenario de guerra y ser considerados por ello como miembros de los movimientos guerrilleros. Esta situación obligó a las comunidades guatemaltecas afectadas a huir en busca de protección hacia el lado mexicano.

Las causas de la violencia tuvieron su antecedente en un modelo económico que dio preferencia a la producción agrícola para la exportación y favoreció de ese modo a una minoría local y a empresas extranjeras, que controlaban el transporte ferroviario y las comunicaciones, mientras que la mayoría de la población trabajadora de las áreas rurales y urbanas permaneció al margen de los beneficios de la riqueza generada.

A partir del frustrado intento democratizador, y hasta la década de 1980, se sucedieron regímenes militares en los que se alternaron gobiernos con sistemas de elecciones y participación limitada de partidos políticos, cuestionados en su momento y tachados de fraudulentos y poco preocupados por atender las demandas populares.

En este contexto surgieron protestas civiles y armadas. Así, hacia finales de 1970 se hizo evidente el crecimiento de la lucha insurgente guerrillera en las zonas urbanas y rurales. Para enfrentar la inconformidad social, a partir de 1978, durante el régimen del general Romeo Lucas García, se pusieron en práctica amplias acciones militares de contrainsurgencia orientadas a debilitar y eliminar las bases de apoyo a las guerrillas. Durante este periodo se reprimió y persiguió a líderes de organizaciones, dirigentes sindicales, campesinos, universitarios, religiosos, cooperativistas, periodistas e integrantes de organizaciones no gubernamentales.

Al ampliarse el movimiento armado, la zona de operación de la guerrilla se localizó en las áreas rurales del norte y occidente del país, donde habitaba población campesina e indígena, y desde entonces fueron consideradas como objetivos militares, sobre todo a partir del golpe de Estado del general Efraín Ríos Montt quien, al establecer el Plan Nacional de Seguridad y Desarrollo, extendió las campañas militares hacia la población civil para eliminar el apoyo a las organizaciones armadas y se practicó indistintamente la represión tanto a simpatizantes como a colaboradores y combatientes de la guerrilla.

Para intimidar a los subersivos y a la población civil, como parte de la estrategia contrainsurgente denominada de "tierra arrasada", se generalizaron las masacres de población civil,

quema de cosechas, aniquilamiento de animales, violaciones de mujeres, maltrato de niños y ancianos, ajusticiamiento de líderes y de personas prominentes de las comunidades, por manos de unidades castrenses integradas por tropa, en su mayoría de origen indígena. También se implantó el reclutamiento forzoso a través de la creación de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC), así como el control de la población civil en "aldeas modelo" para restringir y controlar sus desplazamientos y actividades.

Estas circunstancias ocasionaron la huida masiva de población con predominio indígena en busca de refugio allende las fronteras, en poblados mexicanos. Esta movilización se inicia hacia finales de 1980 y en los primeros meses de 1981, y culminó en 1984, con el ingreso de 46 mil refugiados a territorio mexicano, que fueron provisionalmente alojados en 125 campamentos de tres áreas fronterizas del estado de Chiapas.

Los refugiados, que provenían de los departamentos de Huehuetenango, San Marcos, Cobá y El Petén, se internaron en los municipios de Las Margaritas, La Trinitaria y Frontera Comalapa.

De acuerdo con estimaciones realizadas en 1984, se registró que 27 por ciento eran de lengua kanjobal, el 24 por ciento mam, 9 por ciento quiche, 8 por ciento chuj, 7 por ciento jacalteco, 2 por ciento kekchí, 2 por ciento kaqchiquel, 0.2 por ciento chol-lacandón y 20 por ciento mestizos. Los campamentos de población refugiada estuvieron en tres zonas: Selva, Margaritas, Trinitaria-Comalapa (véase mapa 3).



Mapa 3. Campamentos de refugiados guatemaltecos por zonas geográficas, 1982.
A: Zona Selva; B: Zona Margaritas; C: Zona Trinitaria Comalapa.
Fuente: Segob (1999), *Presencia de los de los refugiados guatemaltecos en México,* México, p. 47.

Para atender este problema de carácter internacional, se creó en 1980, por parte del gobierno de México, la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR), organismo intersecretarial que, al analizar la situación de los diferentes tipos de refugiados, inicialmente destinó recursos financieros para realizar proyectos de apoyo económico y creación de empleos. Por la magnitud del problema que representaba la población refugiada, en 1981 se firmó con el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR) un primer acuerdo de cooperación entre cuyos propósitos estaba la colaboración conjunta y el financiamiento de programas para atender a refugiados y asilados, así como para establecer los campamentos que se ubicaron cerca de la frontera con Guatemala.

Escenario regional

Los escenarios sociales de la región frontera sur caracterizados por la existencia de relaciones dinámicas entre diversas culturas han sido impactados por importantes procesos económicos como el monocultivo del café, procesos políticos sociales como el movimiento zapatista y fenómenos naturales recientes como el huracán Stan.

Esta precepción se desprende de los testimonios recopilados durante el recorrido, pues reiteradamente se planteó la aguda crisis agrícola y económica que ha afectado la economía de la región, principalmente los ingresos de ejidatarios y pequeños propietarios indígenas que se dedican en pequeña escala a la producción tradicional de maíz, café y hortalizas, pero se ven obligados a venderlos a

intermediarios o en los mercados locales a bajos precios, y de ese modo ven mermados sus ingresos y éstos resultan insuficientes para la recuperación de los costos de producción y para satisfacer las necesidades mínimas de bienestar social.

- *Economía*
  La crisis agrícola también se manifiesta en la escasez de oportunidades de empleo para las nuevas generaciones de indígenas que ante la falta de perspectivas ocupacionales han optado como alternativa por la migración a centros urbanos regionales y nacionales de importancia turística y comercial como Tapachula, Cancún, Mérida, Distrito Federal y en los últimos años hacia los Estados Unidos.

- *Situación política*
  Otro fenómeno que llama la atención es la existencia de organizaciones de carácter político o productivo en torno a las cuales se han aglutinado amplios contingentes de productores indígenas que en distintos foros han denunciado y demandado la solución a la crisis agrícola y cafetalera; aunadas a este tipo de demandas, también destacan organizaciones políticas que, en coincidencia con las demandas del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) exigen el reconocimiento de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar, documento en el que sustentan en algunos casos las demandas de autonomía. Estos procesos de organización han surgido en un escenario de conflicto con los núcleos de poder económicos y políticos locales que en determinados momentos han rebasado la autoridad y gestión municipales.

- *Impacto de los fenómenos naturales*
  Los fenómenos naturales como el huracán Stan también han afectado las bases económicas de algunos municipios al ser destruidos recursos naturales como las áreas de labor agrícola que desaparecieron al ser arrastradas las tierras arables de las vegas de los ríos o de las ubicadas en las pendientes de las montañas.

La incidencia de estos acontecimientos en la Sierra Madre de Chiapas ubica en el escenario de esta región pluricultural nuevas temáticas de análisis y problemas prioritarios de atención, que requieren el apoyo de las instituciones de los diferentes órdenes de gobierno, modelos de atención diseñados para dar respuestas específicas a añejas demandas como tenencia de la tierra, apoyo a la producción agrícola indígena y su comercialización, defensa y aprovechamiento de los recursos forestales, servicios educativos y vías de comunicación, así como a planteamientos políticos ampliamente debatidos como las iniciativas de autonomía municipal, por ejemplo, en Toquían Grande.

Por su complejidad, estos problemas, que amenazan la supervivencia de las culturas kaqchiquel, mochó y mam se consideran de suma gravedad y hacen imprescindible el diseño de políticas públicas acordes con la especificidad pluricultural de la frontera sur de Chiapas.

Acciones indigenistas

Para atender a la población indígena ubicada en localidades de los municipios ubicados en la frontera sur de Chiapas, el Instituto Nacional Indigenista creó dos oficinas regionales: el Centro Coordinador Indigenista (CCI) de Las Margaritas, creado el 1 de julio de 1974 y que inició sus actividades en la localidad de Francisco I. Madero; el Centro Coordinador Indigenista de Mazapa de Madero, creado en 1977, que también inició sus actividades en la ciudad de Motozintla.

Las acciones realizadas por los CCI fueron en las áreas de economía, zootecnia, agricultura, salubridad y educación extraescolar a través de sus diferentes secciones.

En cuanto a la atención, los CCI tuvieron una alta relevancia en lo concerciente a problemas relacionados con tenencia de la tierra, producción agrícola y ganadera, construcción de caminos, atención a la salud y comercialización de los productos agrícolas.

Aun cuando los problemas persisten, a diferencia de los primeros años de operación de las dos oficinas regionales, actualmente se han generado procesos políticos y sociales que crean nuevos escenarios caracterizados por el surgimiento de organizaciones indígenas que demandan nuevas formas de relación con el Estado.

Para el diseño y la implantación de políticas públicas de atención a la población indígena de esta región, las unidades operativas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas ubicadas en la región frontera sur deben tomar en cuenta la realidad fronteriza para atender los siguientes aspectos en

los que se inscriben los problemas de atención prioritaria de los pueblos indígenas ubicados en esta región pluricultural:

Recomendaciones para el diseño de políticas públicas

Identidad cultural

- Realizar un proceso de reflexión conjunto entre pueblos indígenas e instituciones sobre la pérdida paulatina de diferentes aspectos de la cultura indígena, particularmente "las lenguas", cuya práctica está reducida a las personas de mayor edad.
- Proponer y coordinar estrategias de políticas culturales y educativas participativas que coadyuven a la revitalización cultural.

Economía

- Planificar programas interinstitucionales de apoyo a los sistemas de producción agrícola indígena y de comercialización de sus productos locales.

Derechos y justicia indígena

- Acompañar los procesos de organización política sustentados en los usos y costumbres así como de las iniciativas de autonomía municipal.
- Proponer iniciativas para la defensa y el respeto de los derechos humanos y laborales de los trabajadores (mujeres y hombres menores de edad) guatemaltecos y mexicanos contratados en las fincas cafetaleras.

Infraestructura

- Por las condiciones fisiográficas de la región se requiere la participación de los tres niveles de gobierno para la introducción de vías de comunicación que son prioritarias en esta región.

Reglas de operación de los programas institucionales

- Revisar y replantear la normativa de los proyectos financieros, ya que la actual de las Reglas de Operación de los Fondos Regionales establece criterios como el porcentaje de 40 por ciento de hablantes que deben cumplir las localidades para ser acreedoras de apoyos financieros o crediticios. Se sugiere que este requisito debe ser replanteado ya que por los pocos hablantes de la lengua materna difícilmente cumplen con el porcentaje establecido, sin que esta condición signifique que han perdido su pertinencia indígena.

Recomendaciones de política pública:

Ámbito económico

- Es necesario enfocar programas de atención al campo, en principio referentes al apoyo en la compra de terrenos agrícolas (Secretaría de la Reforma Agraria, Joven Emprendedor Rural [Procampo]).
- La creación de proyectos que permitan a las comunidades impulsar procesos productivos y elaborar un sistema de desarrollo económico digno e impulsar una red de comercialización de productos indígenas en la región y establecer espacios idóneos para su compra-venta (Programa de Coordinación para el Apoyo de la Producción Indígena, Procapi), y el Programa de Organización Productiva para Mujeres Indígenas, Fondos Regionales.

Ámbito político

- Darle seguimiento a los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, documento que firmó el Gobierno Federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (Secretaría de Gobernación).
- Trabajar en cercanía con los municipios indígenas y las autoridades tradicionales para establecer desde los municipios estrategias de participación política (delegación estatal Chiapas).

Ámbito cultural

- Las lenguas indígenas en la frontera sur son parte del patrimonio, a cuyo respecto se deben implantar políticas públicas en conjunto con las comunidades para crear espacios de transmisión oral y revaloración de la lengua como parte fundamental de su cultura (Programa de Fomento y Desarrollo a las Culturas Indígenas).
- Apoyo para la revitalización cultural de danzas y actividades que tengan como objetivo fortalecer su identidad (Programa de Fomento y Desarrollo a las Culturas Indígenas).

Derechos humanos

- Es importante darle seguimiento a la vigilancia, defensa y respeto de los derechos humanos y laborales de mujeres, hombres y niños que son contratados en las fincas cafetaleras, ya que son espacios donde con frecuencia se violan tales derechos.

Infraestructura

Una de las prioridades de la región es la infraestructura de caminos para acceder a las comunidades de la zona; se necesitan puentes, carreteras, calles y, en general, vías de acceso, así como agua potable para las comunidades, todo lo cual contribuye a alcanzar una mejor calidad de vida e impulsar la conexión económica y social de los indígenas con el resto del estado de Chiapas y con el país. Programa de Infraestructura Básica para la Atención de los Pueblos Indígenas (PIBAI).

Resultados

A partir del proyecto *Registro en video. Pueblos indígenas en frontera sur*, la Dirección de Acervos obtuvo resultados de la investigación etnográfica, histórica y antropológica, se elaboró un video titulado *Construyendo comunidades* que refleja los testimonios de los ex refugiados guatemaltecos en México, y finalmente se elaboró un documento ejecutivo que contiene información destacada sobre las diversas problemáticas de la región y se exponen recomendaciones para una política pública que retome la atención de las necesidades de las comunidades en la frontera sur, área pluricultural de México.

Bibliografía

Adams, Richard, *Ensayos sobre evolución social y etnicidad en Guatemala*, México, UAM, 2005, 375 p.

Bastos, Santiago, *Etnicidad y Fuerzas Armadas en Guatemala: algunas ideas para el debate*, Ciudad de Guatemala, FLACSO-Guatemala, 2004.

Grandin, Greg, *The Blood of Guatemala, A History of Race and Nation*, Durham, Duke University Press, 2000, 343 p.

Le Bot, Yvon, *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 327 p.

Organizaciones Indígenas Pluriétnicas Naturalizados en el Estado de Chiapas OIPNCH. *Necesidades planteadas a Luis H. Alvares*. Director de la Comisión Nacional para el desarrollo de los Pueblos Indígenas. Agosto, Chiapas, 2007.

Secretaría de Gobernación, Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados, Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, *Memoria, Presencia de los Refugiados Guatemaltecos en México*. México, 1999.

Torres-Rivas, Edelberto, *Guatemala, causas y orígenes del enfrentamiento armado interno*, Guatemala, F&G Editores, 2000, 272 p.

Valenzuela, Sotomayor, ¿Por qué las armas? Desde los mayas hasta la insurgencia en Guatemala, México, Ocean Sur, 2009, 363 p.



Mujer cakchiquel.
Mazapa de Madero, Chiapas.
Teúl Moyrón, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

Construyendo fronteras. El protestantismo en Chiapas y Guatemala

GABRIELA ROBLEDO HERNÁNDEZ[1]



Baile del venado.
La Unión, La Independencia, Chiapas.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

Los pueblos indígenas mayenses que habitan en Chiapas y Guatemala comparten un legado histórico común desde la antigüedad que les ha llevado a mantener identidades comunes, con lo cual desafían los límites impuestos por sus respectivos estados nacionales.

Por otro lado, la determinación de incorporarse en grupos cristianos y paracristianos que desde mediados del siglo XX empezó a hacerse común entre estos pueblos indígenas ha provocado la construcción de nuevas fronteras, "vividas y sentidas" por ellos mismos, en tanto actores sociales, y con ello se han ido poniendo en entredicho las identidades y delimitaciones territoriales establecidas por sus respectivas nacionalidades.

Es necesario recordar que Guatemala es considerado el país con mayor población protestante en América Latina. Allí el protestantismo empezó a florecer hacia las primeras décadas del siglo XX con el trabajo misionero de iglesias norteamericanas que encontraron un campo fértil para la conversión en las comunidades del occidente guatemalteco.

Así, la frontera entre Chiapas y Guatemala se convirtió rápidamente en "el lugar" de expansión del movimiento protestante hacia México. De ese modo, por ejemplo, en la región Sierra de Chiapas, hacia 1920 se institucionalizó entre los mames un movimiento religioso popular que tuvo su origen en la predicación de misioneros presbiterianos guatemaltecos, con la fundación de la Iglesia Presbiteriana Espíritu Santo. Por otra parte, los tsotsiles y tzeltales que cada año se dirigían a las plantaciones cafetaleras del Soconusco a trabajar en el corte del café, también se convirtieron en canal de difusión de las nuevas religiones en el altiplano chiapaneco.

Más recientemente, hacia la década de 1980, la región fronteriza de Chiapas fue el lugar de recepción de miles de campesinos indígenas guatemaltecos que llegaron a territorio mexicano en calidad de refugiados. Su establecimiento

[1] Investigadora del CIESAS Sureste.

en el territorio fronterizo por más de 10 años dinamizó el proselitismo de los grupos protestantes en la frontera sur de México, multiplicando la afiliación religiosa de la población de esta región a grupos no católicos. La población protestante regional pasó de constituir 1.6 por ciento en 1970 a 22.73 por ciento en el 2000.

Este trabajo proselitista se vio ampliamente reforzado por los programas transmitidos por radiodifusoras bilingües que desde territorio guatemalteco eran escuchadas en la región. A principios de los años noventa se escuchaba Radio maya en kanjobal y La voz de los cuchumatanes en mam.

Actualmente, varias iglesias protestantes de origen guatemalteco se han extendido a Chiapas. Tomaremos como ejemplo "Ministerios Elim", una iglesia pentecostal fundada en 1963 por Othoniel Ríos Paredes en la ciudad de Guatemala. Para 1974 esta iglesia se convierte en Misión Cristiana Elim, y se expande a territorios de otros países, entre ellos México. En Chiapas encontramos 50 templos de la iglesia Ministerios Elim distribuidos en 14 municipios; la mayor parte de ellos son municipios tsotsiles y tzeltales de los Altos de Chiapas: San Juan Chamula, Chenalhó, El Bosque, Simojovel, Amatenango del Valle, Zinacantán, Pantelhó, Oxchuc, Tenejapa, Aldama, Chalchihuitán, Cintalapa, Teopisca y San Cristóbal de las Casas. En esta última ciudad, la iglesia tiene presencia entre los expulsados de San Chamula, quienes reconocen como jefe de su iglesia al apóstol Gaspar Zapalú, que reside en Guatemala.

Los vínculos entre "evangélicos" guatemaltecos y chiapanecos se construyen de diversas maneras. Una de ellas es la presencia de carismáticos pastores provenientes de Guatemala, que son invitados a las grandes campañas de las iglesias cristianas.



Mujeres chuj en el local de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados "Tanque Anthela". Loma Linda, La Trinitaria, Chiapas. Leticia Olvera, 2007. Fototeca Nacho López, CDI.

Por otra parte, también son muy populares las radiodifusoras cristianas que transmiten desde territorio guatemalteco y que han servido de inspiración para la fundación de varias estaciones indígenas cristianas que transmiten desde la propia ciudad de San Cristóbal y que han surgido de manera ilegal durante los últimos años.

La música es otro vínculo importante. Son muy populares las grabaciones de los grupos musicales cristianos tanto de origen guatemalteco como chiapaneco que cubren una amplia variedad de géneros: bolero ranchero, música de banda, rap, rock, reggaeton, etc. y que se han convertido en un giro comercial importante por su consumo entre la población cristiana e indígena del altiplano en Chiapas.

Los caminos paralelos

Además de pertenecer a un territorio en el que han florecido pueblos de la cultura maya, Chiapas y Guatemala formaban parte de la Capitanía General de Guatemala durante el periodo colonial, hasta que las dos alcaldías mayores de Las Chiapas se anexaron a México en 1824. A pesar de la formalización de un tratado de límites entre México y Guatemala hacia finales del siglo XIX, los intercambios personales, familiares y comerciales de las poblaciones asentadas a ambos lados de la frontera han continuado sin cesar.

La intensidad y permanencia de estos vínculos han sido combatidas por el Estado mexicano con iniciativas en diferentes momentos históricos que han intentado "mexicanizar" a la población asentada en la mayor parte de su frontera sur. Baste recordar el impulso a la colonización de la región Sierra emprendida durante el porifiriato que culminaría con la naturalización de la población guatemalteca asentada en la zona. O la política de prohibir el uso de indumentaria y lengua indígena en las primeras décadas del siglo XX.

Por otra parte, la conversión masiva al protestantismo que se ha producido en ambos territorios siguió a una modernización tardía y a un proceso concomitante de secularización, propio de las sociedades modernas. En Guatemala, el éxito protestante que se produjo en las primeras décadas del siglo XX en Quezaltenango, se asocia con los efectos disruptivos del *boom* del café, la construcción de carreteras y el reclutamiento militar, que se tradujeron en súbitas transformaciones económicas y sociales en las comunidades indígenas del área.

Chiapas, por su parte, se mantuvo hasta bien entrado el siglo XX como una sociedad conservadora, donde la finca y la comunidad rural vivían en una simbiosis. Los historiadores regionales han documentado cómo los periodos de la Revolución mexicana y la reforma agraria, que cimbraron el centro y el norte de México, se convirtieron en etapas de reacomodo y ajuste de las élites dominantes en tierra chiapaneca.

El desarrollo de las relaciones capitalistas en la entidad irrumpiría abruptamente hasta la segunda mitad del siglo XX, cuando se emprendió una política de modernización de la entidad mediante la construcción de estaciones hidroeléctricas, la explotación del petróleo, y otras derramas económicas dirigidas al "desarrollo". A partir de esta modernización se empezó a producir una rápida e incierta transformación de la sociedad chiapaneca. Se presentó de manera abrupta y violenta un proceso de secularización en las comunidades indígenas del altiplano en donde las presiones de diversos tipos sobre la comunidad agraria habrían de romper el rito religioso que hasta entonces operaba como un acto social básico, con un sentido único y obligatorio. Precedida por la ruptura del consenso político, la ruptura de la vida religiosa dio paso a las migraciones forzosas de miles de familias fuera de sus municipios de origen a través de lo que se conoció como expulsiones religiosas.

Estas migraciones masivas se tradujeron en una redistribución de la población tsotsil y tzeltal hacia otras zonas rurales, pero también hacia las principales ciudades de la entidad: San Cristóbal de las Casas y sus alrededores, y Tuxtla Gutiérrez, capital del estado. El movimiento zapatista vendría a polarizar aun más los grupos e intereses en el interior de las comunidades, y después del levantamiento se produjeron mayores desplazamientos masivos a las ciudades.

Debido a ello, la población indígena, que había heredado del orden colonial su establecimiento exclusivo en las áreas rurales, se ha incorporado a la vida urbana. Así, por ejemplo, San Cristóbal, que fue asiento del poder español durante la mayor parte de la historia colonial, se ha ido convirtiendo en una ciudad cada vez más indígena.

El establecimiento de la población indígena urbana ha traído consigo el pluralismo religioso que incluye una amplia gama de iglesias: desde la propuesta católica de la igle-

sia con arraigo en el lugar, hasta una diversidad de grupos protestantes que incluye: presbiterianos, bautistas, pentecostales, hasta grupos paracristianos como los testigos de Jehová, mormones, adventistas del séptimo día, y más recientemente dos comunidades musulmanas.

Los procesos de simbolización

En el mundo indígena urbano las lealtades primordiales que anteriormente giraban alrededor de la familia extensa, la localidad (o paraje) y la comunidad son sustituidos por la familia nuclear y el vecindario, donde conviven familias de diversos municipios indígenas de la región. En este mundo urbano, los grupos religiosos se han convertido en un espacio en el que se construye la comunalidad, donde se renuevan las manifestaciones culturales propias y se construye un capital social de suma relevancia para enfrentar las precariedades tanto materiales como sociales que conlleva la migración del campo a la ciudad. En este contexto, la religión se constituye en el eje a partir del cual se construyen elementos simbólicos que se integran en una matriz cultural propia para fortalecer la identidad cultural y étnica a partir de horizontes más amplios.

En estas pequeñas comunidades emocionales se produce el encuentro entre "hermanos" que lleva al reconocimiento mutuo, a la expresión de un sentir en común, en la expresión de una vida colectiva en un mismo territorio real y simbólico. En estos numerosos y pequeños grupos, el rito religioso recobra la función de acto social básico que permite expresar los sentimientos en un tiempo-espacio compartido, de una manera sensible, inmediata y afectiva.

La vida cotidiana es el espacio-tiempo para el "estar juntos", y allí florece la cultura local a través de diversas manifestaciones: el uso de la lengua nativa en el culto, la oración y el ayuno como vías de petición a la divinidad en casos extremos, así como el uso de la indumentaria tradicional por parte de las mujeres para ir al templo.

Pero la congregación religiosa es también una fuente de apoyo y ayuda mutua en casos de enfermedad, muerte, búsqueda de empleo, o en el apoyo moral que las mujeres requieren cuando sus cónyuges emigran en busca de trabajo, por considerables periodos de tiempo. Pertenecer a una u otra congregación religiosa no se define por la convicción doctrinal, sino por la socialidad y el apoyo que brindan las diferentes opciones. Por ello, la afiliación religiosa es un hecho efímero, móvil e inestable que depende del capital social efectivo que cada congregación proporcione para solucionar las carencias de la vida cotidiana.

Para el caso guatemalteco también se ha reportado cómo los templos llenan el vacío social provocado por la violencia de Estado que golpeó particularmente a los pueblos indígenas del occidente de ese país. Ahí, la destrucción física de comunidades y familias es aliviada por los lazos de cooperación, confianza y solidaridad que se producen en las congregaciones religiosas. Para muchas mujeres indígenas viudas y pobres, pertenecer a una iglesia cristiana se convirtió en una estrategia de sobrevivencia.

Así, a pesar de las diferencias sociales y estructurales de los países en cuyo territorio se asientan los pueblos indígenas mayenses que habitan en Guatemala y Chiapas, encontramos profundas conexiones que se expresan en la



Anciana.
La Unión, La Independencia, Chiapas.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

construcción de significados paralelos en periodos de intensa crisis y cambio.

Los movimientos masivos de conversión religiosa en ambos territorios se alimentan de una matriz histórica y cultural que permite el ensayo de respuestas alternativas a la creación y renovación de la comunalidad. La mera existencia de estos proyectos de construcción colectiva cuestiona la idea de la antropología "tradicional" en que se imagina a la comunidad indígena como un ente homogéneo y armonioso. En la actualidad, en el área maya, los pueblos indígenas son atravesados por diversos proyectos sociales que, impulsados desde el contexto nacional y global, son reinterpretados por los propios actores, y ajustados a sus necesidades y aspiraciones.

En el caso de los movimientos de conversión religiosa que aquí se han examinado, se están ensayando nuevos modelos de interacción de seres concretos, históricos y totales en un modelo de comunicación yo-tú, al margen del estatus y la función que desempeñan en la estructura social. Es desde este tipo de interacción que chiapanecos y guatemaltecos "negocian" la construcción de sus fronteras e identidades.



Galleras para hospedaje de trabajadores mam guatemaltecos de la finca cafetalera Monte Perla.
Unión Juárez, Chiapas.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.



Trabajador guatemalteco en la finca Monte Perla.
Unión Juárez, Chiapas.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

Bibliografía

Barabas, Alicia (2002), *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México, INAH/Plaza y Valdés.

Betancourt, Darío (1997), *Bases regionales en la formación de comunas rurales-urbanas en San Cristóbal de las Casas*, Chiapas, UNACH.

Camus, Manuela (2002), *Ser indígena en ciudad de Guatemala*, Guatemala, Flacso.

Cancino, María del Socorro (2006), *Religión y género: el caso de las chamulas expulsadas*, tesis de maestría inédita, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

Cantón, Manuela (1998), *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversion y política en Guatemala (1989-1993)*, La Antigua, Guatemala-Vermont, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica/Plumsock Mesoamerican Studies.

_____ (1999), "La rebelión invisible. Mujeres lationamericanas y conversion religiosa", en Pilar Sanchíz e Isabel Ma. Martínez (coords.), *Mujeres latinoamericanas: entre el desarrollo y la superviviencia*, Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía.

Castillo, Manuel Ángel (2003), "The Mexico-Guatemala Border: New Controls on Transborder Migrations in View of Recent Integration Schemes", en *Frontera Norte*, vol. 15, núm. 29, enero-junio.

Green, Linda (1993), "Shifting Affiliations: Mayan Widows and Evangélicos in Guatemala", en Virgina Garrard-Burnett y David Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia, Temple University Press.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (1992), "Los refugiados guatemaltecos y la dinámica fronteriza en Chiapas", en Graciela Freyermuth y Rosalva Aída Hernández (comps.) *Una década de refugio en México. Los refugiados guatemaltecos y los derechos humanos*, México, Ciesas/Instituto Chiapaneco de Cultura y Academia de los Derechos Humanos.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (2005), "Protestantismo, identidad y poder entre los mayas", en Mario Humberto Ruz y Carlos Garma (eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, México, UNAM/UAM.

Le Bot, Yvon (1995), *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México, Fondo de Cultura Económica.

Mafessoli, Michael (2004), *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, México, Siglo XXI Editores.

Martin, David (1991), *Tongues of fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Blackwell.

Pérez, María Isabel (1989), *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de Los Altos de Chiapas: Chenalhó, Larráinzar y Chamula*, México, Claves Latinoamericanas.

Rebón, Julián (2001), *Conflicto armado y desplazamiento de población. Chiapas 1994-1998*, México, Flacso/Miguel Ángel Porrúa.

Rivera, Carolina (2003), *Dinámica del crecimiento evangélico en Chiapas. El caso del Valle de Pujiltic*, tesis de doctorado inédita, México, UNAM/IIA.

Roberts, Bryan (1968), "Protestant Groups and Doping with Urban Life in Guatemala City", *The American Journal of Sociology*, vol. 73, núm. 6, pp. 753-767.

Robledo, Gabriela (1997), *Disidencia y Religión. El caso de los expulsados de San Juan Chamula*, Tuxtla Gutiérrez, UNACH.

Rus, Jan y R. Wasserstrom (1980), "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: a Critical Perspective", en *American Ethnologist* 7 (3), pp. 466-478.

Wilson, T. & H. Donan (eds.) (1998), *Border identities. Nation and State at International Frontiers*, Reino Unido, Cambridge University Press.



Mujer kanjobal.
La Unión, La Independencia, Chiapas.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

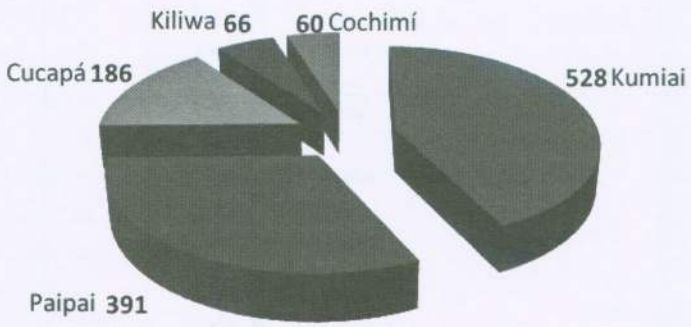


Jóvenes acatecos.
La Gloria, La Trinitaria, Chiapas.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.



Baja California. Políticas públicas en materia indígena[1]

Población indígena nativa en Baja California



Fuente: CDI-PNUD. Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, con base en: INEGI, II Conteo de Población y Vivienda, México, 2005

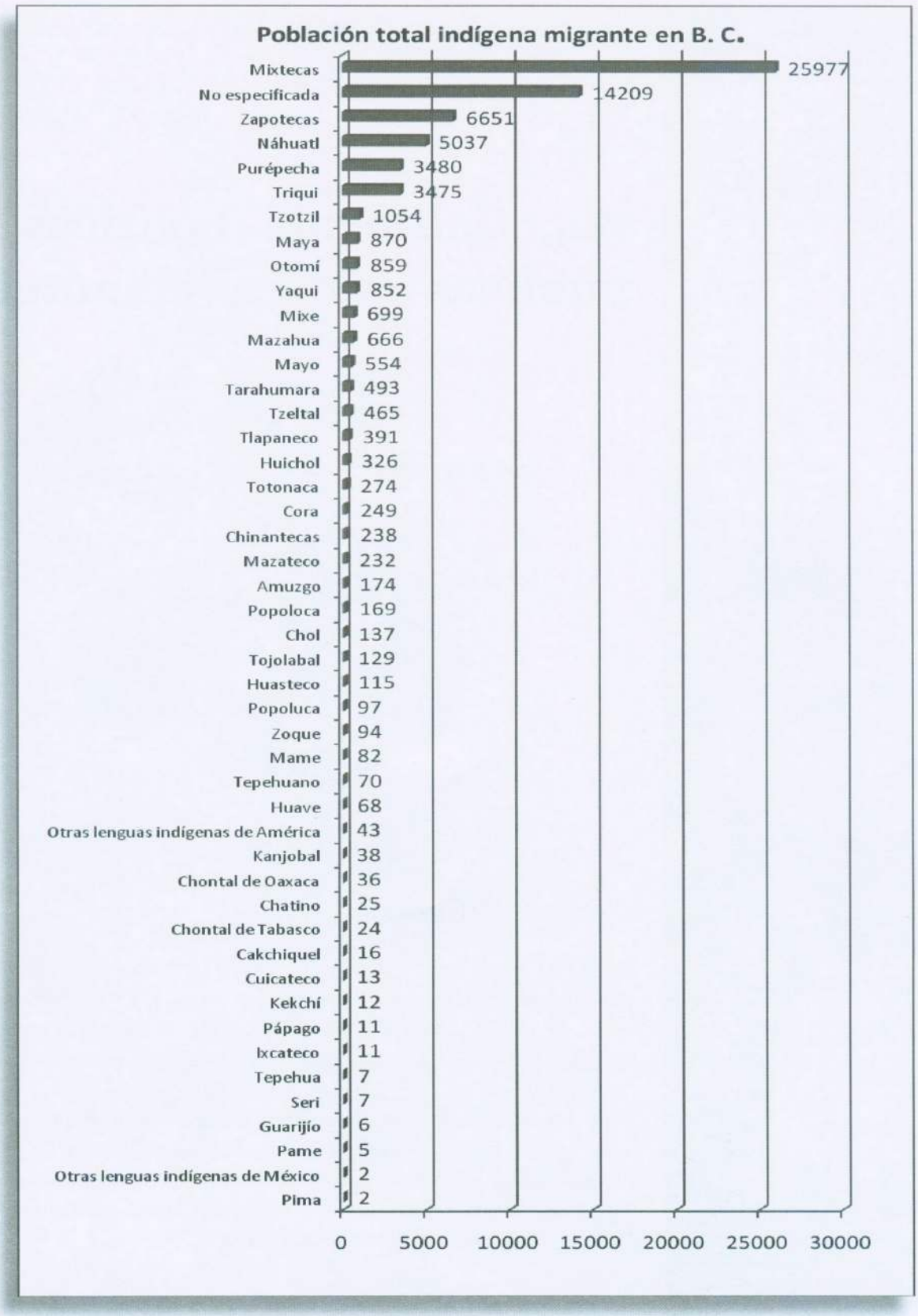
Composición de la población

En el estado de Baja California existe todo un mosaico de culturas por ser receptor de migrantes indígenas de todo el país. Se ha detectado la presencia de por lo menos 44 pueblos indígenas, de los cuales cinco son nativos (pai pai, kumiai, cucapá, kiliwa y cochimí) con una población total de 1 231 personas.[2]

Los demás pueblos son migrantes (alrededor de 68 444) que se han establecido poco a poco en colonias periféricas de los pueblos y ciudades, como San Quintín, Lázaro Cárdenas, Vicente Guerrero, Camalú, Colonet, Maneadero, Ensenada, Tijuana, Tecate, Rosarito y Mexicali. Los más numerosos son: mixtecos, purépechas, zapotecos, nahuas y triquis.

[1] Este artículo se realizó con la colaboración de Leopoldo Anaya, ex delegado de la CDI en Baja California.

[2] Fuente: CDI-PNUD. Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, con base en: INEGI, II Conteo de Población y Vivienda, México, 2005.



Fuente: CDI-PNUD. Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, con base en: INEGI, II Conteo de Población y Vivienda, México, 2005



Migrantes triquis.
Cañón Buena Vista, Ensenada, Baja California.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

La población indígena total en Baja California es de 75 581 (apenas 2.7 por ciento de la población total del estado), de acuerdo con el criterio de hogares en los que por lo menos uno de los miembros habla alguna lengua indígena. Aunque Laura Velazco, investigadora de El Colegio de la Frontera Norte (Colef), elaboró una propuesta metodológica centrada en los hogares indígenas, con base en la combinación de los indicadores de lengua indígena y/o autoadscripción indígena de alguno de los miembros del hogar. Esta definición dio como resultado una población indígena de 148 489 en Baja California, de los cuales 55 496 viven en Tijuana. Ambas cifras son notoriamente mayores que las reportadas por el conteo de población de 2005 (37 685 y 13 896, respectivamente) (Velasco, 2007).

Problemática

La población indígena nativa, siendo minoritaria, cuenta con servicios de energía eléctrica y agua potable. Sin embargo, su economía es muy frágil. Tienen que vivir de los recursos naturales que, según el criterio del gobierno estatal, les proveen sus tierras (áridas). El problema es que la sociedad mestiza fue invadiendo sus territorios ancestrales, y los ejidos y las comunidades actuales son tan pequeños que no pueden darles sustento y la mayoría tienen que emigrar en busca de empleo.

La población indígena migrante, por su parte, ha tenido que enfrentar muchos obstáculos para sobrevivir en una sociedad racista que los considera extraños que vienen a invadir territorio bajacaliforniano. En los ranchos agrícolas los catalogan como mano de obra barata que viene en temporada de cosecha y que es necesario aguantarlos un tiempo, amontonados en las galeras, para luego devolverlos a sus lugares de origen. El gobierno del estado no comparte la idea de regularizar asentamientos indígenas, ya que significan una demanda de servicios públicos muy grande y extremadamente costosa.

Joven jornalero mixteco.
Ensenada, Baja California.
César Ramírez, 1994.



Las principales demandas de los migrantes son las siguientes:

- Regularización de la tierra. Están establecidos en terrenos irregulares que han invadido en ejidos y áreas periféricas de los pueblos y ciudades.
- Servicios públicos. Agua potable, electrificación, drenaje, pavimentación, vigilancia, recolección de basura, transporte, escuelas, clínicas de salud y áreas recreativas.
- Registro civil. Una parte importante de migrantes vienen de pueblos de Oaxaca, Chiapas y Guerrero, y no han sido registrados. Esto limita su acceso a servicios públicos, educación y oportunidades de empleo.
- Reproducción cultural. Promover la creación de espacios y recursos para la preservación de la cultura de sus pueblos de origen.
- Educación intercultural bilingüe. Generación de libros de texto y metodologías de educación indígena en su lengua materna, con enfoque de interculturalidad.
- Atención a la salud. Garantizar la filiación de los trabajadores indígenas al seguro social y hacer efectiva la atención del seguro popular.
- Derechos laborales. Mejores condiciones de trabajo, salarios más justos, jornadas conforme a la ley y menores riesgos de trabajo.

El gobierno del estado y los municipios no están preparados para atender a la población indígena migrante, porque no los consideran parte de su responsabilidad y debido a que no existen leyes que de manera específica los obliguen a hacerlo.

Políticas públicas estatales en materia indígena

Aun cuando el gobierno estatal menciona en su plan estatal de desarrollo los rezagos en la atención de los pueblos indígenas, no existen programas específicos para mejorar esta situación. Los incluyen dentro de los programas establecidos para la población abierta, asociados con la estrategia de "fomento a los bienes y servicios y actividades socioculturales como parte del desarrollo humano integral, dentro de un marco de respeto y tolerancia a la diversidad" (Secretaría de Salud del estado de Baja California, s/f: 10), y de ese modo los dejan en franca desventaja, porque no pueden cumplir con los requisitos establecidos para ser beneficiarios de tales prestaciones.

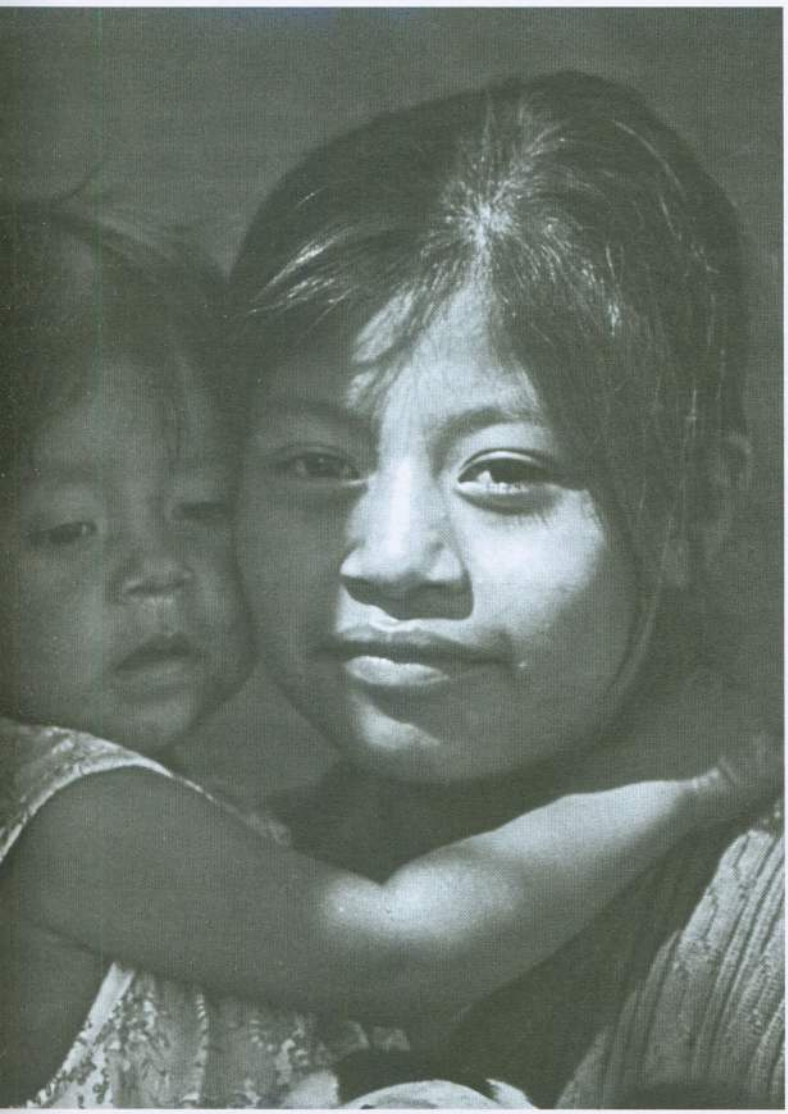
> En los niveles de gobierno estatal y municipal no existe una política pública hacia las poblaciones indígenas como la que claramente existe en el ámbito federal en torno al concepto de integralidad, transversalidad y coparticipación social. A nivel federal se nota una ausencia de una política local de diversidad cultural que ubique lo indígena en un contexto fronterizo de diversidad nacional, étnica y regional (Velasco, 2007).

Las acciones que han estado desarrollando los gobiernos estatal y municipal en beneficio de los indígenas, aun cuando no constituyen una política pública específica, son las siguientes:



Niñas mixtecas.
Ensenada, Baja California.
César Ramírez, 1994.
Fototeca Nacho López, CDI.

1. Infraestructura social básica. Es importante reconocer el avance en este renglón mediante los acuerdos de coordinación entre el gobierno del estado y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI); sin embargo, el rezago sigue siendo muy amplio, aunado a la imposibilidad de inversión en terrenos irregulares. Los municipios como Ensenada y Tijuana apoyan algunas obras con recursos del ramo 33 pero su impacto es mínimo en comparación con el atraso.
2. Atención a la salud. Aun cuando las clínicas y los hospitales han sido rehabilitados y equipados por el Instituto de Servicios Estatales de Salud (ISESALUD), es muy lamentable que los indígenas sigan quejándose por actitudes discriminatorias, por ser indígenas, por ser migrantes, por su lengua o porque no están afiliados al seguro popular. La mayoría de los jornaleros indígenas eventuales no son afiliados al IMSS, y no están protegidos en materia de salud. No existe ningún programa específico que considere darles atención sin poner acento en las diferencias culturales.
3. Educación. En este aspecto se cuenta con programas específicos de atención a indígenas a través de la Dirección General de Educación Indígena, incorporada al gobierno del estado. Se atiende un promedio de 6 mil alumnos, en 100 escuelas, con los servicios de 600 maestros indígenas. Sin embargo, las condiciones de la infraestructura educativa, el equipamiento y los servicios escolares muestran una seria iniquidad en comparación con las escuelas regulares. La educación bilingüe e intercultural también sigue siendo un reto que no se ha logrado vencer, principalmente por el problema de tener en las aulas una gran diversidad cultural, como se presenta en San Quintín y Maneadero. Esto hace imposible tener un maestro por cada idioma en las escuelas del sistema indígena.
4. Cultura. La visión de la sociedad mestiza y el gobierno del estado en relación con la tradición indígena se limita a sus artesanías, fiestas y lengua. Los programas de fomento de la cultura indígena son de Conaculta (incorporada al gobierno del estado), con recursos muy limitados.
5. Procuración de justicia. Lamentablemente, la sociedad mestiza tiene estereotipado al indígena migrante como malviviente. Esto los hace vulnerables ante cualquier acusación. Los delitos más comunes son por riña, robo simple, accidentes de tránsito por manejar en estado de ebriedad y violencia intrafamiliar. No existen programas específicos para la población indígena en materia de procuración de justicia; de manera aislada, algunos jueces, y a petición del inculpado, solicitan el apoyo de intérpretes.
6. Los planes de desarrollo municipal en Baja California no tienen ningún apartado especial para pueblos indígenas. Si acaso, los mencionan como grupos vulnerables o de interés cultural en algún párrafo, pero no se concentran acciones ni recursos específicos para su desarrollo. Los intentos más representativos se observan en Tijuana, donde se creó un Subcomité de Grupos Étnicos dentro del Coplademl, pero las propuestas de éste no son vinculatorias para la administración municipal y quedan, por consecuencia, sin efecto.



La legislación estatal en materia indígena

La coincidencia de la ideología discriminatoria con las desventajas de los indígenas en el plano de sus condiciones de vida (Vargas y Flores, 2002) llevan a valorar la importancia de las políticas públicas para mejorar las condiciones de vida y el proceso de integración de los indígenas en las ciudades.

Por las razones expuestas, la CDI en Baja California, y algunos liderazgos indígenas, definieron como prioridad el impulso de un marco normativo estatal en materia indígena que concentre la atención y los recursos necesarios para su desarrollo, mediante una legislación que mandate al gobierno estatal y a los municipios a brindar la atención diferenciada o específica.

En los años 1996 y 2000 se promovió la Iniciativa de Ley Indígena Estatal, pero lamentablemente se politizó el proceso y no se lograron los consensos comunitarios ni en el Congreso estatal.

En 2005 se retomó el tema, como producto en un seminario de liderazgo indígena financiado por la CDI e impartido por la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). Al respecto la diputada Rosa María Castillo Burgos, presidenta de la Comisión de Previsión Social, Pueblos Indígenas y Grupos Vulnerables, del Congreso del estado, mostró interés en la solicitud y se anticipó a elaborar una modificación al Art. 7 de la Constitución estatal, que reconoce la existencia de los pueblos indígenas y promueve su desarrollo. Sin embargo, cometió el error de no consultar dicha modificación con los pueblos indígenas del estado y la envió al pleno del Congreso. La reacción fue inmediata. Los líderes se movilizaron y solicitaron la intervención de la CDI para impedir que pasara antes de ser sometida a consulta pública. Después de varios meses de cabildeo se tomó el acuerdo de realizar una consulta para la elaboración de la iniciativa de reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y la Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Baja California, utilizando los principios



Grupo Cultural Zapotecos del Valle Central.
XIII Aniversario de la radio XEQIN "La Voz del Valle".
San Quintín, Ensenada, Baja California.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

y la metodología establecidos en el *Manual de consulta a pueblos indígenas* elaborado por el Consejo Consultivo de la CDI en 2005.

La consulta se realizó con la participación de la CDI, el Congreso del estado, los ayuntamientos, la Secretaría General de Gobierno y una comisión de seguimiento integrada por líderes indígenas. Las etapas fueron las siguientes:

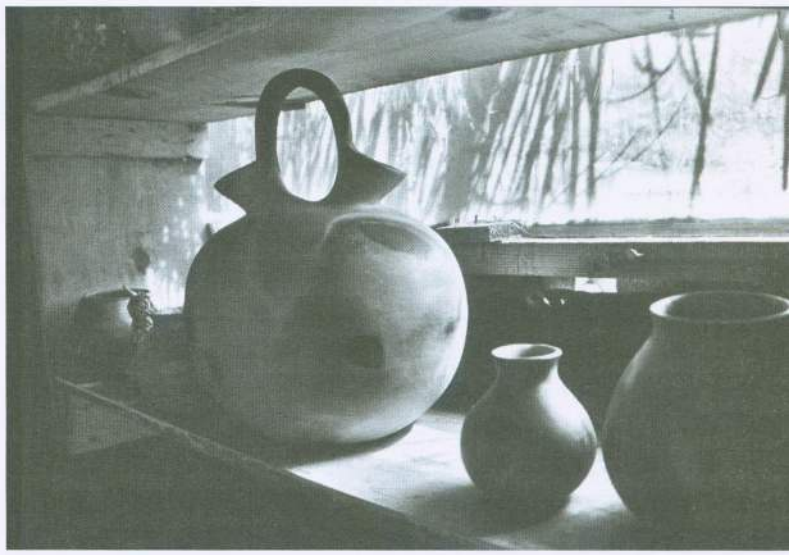
1. Reuniones comunitarias de información previa a la consulta y el nombramiento de promotores (marzo-abril 2006).
2. Taller estatal de análisis de temas relacionados con derechos indígenas (mayo 2006).
3. Foros regionales de consulta indígena (junio-julio 2006).
4. Foro estatal de consulta con académicos, investigadores y especialistas en el tema indígena (agosto 2006).
5. Foro estatal de consulta indígena (octubre de 2006).

Después de analizar las propuestas se elaboraron dos iniciativas, una de modificación constitucional para el reconocimiento de los pueblos indígenas y otra para la Ley de Derechos y Cultura Indígena para el Estado de Baja California, entregadas al Congreso del estado en diciembre de 2006.

Después de varias revisiones con los asesores del Congreso y diputados de la Comisión de Pueblos Indígenas y Grupos Vulnerables y la Comisión de Legislación y Puntos Constitucionales, se redujeron los artículos de la Iniciativa de Ley Indígena de 65 a sólo 39, depurando los relacionados con derechos políticos, derechos a la educación intercultural, derechos laborales y derechos sobre impartición de justicia.

Finalmente, se sometió a votación en el pleno del Congreso la Iniciativa de Ley de Derechos y Cultura Indígena, aprobada por unanimidad en la última sesión extraordinaria de la XVIII Legislatura del estado de Baja California, el 24 de septiembre de 2007. La modificación del Art. 7 constitucional quedó pendiente, argumentando que este mismo artículo menciona que la Constitución de Baja California acoge todas las leyes federales relacionadas con los derechos individuales y colectivos y, por lo tanto, los derechos de los pueblos indígenas contenidos en el Art. 2 de la Constitución Federal entra en este supuesto.

La mayoría de los artículos de la Ley de Derechos y Cultura Indígena responden a la problemática que padecen las comunidades indígenas, la obligatoriedad por parte del Estado de crear una instancia estatal y municipal que promueva el respeto y el desarrollo de los pueblos indígenas, así como la coordinación entre las demás instituciones de los tres niveles de gobierno.



Cerámica paipai.
Santa Catarina, Baja California.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

Bibliografía

Entrevista realizada a Leopoldo Anaya, ex delegado de la CDI en Baja California (2006).

Secretaría de Salud del estado de Baja California, *Plan Estatal de Desarrollo 2001-2007*.

Velasco Ortiz, Laura (2006), "Condiciones de vida e integración social de la población indígena en el municipio de Tijuana, B.C.", proyecto de investigación, Colegio de la Frontera Norte.

CDI-PNUD (2007), "Sistema de indicadores sobre la población indígena de México", con base en II Conteo de Población y Vivienda, INEGI, 2005.

Vargas Becerra, Patricia Noemí y Julia Isabel Flores Dávila (2002), "Los indígenas en ciudades de México: El caso de los mazahuas, otomíes, triquis, zapotecos y mayas", en *Papeles de población*, 34, Toluca, Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población, UAEM, octubre-diciembre, pp. 235-257.

La medicina tradicional en México en el marco de la política intercultural en salud

José Alejandro Almaguer González
Vicente Vargas Vite y
Hernán José García Ramírez[1]

En México existe una larga tradición relacionada con el ejercicio de la medicina. El libro científico más antiguo de América es, sin lugar a dudas, el *Códice de la Cruz Badiano*,[2] impreso en el siglo XVI, y esencialmente un documento que recupera del olvido el conocimiento de la herbolaria mexicana prehispánica.

¿Por qué ha sobrevivido la medicina indígena a pesar del genocidio cultural? Porque la medicina tradicional, junto con diversas manifestaciones de lo cotidiano y que se reconocen como parte de lo propio, como la lengua, las danzas, la música, la comida, la construcción de las viviendas, la siembra y la producción de lo tangible y lo intangible, forma parte de un orden, de una explicación coherente de la realidad y que se concreta en una identidad específica que le da sentido a las personas y a los grupos. Sobrevivieron en regiones alejadas de las concentraciones poblacionales y de las metrópolis productivas como una



Vivienda cakchiquel.
Barrio Sabinalito, Amatenango de la Frontera, Chiapas.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

[1] Director de Medicina Tradicional y Desarrollo Intercultural, subdirector de Interculturalidad en los Servicios de Salud y subdirector de Medicinas Complementarias de Atención a la Salud

[2] El llamado *Códice Badiano* es realmente el *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, libro original del médico indígena Martín de la Cruz y traducida al latín por Juan Badiano, indio de Xochimilco, profesor del Colegio de Santa Cruz en Tlatelolco y fue dedicada al hijo de Antonio de Mendoza, virrey de la Nueva España. La versión del latín al español la hizo Ángel María Garibay K. y fue publicada en 1964.

manifestación de la cultura aplicada al bienestar de la persona como unidad total, en su relación y con su cosmos social y natural.

La medicina tradicional mexicana es un amplio conjunto de conocimientos coherentes y ordenados de la tradición antigua de los pueblos indígenas heredados a la identidad colectiva mexicana a través de un continuo mestizaje, que se ha enriquecido, como todo conocimiento a lo largo de la historia y producto de eventos concretos en las diferentes regiones del país, por la interacción con la medicina española antigua, la medicina africana traída por los esclavos en la conquista, además de estar, como todo producto cultural, influenciada por los conocimientos de la sociedad urbana que, incluso actualmente, trasciende las fronteras de lo nacional en un enriquecimiento continuo entre la medicina "científica" tradicional, sin reconocer los enormes aportes de esta última para el desarrollo de la propia ciencia.

No es un conocimiento estático, no es sólo herbolaria ni partería tradicional; en sus manifestaciones más auténticas, se conserva la estructura del conocimiento antiguo prehispánico, transmitido de generación en generación por tradición oral y desde los rituales y fiestas tradicionales, conservando en sus interpretaciones respecto al cuerpo, el entorno, la "pérdida del equilibrio", la pérdida del alma, del calor o el respeto a los "aires" y los "vientos". Están todos estos elementos conceptuales de este sistema médico y respecto al conocimiento profundo que las poblaciones indígenas tienen de la relación de estos fenómenos con su entorno ambiental, familiar y cultural.

El conocimiento y desarrollo de la medicina tradicional es actualmente un objetivo del Sistema Nacional de Salud. Fue incorporada formalmente a la Ley General de Salud[3] como respuesta a los pronunciamientos de los pueblos indígenas: en el 2002 se crea la Dirección de Medicina Tradicional, con lo cual la Secretaría de Salud se compromete directamente en el tema y configura un nuevo escenario para las acciones coordinadas con los grupos y organizaciones de terapeutas y parteras tradicionales que han mantenido vivo este conocimiento, para el beneficio de la sociedad que utiliza esta medicina y para fortalecer a las instituciones, los grupos, profesionales y la sociedad en general interesados en ella, como el Instituto Mexicano del Seguro Social, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Secretaría de Educación Pública, las universidades, entre muchas otras instituciones que han manifestado una clara intención de recuperar este conocimiento para la sociedad en primer término y como oportunidad para fortalecer el sistema nacional de salud.

La Secretaría de Salud viene impulsando, desde agosto de 2003, un modelo intercultural para abordar la interrelación de los servicios de salud con los practicantes de la medicina tradicional, considerando la importancia de esta herramienta para impulsar modelos de comunicación afirmativa, respetuosa e incluyente con las parteras tradicionales y con los usuarios de las medicinas tradicional y popular, en una actitud que respondiera a las expectativas de una sociedad generosamente multicultural.

Cabe señalar que este enfoque permitió diferenciar la medicina tradicional de otros modelos y prácticas terapéuticas provenientes de marcos culturales externos a las culturas autóctonas, las cuales, como producto de la dinámica social, se interrelacionan debido a sus semejanzas y coincidencias: tal es el caso de la herbolaria indígena con el naturismo de la medicina ayurveda hindú, por citar un ejemplo.

La política de interculturalidad marca un cambio cualitativo entre la relación de usuarios y prestadores de servicios de salud, al permitir visualizar la medicina institucional, la tradicional y las medicinas complementarias como prácticas con un sustento común, a partir de la visión del mundo (cosmovisión) que les da origen; considera además que todas las medicinas tienen los elementos centrales que les dan identidad: su propio cuerpo de "especialistas", su clasificación de las enfermedades (gnoseología), su propios métodos diagnósticos, preventivos y curativos, acordes con el contexto cultural en el que se desarrollan.

A partir del reconocimiento de la medicina tradicional en la Ley General de Salud, e implícitamente como Sistema de Atención a la Salud, se afirma no sólo su reconocimiento como recurso terapéutico y como elemento de identidad cultural; se fortalece además el conocimiento de los derechos indígenas para el ejercicio y desarrollo de sus capacidades ante el reto de la convivencia y la entrada en una sociedad de consumo avasallante, que poco a poco aprende a respetar y a valorar las diferencias, ante la urgente necesidad de construir estrategias de convivencia pacífica en una sociedad multicultural cada vez más autónoma, consciente y demandante.

[3] *Diario Oficial de la Federación*, 19 de septiembre de 2006.

U t'aanil k-noolo'ob, ma' in k'a'at ka kíimko'ob

JORGE MIGUEL COCOM PECH[1]

Wa ma' bin kux'a'an nikteilo'ob, k'aayo'ob yéetel ch'ich'o'obe
ich wáayak'o'obe',
wa ma' bin ku'x'a'an wíinko'ob ka u ts'íibto'ob ti' tu bel
sáasil u ki'i'k lemchake',
k'axa jae',
jalkab sosok' sáasil ts'ots'el,
nukuch máats'ab u sáasil ík'o'obe',
chen bin u beytaj junp'éel wáayak ja' tu k'inil k'intunyáabil.

Ba'ale' nikteile',
u ja' kulche' ku móolik ti' tu yich chel;
ba'ale k'aaye',
u jumt'anil ík' ku óok'oltik ti' ch'ich'o'obe';
ba'le' ch'ich'o'obe',
yáabach le'eo'ob ku sut'kubao'ob k'aayo'obo'.

¿Ba'ax tun u yáuat in t'aanile',
kin chan úuyik ich ya'abal túukub máaskab?
¿Tu'ux p'aat in t'aanil
sata'an ich satunsat ch'ench'enkina'an t'aano'obe'?

In t'aane',
ken u kaxtik u béelil nukuch naajil k'uobe'
ken u k'optik u kúuchil tu'ux ku méeyaj ja'alach wíiniko'ob
ts'o'o'k u p'aatik u yáantal mukt'aan ti'e ch'ench'enki
x-ma'tu xolkimkuba u páatik ka u ch'ini xet'xet'wajo'ob.
In t'aane',
u t'aanil in káajtale',
ku t'aanajil ich u wíinbail nukuch ts'iibtan nóok'o'ob
ximbalil ku ku'xik máako'ob káaja'ano'ob ti' nukuch
káajtalo'ob,
junp'éel xinbal sí'iniko'ob yéetel u chaktak lakamo'ob,
junp'éel takjo'olk'ux, suyúa t'aanil ku lí'isiko'ob ich u
k'abo'ob,
u k'a'at ka yúubaj beixán yéetel u yúubikubaj,
jach kex te tu na'ach tu'ux ch'ench'enkina'an.

In t'aane'
junp'ik t'aano'ob ch'ich'o'obe' tu p'aato'ob u kulcheilo'ob
junp'éel kunal ich u wáak'aj u lembal éeko'ob,
ts'ilibal x-ma' k'a'aba'e' u ja'abil in wáayak'o'obe',
kots' katun ts'íiba'an ich u yich junp'éel taj jats'uts tunil.

In t'aane',
wa uts' tin t'aane', wa ma' uts' tu xikin tanxel máako'ob,
junp'éel jolnaj ku je'epajaj ti'al u ka'a'atik ts'íkbalil.
Wa ku lí'isik p'ekil óolal,
yan máako'ob u k'a'ato'ob ka xí'ik u kaxt' aj k'ino'ob,
su'ujuy x-ch'upalilo'ob, yéetel aj bobatil'o'ob tust'aanil,
yéetel yanal u tepalil k'atabche'ob, yéetel yanal u buk
nok'o'ob,
yéetel yanal u tepalil u bonil jats' mooyale',
u k'a'at' u sutiko'ob, je' bix u ta'il joksajt'aanil ajkatun.

In t'aanile'
wa ku lí'iskuba,
ku yaiko'ob tu ka'ten ts'ets'ek chan ju'unilo'ob
walalal tu'ux ts'abaj yojetbil t'aanal,
ya k'ine tu ts'ets'ek nuukul tu'ux ku yila'aj u wíimbail máak,
beyxan ti' nuukul tu'ux ku yúubaj u t'aanil wíinko'obe',
yan u najaltik u way kabal lu'um,
yan u najaltik u ts'íib u muknali,
yan u najaltik u ch'ench'enki ti' lu'um tu'ux k-múuku.

Ba'ale' in t'aanil ma' síiji' u t'i'a'al u yéeskuba ti' ich
nuunyaj,
ti'a'an ti' tu múumlil páale' ku ts'íib ich u le' u chi
nikteilo'ob,
ti'a'an ti' tu yich íxi'me ma' tu sutkuba jach nuxib máak,
ti'a'an ti' tu yich masewual x-ch'up' ma' u k'a'at'u k'amik
waaje' je bix junp'éel túusil,
ti'a'an ti' tu masewal wíinik ma' u k'a'at junp'éel kuxlak
jata'anil u nok'e',
ti'a'an ti' tu wáayil t'aano'obe', ch'ujulilo'ob yéetel jach
táamilo'ob,
yéetel xa'ane' junp'éel k'ayil k-lu'um tan u t'aanajil ma' u
xú'uluj ts'íkbalil.

U t'aanil in noolo'ob, ma' in k'a'at' ka kíimko'ob,
mi'x in k'a'at' séebil muknal u ti'a'a'l u t'ano'obi.
In k'a'at' ka u yésubao'ob ich u bóonil in nok'il,
ti' u k'atil tu'ux ku yok'ot k'anbul yéetel kej,
ti' u xakil, ch'ol pak'al nikteil paynumja'an ich in k'abo'ob,
ti' in wóoko'ob, tu'ux ku sí'it' u paxil in kukutil,
ti' u maskab kó'oj méeyaj tunil, ku chukik u k'ank'an takil
oknajk'ino'ob,
ti' u yuts'il bonbi kalam k'ato'ob yéetel yuk'ajo'ob
p'ulo'obe',
ti' u baxalilcheilo'ob yéetel ti' u bonilo'ob jats'uts,
p'ulo'obo',
ti' u baxal ju'unil ku xiknal ka'an,
ch'i'ch' mina'an u k'aaye', u ajtakbas in wáayak'o'obe',
ti' u bonilts'íib popil tu k'amaj u kukutil k-noolob,
yéetel ti' chulcheil, chunil t'aan ch'ich'o'ob,
yéetel ti' u tunkule', u junjuntul t'aanil in puk'sí'ik'al
paka'bt'a'an in k'axile',
u kilkil tu'ux ku k'ina'antaj u xul xet'xet'il in k'aylay.

[1] Poeta y narrador quintanarroense de origen campechano.

No quiero que mueran las lenguas de los abuelos

Si no existieran flores, cantos y pájaros en los sueños,
si no existieran hombres que las graben en las venas del
relámpago;
la lluvia
suelta crin de hirsutos cabellos transparentes,
enorme pestaña cristalina de los vientos,
sólo sería un sueño de agua en época de estiajes.

Pero la flor,
es agua que el árbol recoge del arco iris;
pero el canto,
es un murmullo que el viento le roba a los pájaros;
pero los pájaros,
son infinidad de hojas que se vuelven canto.

¿Qué es mi voz,
que apenas la oigo en la multitud de gruñidos metálicos?
¿En dónde quedó mi voz,
perdida en el laberinto de voces silenciadas?

Mi voz,
cuando busca el camino de los grandes santuarios,
cuando golpea la puerta de los palacios del gobierno,
ha dejado de ser callado silencio,
que no se arrodilla a la espera de mendrugos.



Pareja de ancianos acatecos en la primera Feria de la Salud en la Gloria. La Gloria, La Trinitaria, Chiapas. Leticia Olvera, 2007. Fototeca Nacho López, CDI.

Mi voz,
la voz de mi pueblo,
la que ahora se expresa en las mantas
y marchas que molestan en las grandes ciudades:
es un desfile de hormigas con banderolas rojas,
es una protesta que blande metáforas en sus manos.
y está dispuesta a oír y a oírse,
más allá de sus reclamos acallados.

Mi voz,
voces de mil pájaros que abandonaron sus árboles,
es un conjuro en el crepitar de las estrellas,
anónimo registro de la edad de mis sueños,
calendario impreso en el rostro de una estela.

Mi voz,
me guste, o no guste a oídos ajenos,
es una puerta que se abre solícita para el diálogo.
Si molesta,
quisieran que acuda en busca de curas, vírgenes y falsos
profetas,
y bajo el dominio de cruces y sotanas,
y bajo el dominio de colores partidarios,
pretenden convertirla en estiércol de propaganda mercenaria.
Mi voz,
si protesta,
repiten algunos periódicos,
a veces la tele, a veces la radio:
merece la cripta,
merece el epitafio,
merece el silencio de los camposantos.

Pero mi voz no nació para expresarse en quebranto:
está en la ternura de niño que escribe con pétalos,
en el rostro del maíz que no se convierte en anciano,
en la mujer india que rechaza el pan como mentira,
en el indígena que no quiere una suerte de harapos,
en las lenguas nativas: dulces y profundas,
y es un himno camarada que convoca a la perpetuidad del diálogo.

No, no quiero que las lenguas de mis abuelos se mueran,
ni quiero para sus voces un sepulcro inmediato.
Quiero que se exprese en el color de mi vestuario,
en la vasija donde danzan el faisán y el venado,
en la cestería, jardín privilegiado de mis manos,
en mis pies en donde salta la música de mi cuerpo,
en el metal de la orfebrería que atrapa los ocasos,
en las grecas de tinajas y cántaros sedientos
en los juguetes de madera y en las piñatas de colores,
en el papalote, pájaro sin canto, mensajero de mis sueños,
en los dibujos del petate que alojó el cuerpo de los abuelos,
en la flauta de madera, voz primigenia de los pájaros,
y en el tambor, voz señera del corazón de mi selva devastada,
pulso donde laten los últimos pedazos de mi historia.



Mujeres tzeltales.
Santo Domingo, Ocosingo, Chiapas.
Miguel Bracho, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.



Testimonios indigenistas

Adrián Breña Garduño[1]

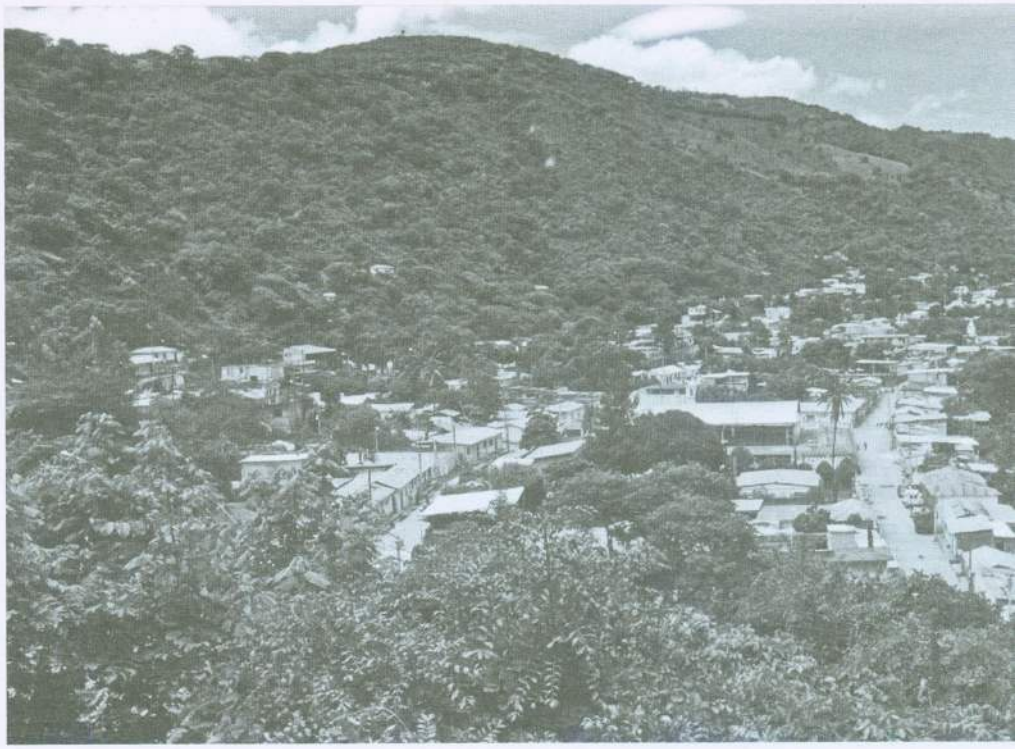
Ingresé en el Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1954 recomendado por el licenciado Andrés Caso Lombardo, quien me llamó diciéndome que fuera al INI, con su director y fundador licenciado Alfonso Caso Andrade. Con júbilo recibí la noticia de mi nombramiento como director de Caminos Rurales. Me mandaron al Centro Indigenista pionero de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, con la consigna de hacerme cargo de la Sección de Caminos, ocupada por el ingeniero Maximino Rodríguez, dado que éste hacia negocios indebidos, coludido con otro ingeniero de Caminos Rurales de la SCT, pues se trabajaban tripartitamente esas obras junto con el gobierno de Chiapas. Don Alfonso me preguntó antes que cuándo deseaba salir y qué necesitaba. Respondí que de inmediato, sólo requería un contador para la entrega del almacén de caminos, y designaron entonces al administrador del INI, el contador Manuel Moreno.

Recogí mis viáticos y boleto de avión y viajé a Tuxtla Gutiérrez. Allí abordamos un jeep del INI que nos esperaba. Llegamos hasta la población de San Cristóbal las Casas, comunidad levítica, en la que sus habitantes creían que descendían de "los conquistadores españoles". En San Cristóbal nos consideraban a los del INI como "comunistas", y muchos de sus habitantes tenían prohibido llegar a las áreas de trabajo de ese centro.

También en San Cristóbal, a los indígenas se les prohibía caminar por las banquetas porque no eran gentes "de razón" y en las farmacias les vendían "aceite guapo" para que "hablaran el castilla", los emborrachaban con bebidas preparadas, con alcohol y éter (que produce ceguera), en fin, los cristobalenses eran una sociedad muy discriminadora.

En ese entonces el afable antropólogo Alfonso Villa Rojas era el director del Centro Coordinador Tzeltal-Tsotsil de San Cristóbal. Él, muy atento, ordenó a su ayudante conducirme a un cuarto privado de alojamiento para solteros. Mi encomienda era recibir la Residencia de Caminos para hacerme cargo de localizar y construir caminos de tercer orden (rurales). Así hicimos los caminos a San Andrés Chamula, Chilil-Chanal y Chenalhó-Pantelhó, entre otros, hasta que llegó el suplente, ingeniero Arturo Osorio Danel.

[1] Director de Caminos Rurales del INI, 1954-1970.



Panorama de Mazapa de Madero, Chiapas.
Teúl Moyrón, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

Debido a que las tierras en Chamula eran muy improductivas, el Consejo del INI autorizó la iniciativa de reacomodar a 15 mil familias en las "tierras nacionales lacandonas". Fuimos a conocer esas tierras el suscrito, con el profesor Villa Rojas y otros compañeros del INI (doctor, economista, antropólogo, ingeniero agrónomo y camineros), a las tierras nacionales lacandonas. Los dictámenes fueron favorables. Por tanto, el licenciado Torres Ordóñez solicitó 10 mil hectáreas del proyecto en la Secretaría de Agricultura y Ganadería. Grande fue nuestra decepción, pues se nos informó que todas esas tierras eran ya propiedad de senadores, diputados, gobernadores actuales y anteriores. Esto significó un gran disgusto y desencantó al doctor Alfonso Caso, director del INI y a los consejeros internos y externos, frustrándose así tan maravillosa, sensata, y esperanzadora solución al problema de tierras improductivas que enfrentaban los indígenas en Chamula.

En ese entonces en el CCI San Cristóbal de las Casas había un polvorín de bajareque y palma en los confines del predio, como polvorín de caminos. Le comenté al director el riesgo de robo o explosión de dinamita, fulminantes y pólvora y le propuse construir en el propio centro coordinador un polvorín subterráneo económico. Me contestó ¡Hágalo. Pídame lo necesario! Así, proyecté y construí el polvorín subterráneo, que funcionó bien, sin penetrar las aguas freáticas que están a 60 cm debajo del suelo.

En esa misma época proyecté, calculé y construí un "puente móvil", especie de "chalán aéreo", sumamente económico, cuando estuvo el ingeniero Rodolfo Félix Valdés al frente de la SCT.[2] El puente se hizo bajo la dirección de los ingenieros de especialidades, del Instituto de Ingeniería de la UNAM. La construcción fue asesorada por el suscrito y la prueba fue satisfactoria. Se elaboró un modelo a escala de 25 metros de claro; fue presentado exitosamente en el Primer Congreso Internacional de Caminos Rurales, con sede en la Ciudad de México.

Este puente móvil se construyó sobre el arroyo Chehual, en Ococingo, Chiapas. Se movía con la tracción de llantas vehiculares o malacate adicional que desplazaba una "canastilla de carga". En la prueba, una niña de seis años impulsó manualmente el puente, haciendo que un camión de redilas se desplazara por él.

De don Alfonso Caso puedo decir que tenía un espíritu tan humanista, que cuando murió un compañero del INI en un accidente aéreo de la empresa Lausa en la costa de Oaxaca, nos prohibió usar esa línea y nos autorizó viáticos para alquilar vuelos especiales en avionetas que nos brindaban mayor seguridad en los vuelos de trabajo.

Don Alfonso tuvo mucha visión al formar su equipo de trabajo, conjuntó a destacados y brillantes intelectuales en el Consejo interno y externo, sin importar su ideología: ateos, católicos, librepensadores, comunistas, socialistas, etc. Entre ellos estaba don Gastón García Cantú, a quien se debe la gran colección editorial del INI en esa época.

[2] Director de mi tesis de Ingeniería Civil, "Planeación de caminos en zonas económicamente atrasadas del país", premiada por la FIAC (Fundación Ingeniería Asociación Civil).

Otro importante personaje que trabajó en esa época en el INI fue Juan Rulfo, con el cual charlábamos en el café que había en la azotea del edificio en avenida Revolución. También estaban Julio de la Fuente, el doctor Francisco Alarcón Navarro, Ricardo Pozas e Isabel, su esposa, Agustín Romano, Roberto Eibenchutz, el arquitecto Ramón Dávila, y artistas como Alberto Beltrán y Adolfo Mexiac, entre otros.

Me quiero referir de manera especial al antropólogo Carlos Incháustegui Díaz (mi compadre), incansable indigenista y fecundo escritor. Ojalá la CDI publique su valioso legado. Hace poco me enteré que se le hará un justo homenaje el próximo año en Huautla de Jiménez, Oaxaca, con motivo del 50 aniversario del Centro Coordinador mazateco. Incháustegui fue su primer director, y además fundó la secundaria e impartió clases en ella.

Otra importante acción de Incháustegui la realizó junto con Erasto Pineda (tres veces presidente municipal), con quien organizó la primera cooperativa de cafetaleros que eliminó a los acaparadores, lo cual le significó al erario de la capital oaxaqueña más de 4.5 millones de pesos, por impuestos recuperados.

Incháustegui era de una honradez supina [*sic*], ya que junto con su esposa Cristina trasladaban en jeep cientos de miles de pesos en efectivo, de raya, para los trabajadores del camino en construcción Juxtlahuaca-Copala, en la Mixteca. También recorrían de Tehuacán, Puebla, a Huautla de Jiménez, Oaxaca, con mucho dinero para cubrir los cientos de miles de pesos de gastos del Centro Coordinador. ¡Se jugaban la vida!

La Grandeza, Chiapas.
Teúl Moyrón, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.





Mujeres de la comunidad de La Unión en la clausura del ciclo escolar 2007.
La Unión, La Independencia, Chiapas.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.



Monopolio de aguardiente y alcoholismo en los Altos de Chiapas. Un estudio "incómodo" de Julio de la Fuente, 1954-1955. *Pioneros del Indigenismo en México,* núm. 1. CDI, México, 2009[1]

Óscar Oliva[2]

Un artista proletario

He comparado algunas fotografías de Julio de la Fuente con el grabado en madera de Henry Barbusse, novelista francés (1873-1935), ejemplo, en los años treinta del siglo pasado, del escritor comprometido con el futuro socialista de la humanidad, que De la Fuente realizó en sus años de artista plástico, basándose en una foto muy famosa del novelista; y me he encontrado con un parecido fuerte entre los dos, como si el futuro científico social hubiera hecho su propio autorretrato, homenajeando así al escritor al que admiraba y acentuando algunos rasgos de sí mismo, su carácter recio, firme, como lo describieron sus amigos, por ejemplo, Agustín Romano.

A los 23 años viaja a Nueva York en busca de trabajo y de nuevas experiencias que fortaleciern su vocación artística. En esa ciudad, de 1928 a 1932, estudió dibujo y grabado con los artistas Alfonso X. Peña, pintor de temas populares mexicanos, un gran maestro del color, uno de los más finos pintores de la Escuela de Pintura Mexicana, que fue merecedor, en 1950, de la medalla José Clemente Orozco; y de Carlos Sánchez, dibujante de temas fantásticos, con motivos orientales, arrabaleros y de cabaret. Como estos dos maestros estaban integrados en el grupo constituido por Rufino Tamayo, Adolfo Best Maugard, Miguel Covarrubias y el poeta Juan José Tablada, ahí en Nueva York, seguramente sus maestros lo llevaron a los talleres y reuniones de estos artistas. Seguramente se emocionó con el "Chamaco" Covarrubias, que además de artista plástico era coreógrafo, escenógrafo, etnólogo y antropólogo.

En esa gran ciudad trabajó como obrero, traductor, ilustrador, pintor, se unió a una liga antimperialista, vivió la Gran Depresión, el "jueves negro" de octubre de 1929, el desplome de Wall Street, y todas las consecuencias económicas, políticas y sociales de esos acontecimientos. Se dio cuenta de que

[1] Este texto fue leído por Óscar Oliva durante la presentación del libro, celebrada en San Cristóbal de **Las Casas Las Casas Las Casas Las Casas**, el 13 de agosto, 2009.

[2] Poeta, escritor y promotor cultural chiapaneco.



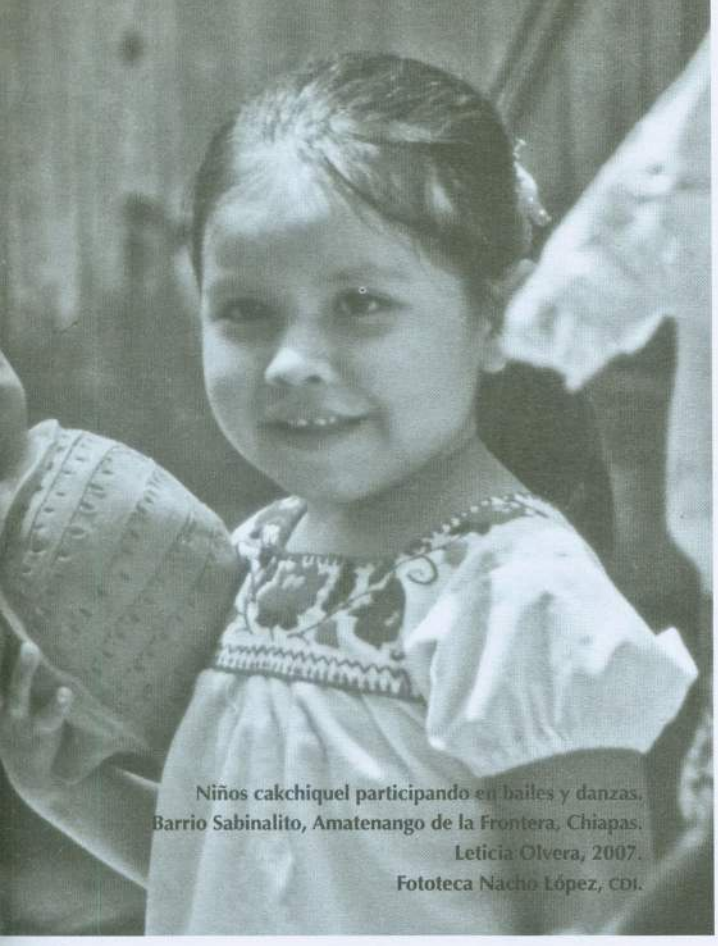
la *Belle Epoque* había terminado. El gran capital había sido herido, y en todas partes se anunciaban catástrofes y guerra. El derrumbe hizo consolidar y alentó una extraordinaria revolución artística. En el ámbito literario se afianzó la obra de William Faulkner, John Dos Passos, Scott Fitzgerald, y la novela negra con exponentes como Dashiell Hammett, y el cine político, social, de vaqueros, de terror y de aventuras. Y entre otros artistas de la fotografía, a Walker Evans, que puso rostro a la Gran Depresión, sobre todo a los viajeros del metro de Nueva York. Algunos de los grabados de Julio, de los gestos desamparados de los obreros en las calles de Nueva York, tienen los mismos rasgos duros de los rostros del fotógrafo norteamericano.

Allá por 1932, al volver a México, De la Fuente ya había pasado parte de sus universidades, como Máximo Gorki, las de las calles y las de las luchas sociales, y se incorporó a la vida política, artística e intelectual de México. El 8 de mayo de ese mismo año, nos cuenta el grabador y dibujante Alberto Beltrán, *Revista de revistas,* de *Excélsior*, publica una entrevista en la que se le pregunta al artista plástico Julio de la Fuente sobre lo que piensa hacer:

> —Voy a ver si puedo vivir...
>
> —¿Cómo? —inquiere el reportero.
>
> —Como pueda. Me han ofrecido trabajo en una fábrica, no como empleado sino como obrero. No hay que tener miedo al contacto con ciertas formas de vida, que a algunos intelectuales les parecen brutales. Gracias a mi experiencia ejerciendo ciertos oficios en Nueva York, creo que podré llegar a desenvolver una obra interesante. Lo que hago ahora no me gusta. Sé que mis cartones no son sino tanteos de un principiante, de un artista sin conocimientos. Debo estudiar y esforzarme por aprender.

En 1937, Julio de la Fuente presentó en Xalapa, Veracruz, una exposición de sus obras en la Escuela Preparatoria de esa ciudad. Hay que recordar que en la Xalapa de esos años se estaba dando un movimiento artístico muy importante, en el que se reunían los miembros de la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios, la LEAR —fundada en 1933 y que tuvo proyección internacional—, desde donde se pretendía contribuir, artísticamente, a la unidad de la clase obrera y a la lucha contra el imperialismo, el fascismo y la guerra. También en Xalapa, unos años atrás, se había establecido, en 1925, el grupo estridentista. De la Fuente fue en busca de esos vientos renovadores. También el Taller de Gráfica Popular tendría gran influencia en Julio. Gran parte de estos artistas y escritores fueron miembros del Partido Comunista Mexicano. ¿También lo fue Julio de la Fuente?

En Xalapa y en el puerto de Veracruz, nuestro artista plástico despliega una gran actividad. Con José Mancisidor funda la revista *Ruta*. Hace las portadas de esta revista y la ilustra. Sus temas: los mártires de Chicago, el proletariado universal, la lucha de clases, la lucha contra el nazismo, los obreros, campesinos e indígenas de México. En esos años, en diferentes momentos, Julio es ilustrador de muchas publicaciones, no sólo políticas y culturales, sino pedagógicas. Trabaja como maestro rural y se dedica a las labores de dibujante, ilustrando los libros gratuitos de lectura para la enseñanza primaria. Su tarea como ilustrador lo lleva a trabajar junto a poetas y escritores como Miguel Bustos Cerecedo, Gabriel Lucio, y muchos más, y en diversas revistas y libros, como *Frente a frente*, órgano de la LEAR, *Ruta*, de Mancisidor, *Grito*, cuentos de Francisco Sarquís, *Momento*, de la Escuela Normal Veracruzana, *Punto y aparte*, que dirigió Froylán Flores Cancela, *Simiente*, colección de libros de lecturas escolares, *Indo-*



Niños cakchiquel participando en bailes y danzas.
Barrio Sabinalito, Amatenango de la Frontera, Chiapas.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.

américa, donde se publicó su primer monografía sobre Yalalag, acompañada de una serie de fotografías suyas.

El 5 de febrero de 1937 sufrió la pérdida de un ojo, en un accidente que, según Gonzalo Aguirre Beltrán, le permitió asimilar y reflexionar su experiencia pasada y generar un cambio que transformó su destino. El activista social, que había en él —dice Aguirre Beltrán— se convirtió en el analista social, en el intelectual profundo de proyecciones fecundas que dirigió sus pasos al amplio terreno de la antropología.

Alberto Beltrán, en el texto que escribió para el libro *Pensamiento antropológico e indigenista de Julio de la Fuente*, que publicó el INI como homenaje al etnólogo y maestro, en 1980, al cumplirse 10 años de su muerte, dice que el arquitecto Carlos Leduc presentó a De la Fuente con Alfonso Caso, en la época en que éste trabajaba en la zona de Monte Albán. De la Fuente traía entonces algunas muestras arqueológicas que interesaron al arqueólogo, y éste le preguntó entonces al joven investigador:

> —¿Qué preparación profesional tiene usted?
>
> A lo que respondió Julio de la Fuente, secamente, como era su modo:
>
> —Dialéctica marxista.

Un antropólogo incómodo

Es verdaderamente abrumador lo que este "proletario de la ciencia", como lo llamó Ricardo Pozas, logró en la investigación que encabezó, junto con un grupo interdisciplinario, que el INI y el gobierno de Chiapas de Efraín Aranda Osorio le encomendaron al constituir la Comisión para el Estudio del Problema del Alcoholismo en Chiapas. A través de diarios de campo, informes, entrevistas, notas periodísticas, estadísticas, documentos anónimos, documentos firmados, documentos estatales y federales, datos recabados directamente en las comunidades, las voces de muchos personajes de la política estatal, las voces de los empresarios, caciques, las voces de los productores clandestinos de alcohol, de luchadores sociales, De la Fuente y su grupo de investigadores levantó un gigantesco estudio de 319 páginas, más 25 de conclusiones y 694 de anexos, con 82 cuadros, en seis meses de trabajo efectivo.

Todo lo que Julio de la Fuente era, un trabajador incansable que engrandeció los caminos de la antropología aplicada, que reunió la teoría y la práctica en un solo momento para dar el salto a la acción, está contenido en este trabajo monumental; y para él y para el INI estaba claro que el combate del alcoholismo en los Altos de Chiapas exigía, como medidas estatales, enfrentarse con el monopolio aguardentero de Hernán y Moctezuma Pedrero, con la policía fiscal, con los guardias blancas de los caciques que estaban coludidos con los Pedrero y con el apoyo que les daba el ejército federal en las acciones represoras a los pueblos indios, contrarrestar la información que daban los periódicos locales, principalmente cuando publicaban que los indios eran los culpables de su propia pobreza y marginación por consumir tanto alcohol en sus fiestas sociales y tradicionales (opinión que compartían los hermanos Pedrero, así como el propio gobernador Aranda Osorio), y que se acabara el contubernio entre el gobierno de Chiapas, que venía desde la época de Juan M. Esponda, del general e ingeniero Francisco J. Grajales, y el del gobernador de ese momento, Efraín Aranda Osorio, con el monopolio aguardentero. Hay que recordar que en esa etapa histórica de Chiapas, los mayores ingresos del gobierno chiapaneco provenían del monopolio ilegal de los Pedrero, aunque también practicaran la evasión de impuestos. También esto está asentado en este estudio. Una economía de alcohol, un pueblo alcoholizado. El "chucho con rabia" para controlar todo. No por nada, estos documentos

permanecieron ocultos en el INI, en carácter de "secreto", durante tres decenios. En la década de los ochenta fueron encontrados en la biblioteca Juan Rulfo. Hoy se publica como primer título en la colección Pioneros del Indigenismo en México, de la CDI, y la introducción y la selección de textos se debe al investigador de la Universidad del estado de California, Chico, Stephen E. Lewis.

Julio de la Fuente y Rosario Castellanos, dos autores afines

La trilogía indigenista de Rosario Castellanos: *Balún Canán, Ciudad Real* y *Oficio de tinieblas* surge en el mismo contexto histórico y casi en los mismos años en que De la Fuente trabaja en Chiapas. Las obras de nuestra escritora están enmarcadas por un acento hondo y telúrico de los indígenas chiapanecos, con los retratos también hondos y muy bien definidos de sus personajes ladinos o caxlanes, entremezclando, con fuerza poética, las memorias, cosmovisiones, fanatismos, de esos mundos tan dispares, tan encontrados, en una lucha muy larga entre hacendados e indígenas, entre culturas y seres humanos en constante drama cotidiano, tal como lo vio Julio de la Fuente en el estudio que comentamos.

Rosario Castellanos trabajó en el Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tsotsil, 1956-1957, donde se hizo cargo de distintas publicaciones en lenguas indígenas y en castellano, educativas, culturales, y en apoyo a las campañas contra el alcoholismo; y junto a Marco Antonio Montero y Carlos Jurado, fundó el teatro Petul. Acuciada por necesidades vitales y estéticas, se vio transformada en historiadora y antropóloga, al darse cuenta, como ella misma dijo, que la lógica histórica es absolutamente distinta de la lógica literaria. También reconoció que sus novelas no podían cambiar ninguna situación de injuria hacia los pueblos indios. Pero estoy seguro que tenía plena conciencia que había construido una épica, un testimonio brutalmente humano, quizá profético. Sus experiencias de niña y de mujer adulta estaban en esas narraciones. La dedicatoria del libro de cuentos de *Ciudad Real*, dice: "Al Instituto Nacional Indigenista que trabaja para que cambien las condiciones de vida de mi pueblo". Las narraciones indigenistas de Rosario tocan el problema del alcohol, subrayando que el alcoholismo en la zona de los Altos es fundamentalmente un problema creado por el mundo ladino, que sirve a sus intereses económicos y políticos, de



Familia cakchiquel participando en bailes tradicionales. Barrio Sabinalito, Amatenango de la Frontera, Chiapas. Leticia Olvera, 2007. Fototeca Nacho López, CDI.

control y dominación. Que va mucho más allá del consumo del aguardiente con fines rituales.

¿Julio de la Fuente y Rosario Castellanos se conocieron? No lo sé. Lo que sí me consta es que Rosario fue muy amiga de Calixta Guiteras, Ricardo Pozas, Carlo Antonio Castro, Carlos Jurado, Alberto Beltrán, Marco Antonio Montero y otros trabajadores de La Cabaña, aquí, en San Cristóbal.

El fragmento del cuento La tregua, del libro *Ciudad Real*, que voy a transcribir a continuación, guardan una gran correspondencia con algunos de los anexos (en CD) del libro que estamos comentando:

> Contraviniendo las costumbres propias y las leyes de los ladinos, los varones del paraje de Mukenjá destilaban clandestinamente alcohol.
>
> Pasó tiempo antes de que las autoridades lo advirtieran. Nadie les daba cuenta de los accidentes que sufrían los destiladores al estallar el alambique dentro del jacal. Un silencio cómplice amortiguaba las catástrofes. Y los heridos se perdían, aullando de dolor, en el monte.
>
> Pero los comerciantes, los custitaleros establecidos en la cabecera del municipio de Chamula, notaron



pronto que algo anormal sucedía. Sus existencias de aguardiente no se agotaban con la misma rapidez que antes y se daba ya el caso de que los garrafones se almacenasen durante meses y meses en las bodegas. ¿Es que los indios se habían vuelto repentinamente abstemios? La idea era absurda

Con su doble celo de autoridad que no tolera burlas y de expendedor de aguardiente que no admite perjuicios, el secretario municipal de Chamula, Rodolfo López, ordenó que se iniciaran las pesquisas. Las encabezaba él mismo. Imponer multas, como la ley prescribía, le pareció una medida ineficaz. Se estaba tratando con indios, no con gente de razón, y el escarmiento debía ser riguroso. Para que aprendan, dijo.

Stephen E. Lewis dice, en su introducción, refiriéndose a las distintas campañas en contra del alcoholismo, que desde 1929 se realizaban en Chiapas, incluyendo la creación de ligas de mujeres en contra del consumo de alcohol:

...estos esfuerzos fueron insuficientes en un estado donde los ciudadanos más prominentes se beneficiaban directamente de la venta de alcohol y la mayor parte de las autoridades municipales complementaban sus salarios produciendo o vendiendo bebidas alcohólicas.

Treinta y dos anexos en un disco compacto, un letrero y un papel.

Los anexos son parte integral y fundamental de este diario de campo, de esta crónica de agravios que el maestro De la Fuente construyó con pasión, sin faltar a su compromiso como científico social. Son una fuente importantísima para seguir construyendo y reconstruyendo la historia de Chiapas.

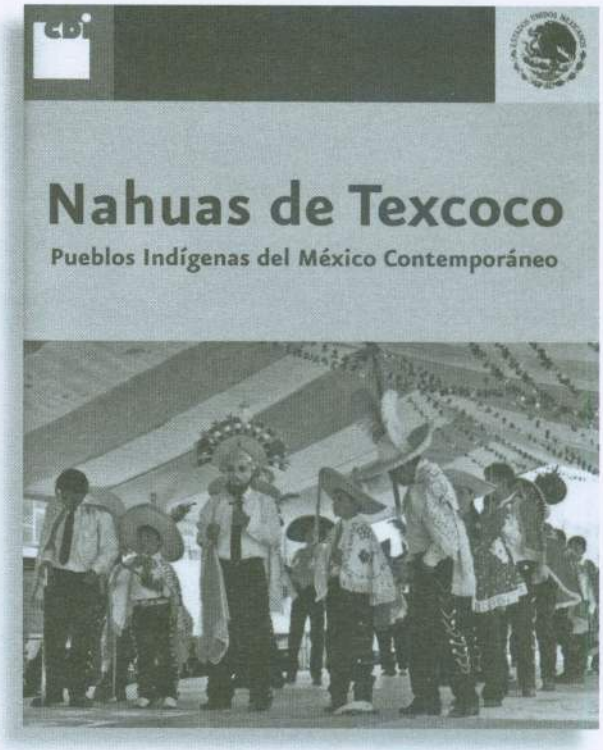
Como sea —escribe Stephen E. Lewis— el reporte de De la Fuente constituye un elemento fundamental para el entendimiento de un periodo crucial en la historia moderna de Chiapas. Y por si esto fuera poco, quizá se trate de la mejor historia oculta en los anales del incipiente indigenismo mexicano.

Anexos de casi 700 páginas; el CD los contiene, son copia de los documentos originales.

El letrero: "La Realidad, población zapatista, prohibido introducir bebidas alcohólicas, drogas, y otros artículos ilícitos".

El papel: "Nosotras las que escribimos y firmamos este papel, vivimos en la cabecera municipal de Chenalhó, muchas somos abuelas, la mayoría somos madres de familia y algunos hombres que con desesperación vemos cómo nuestros hijos, los niños y jóvenes de nuestro pueblo se van hundiendo en el alcoholismo y la prostitución. Pero no sólo nuestros hijos, también los maridos; esto es doloroso porque no sólo sufrimos porque se emborrachan, sino porque ya bolos nos golpean, insultan, destruyen nuestro hogar, nuestros hijos pequeños crecen con miedo, se les quita las ganas de vivir y más tarde seguirán los mismos pasos.

Nuestro pueblo es pequeño, pero hay más de 30 cantinas en donde también se prostituyen jovencitas, muchas están cerca de las escuelas en donde los alumnos de la secundaria y del CECYT, se emborrachan, ya no van a clases y si van, llegan bolos sin que nadie pueda evitarlo. No podemos luchar contra los que venden trago porque tienen dinero, se juntan y hablan con la autoridad municipal, lo presionan para que los deje vender como quieran y a la hora que quieran". Fecha de este papel: 4 de agosto del año 2009.



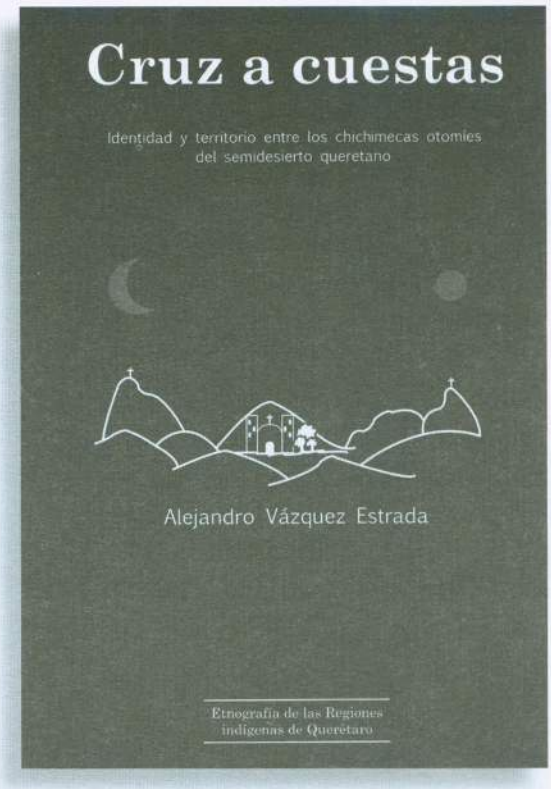
Nahuas de Texcoco
Jaime Enrique Carreón Flores. 2007, CDI, 55 pp.
ISBN: 978-970-753-089-8

Acerca de la región, la historia cuenta que tras la caída del imperio tolteca varios grupos chichimecas arribaron al valle de México. De entre ellos el grupo guiado por Xólotl inició un proceso de expansión por dos frentes: uno hacia las inmediaciones de Tollocan y otro hacia las zonas del lago de Texcoco.



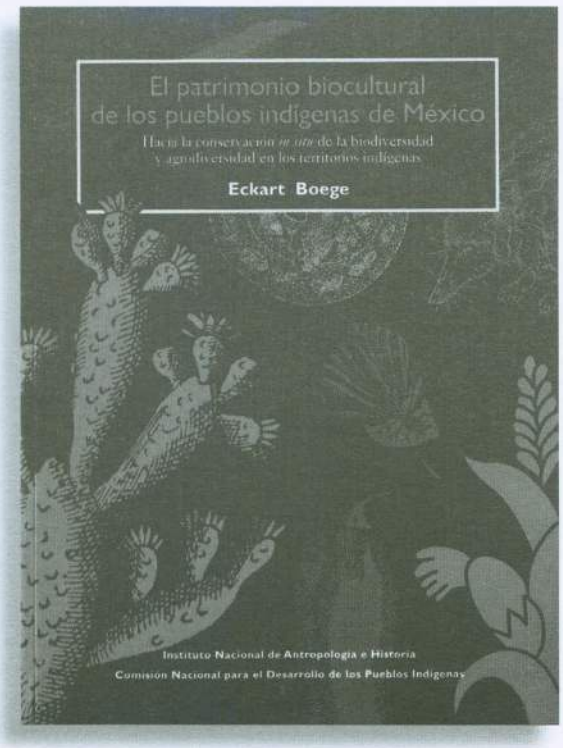
Los juzgados indígenas de Cuetzalan y Huehuetla: vigencia y reproducción de los sistemas normativos de los pueblos de la Sierra Norte de Puebla
Korinta Maldonado Goti. 2008, CDI-CIESAS-CONACyT, 159 pp.
ISBN: 978-970-753-170-3

Hablar de los juzgados indígenas y de los sistemas normativos internos remite a la relación que guardan con los derechos de los pueblos indígenas. Cualquier punto de partida puede ser relativo o arbitrario por la complejidad que caracteriza todo el proceso social, sin embargo, podemos decir que la discusión contemporánea sobre el tema se desarrolla a partir de la valoración de las políticas públicas orientadas a la asimilación de las culturas indígenas.



Cruz a cuestas: identidad y territorio entre los chichimecas otomíes del semidesierto queretano
Alejandro Vázquez Estrada. 2009, CDI-INAH, 123 pp.
ISBN: 978-968-03-0365-6

En la región del semidesierto formada por una amplia franja del territorio del estado de Querétaro, se encuentran localizados los municipios de Tolimán, Cadereyta, Colón y Ezequiel Montes, los cuales están formados por múltiples comunidades indígenas que participan año con año, en las peregrinaciones étnicas muy importantes para toda la región.



El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: hacia la conservación* in situ *de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas
Boege, Eckart. 2008, CDI-INAH, 342 pp.
ISBN: 978-968-0385-4

Hay dos formas por lo menos de conservar la diversidad biológica, algo que la agricultura industrial no ha logrado: una es integrar grandes áreas silvestres a la agricultura, y la otra proviene de una larga tradición de intervención humana cuyos patrones de uso de los recursos han propiciado, beneficiado y mantenido la diversidad biológica. Esta tesis subyace en el artículo 8 inciso J del Convenio sobre diversidad biológica (CDB) que se refiere a los usos y conocimientos tradicionales de las comunidades indígenas y "locales".



Mujer seri: Panchita limpiando lenguado.
El Desemboque, Sonora
Xilonen Luna Ruiz, 2008.
Fototeca Nacho López, CDI.



Pan seri

La harina de mezquite tostado de los seris o *konkaak*

Cristina Monroy Félix

El mezquite (*Prosoppis laevigata*) ha sido un árbol muy importante en la vida de los seris, por ser una especie que crece de manera natural en el árido territorio de Sonora. Durante siglos les ha brindado su fruto como alimento para la sobrevivencia, ya que en ese tiempo solamente se alimentaban de los frutos silvestres, pescados y mariscos; para ellos la temporada de la recolección de frutos silvestres era importante para así tener la comida segura para todo el año, los frutos de esta planta se dan entre los meses de mayo, junio y julio.

El mezquite se empleaba como harina para hacer atole, para endulzar los alimentos de los bebés; en aquel tiempo los *konkaak* guardaban harina para los tiempos más difíciles, ya que se puede conservar por mucho tiempo. Lo consumían de varias maneras, una de ellas era moler las vainas tostadas para hacer la harina que utilizaban como alimento ya que es rico en fibra y vitamina C. Para moler el mezquite en aquellos tiempos, los *konkaak* utilizaban el molino de piedra y también se podía consumir sin moler; los *konkaak* aún consumen la harina de mezquite pero de una forma más moderna, mezclados con ingredientes contemporáneos como bicarbonato de sodio, canela y mantequilla.

Receta tradicional

Ingredientes:

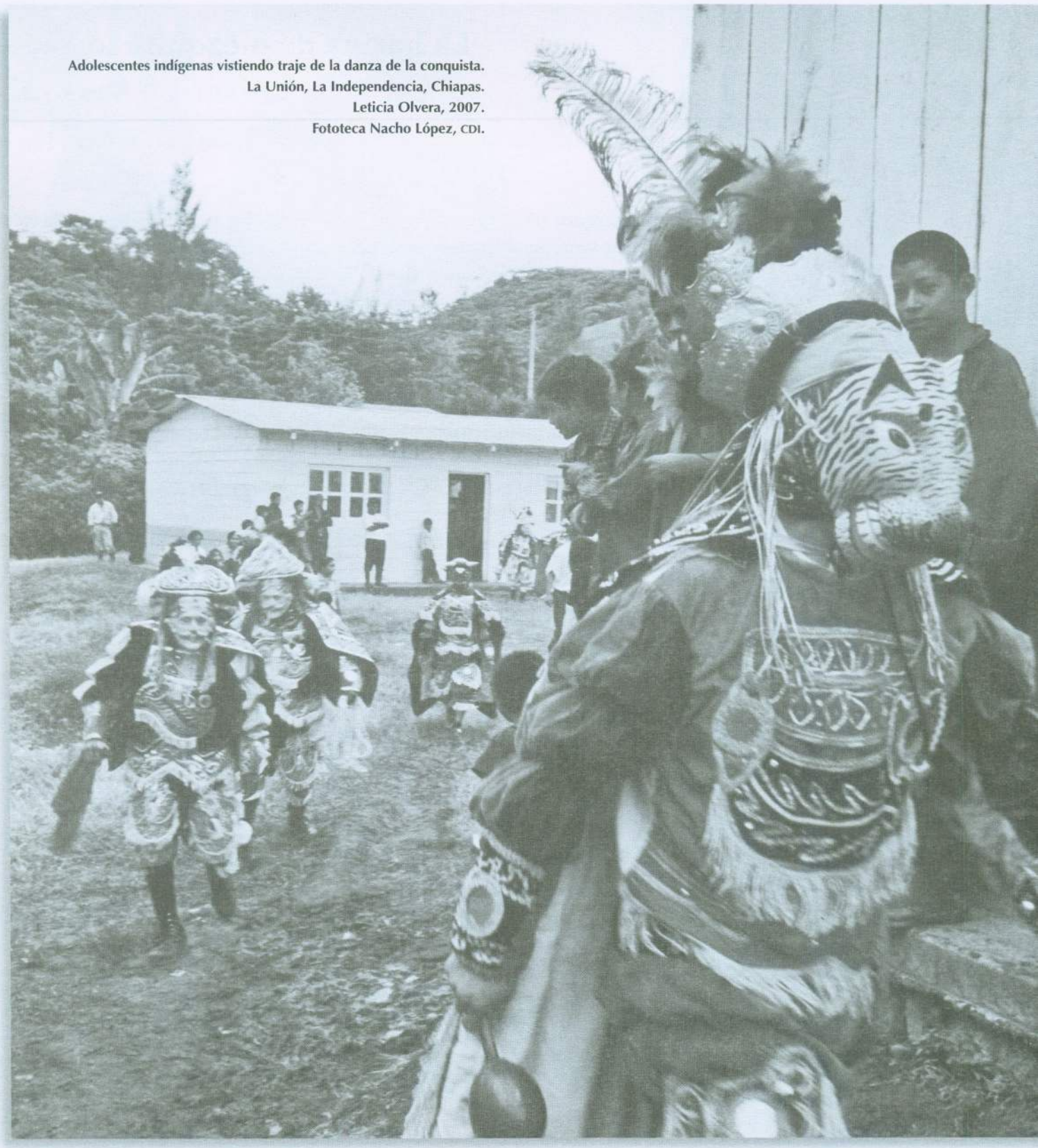
½ kg. harina de mezquite
½ kg. harina de trigo
1 cucharada de azúcar
1 cucharada de sal
3 cucharadas de polvo para hornear

Modo de preparar:

En un recipiente se mezcla harina de mezquite y de trigo, se agrega el azúcar, la sal y el polvo para hornear, se amasa con agua tibia.

Ya que está hecha la mezcla se hacen bolitas y se deja reposar por 5 minutos, se extienden las bolitas de masa como las tortillas, pero aun más gruesas y grandes que la tortilla normal, se cocina en brasas sobre una parrilla y se deja 1 minuto por cada lado.

Esta mezcla, se cocina también en un sartén con aceite bien caliente y salen los panes dorados y esponjados, se pueden comer con frijoles, acompañando el café o con tu comida favorita.



Adolescentes indígenas vistiendo traje de la danza de la conquista.
La Unión, La Independencia, Chiapas.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.



Serie Pueblos Indígenas en Riesgo

La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas tiene por competencia contribuir a la preservación, el respeto y la dignificación de los pueblos indígenas de México. Por lo anterior, ha realizado la serie Pueblos Indígenas en Riesgo, con el fin de recuperar una parte de su memoria histórica y cultura.

Los fonogramas de esta serie están dedicados a niñas, niños, hombres y mujeres indígenas. Están pensados para preservar, respetar y promover el uso de las lenguas indígenas. Tienen como objetivo difundir la cultura de los pueblos que se encuentran en riesgo de desaparición. Estos pueblos comparten características que dificultan la reproducción de su cultura: su condición de minorías, la dispersión geográfica, la discriminación, el despojo de su territorio ancestral, los daños en sus sitios y objetos sagrados, la tendencia al abandono del uso de la lengua materna entre las nuevas generaciones y las condiciones adversas del entorno ecológico que constituye su hábitat, entre otras.

Se han publicado seis libros-fonogramas de los siguientes pueblos:

Kiliwas: homenaje a Trinidad Ochurte, uno de los últimos cantantes tradicionales, reconocido como portador de su cultura, consultado por lingüistas, antropólogos e historiadores. Trinidad Ochurte tenía la capacidad creativa de atesorar en su memoria innumerables cantos que conservan el registro oral y cultural de un pueblo que se resiste a morir.

Pápagos: un pueblo amenazado. Contiene cantos y tradición oral de un grupo étnico binacional cuya vida cotidiana, productiva y cultural se encuentra dividida por la frontera. Son cantos sagrados relacionados con la petición de lluvias, la recolección de la sal, la siembra, los animales sagrados y las canciones populares. Los instrumentos utilizados son sonaja, corita y raspador.

Kumiais: homenaje a Gloria Castañeda Silva, cantante y artesana ya fallecida, oriunda de San José de la Zorra, Baja California, portadora de la tradición kumiai. Reconocida como una de las mejores artesanas de cestas kumiais en ambos lados de la frontera, dejó un importante legado cultural por la infinidad de colaboraciones con instituciones para

la producción de materiales en lengua kumiai, por sus registros sonoros y por una gran cantidad de piezas artesanales de junco y sauce.

Seris: cantos de mujeres seris, de mar y desierto. En este fonograma se pone de relieve la herencia cultural que ha sido transmitida a través del canto. Se muestra la trayectoria de la memoria de un pueblo en un linaje de conocimientos traspasados por la misma vía: el canto, los sonidos y silencios de una voz en diferentes alturas y ritmos que articulan palabras. Por medio del canto se enseña, en todos sentidos, a vivir.

Guarijío: fiestas y cantos antiguos en el norte de México. En este fonograma se presentan grabaciones de música y cantos de distintas comunidades guarijías de Sonora y Chihuahua. A través de expresiones culturales como la música, la danza, los actos gestuales, los ritos lúdicos, la comida tradicional y la apropiación de la naturaleza, los guarijíos estrechan sus lazos identitarios.

Música de las fronteras Norte y Sur de México. Recopilación de cantos de los pueblos kiliwa, paipai, cucapá, cochimí, kumiaí y kikapú, pobladores que habitan en la frontera norte de nuestro país. De la frontera sur: lacandón, mochó, tojolabal, chuj, cackchiquel, poptí, mam, ch'ol, kanjobal y kekchí, pueblos que han sufrido violentos procesos de desplazamiento y reacomodo de población transnacional (Guatemala-México). Pueblos que se encuentran en una situación frágil por los despojos territoriales que han sufrido a través del tiempo y la pérdida acelerada de su cultura y lengua.

Además de estos fonogramas, la Dirección de Acervos publicará tres más en 2009: *Sentimientos de los pueblos indígenas de México,* que forma parte de esta serie; *Maricela González: sones huastecos y rancheras en otomí y Yaa, Ntaa. Chilena... la otra chilena.*



Baile cakchiquel con la marimba Pumas de Montebello. Barrio Sabinalito, Amatenango de la Frontera, Chiapas. Leticia Olvera, 2007. Fototeca Nacho López, CDI.


Lenguas indígenas en riesgo
Seris
Lenguas indígenas en riesgo
Pápago
Lenguas indígenas en riesgo
Kiliwas
Pueblos Indígenas en Riesgo
Música de las fronteras Norte y Sur de México
Pueblos Indígenas en Riesgo
Kumiais
Homenaje a Gloria Castañeda Silva, cantante kumiai
Pueblos Indígenas en Riesgo
Guarijíos
Fiestas y cantos antiguos en el norte de México
CDI

Danza de San Juan.
Miravalle, El Porvenir, Chiapas.
Leticia Olvera, 2007.
Fototeca Nacho López, CDI.



COMISIÓN NACIONAL
PARA EL DESARROLLO
DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS