





EXPERIENCIAS DE MIGRANTES INDÍGENAS MEXICANOS  
Y GUATEMALTECOS EN ESTADOS UNIDOS

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA DEL NORTE

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

# **EXPERIENCIAS DE MIGRANTES INDÍGENAS MEXICANOS Y GUATEMALTECOS EN ESTADOS UNIDOS**

Elaine Levine  
(editora)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

Centro de Investigaciones sobre América del Norte  
México, 2015



Primera edición, 4 de agosto de 2015

D.R. © 2015 UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Ciudad Universitaria, deleg. Coyoacán,  
C.P. 04510, México, D.F.

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA DEL NORTE  
Torre II de Humanidades, pisos 1, 7, 9 y 10  
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.  
Tels.: (55) 5623 0000 al 09  
<http://www.cisan.unam.mx>  
[cisan@unam.mx](mailto:cisan@unam.mx)

ISBN 978-607-02-6942-4

Diseño de portada: Patricia Pérez Ramírez

Fotos de portada: arriba a la derecha, de Adriana Cruz-Manjarrez;  
abajo a la izquierda, cortesía de Maya Children USA, Inc.

Queda prohibida su reproducción total o parcial, impresa o en cualquier medio electrónico, sin el permiso por escrito del editor.

Impreso en México / Printed in Mexico

# ÍNDICE

Introducción. Los migrantes indígenas de hoy se enfrentan a viejos prejuicios y nuevos desafíos.....	9
<i>Elaine Levine</i>	

## PRIMERA PARTE: MIGRANTES INDÍGENAS MEXICANOS

La etnicidad en la migración de indígenas mexicanos hacia Estados Unidos.....	23
<i>Cristina Oehmichen-Bazán</i>	

“Gracias a la Virgen y a la coyota llegamos bien”. Prácticas religiosas en comunidades migrantes oaxaqueñas y en los lugares de asentamiento.....	45
<i>Martha Judith Sánchez Gómez y Raquel Ofelia Barceló Quintal</i>	

Transnacionalidad del Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB).....	67
<i>Miguel Moctezuma L.</i>	

Experiencias identitarias de la segunda generación de zapotecos en California.....	85
<i>Adriana Cruz-Manjarrez</i>	

## SEGUNDA PARTE: MIGRANTES INDÍGENAS GUATEMALTECOS

Desde el periodo del posconflicto en Guatemala a la posredada de inmigración en New Bedford: temporalidad, violencia y ciudadanías alternativas.....	117
<i>Lisa Maya Knauer</i>	

La inmigración de los mayas guatemaltecos a Estados Unidos: ¿el amanecer de los mayaamericanos? .....	153
<i>Alan LeBaron</i>	



## **INTRODUCCIÓN. LOS MIGRANTES INDÍGENAS DE HOY SE ENFRENTAN A VIEJOS PREJUICIOS Y NUEVOS DESAFÍOS**

*Elaine Levine\**

En décadas recientes, azotados por la necesidad y el hambre o nuevamente expulsados de sus tierras por violencias perpetradas en su contra, muchos indígenas americanos, provenientes sobre todo de México y de Guatemala, han iniciado o incrementado su participación en los flujos migratorios hacia Estados Unidos. Actualmente, se suele mencionar la creciente “indigenización” como una de las nuevas tendencias en los flujos migratorios; aunque las migraciones indígenas tienen raíces antiguas y comparten características fundamentales con todas las migraciones motivadas por la búsqueda de mejores condiciones de vida o, en casos extremos, la sobrevivencia.

Sin embargo, por la larga y generalmente desafortunada historia de los encuentros y desencuentros de los indígenas americanos con los colonizadores y conquistadores europeos y sus descendientes, y los esfuerzos de los indígenas por conservar su vida comunitaria, su herencia cultural y sus costumbres, sus procesos migratorios recientes tienen algunas características particulares que vale la pena explorar y exponer. Por lo tanto, las diversas vivencias colectivas e individuales y las especificidades de las migraciones indígenas han captado la atención de varios estudiosos de los procesos migratorios actuales.

Este libro ofrece al lector los resultados de algunas indagaciones al respecto. Cuatro de los trabajos contenidos aquí fueron presentados originalmente como ponencias en un foro sobre “Experiencias de migración indígena en América del Norte hoy” que tuvo lugar en el Centro de Investigaciones sobre América del Norte de la UNAM en el otoño de 2012. Dada la riqueza de los trabajos expuestos en el evento, surgió la idea de darlos a conocer por medio de un libro. Asimismo, dos autores más fueron invitados a contribuir con textos —derivados de sus investigaciones recientes y su trabajo de largo alcance con grupos de migrantes indígenas— para ser incluidos en este volumen.

Es importante señalar que el libro no pretende dar una visión panorámica de las migraciones indígenas en general ni presentar un estudio exhaustivo de alguna migración indígena en particular. Cada autor conoce amplia y profundamente las

\* Investigadora del Centro de Investigaciones sobre América del Norte, UNAM, <elaine@unam.mx>.

causas de los procesos migratorios analizados y los impactos que estos procesos han tenido en las vidas de los migrantes y sus comunidades, a partir del trabajo de campo realizado a lo largo de varios años. En los textos que aquí aparecen los investigadores han decidido privilegiar y por lo tanto centrar su atención en solamente algunos aspectos de las experiencias migratorias estudiadas. En esto radica precisamente el valor y los aportes de los trabajos contenidos en este libro. Cada uno nos revela algo sobre las reafirmaciones y/o redefiniciones de las identidades individuales y colectivas que los indígenas experimentan con la migración a otro país.

Como punto de partida para cualquier indagación sobre las migraciones de los grupos indígenas hoy es necesario recordar que los aproximadamente 145 000 000 de personas que habitaban las Américas antes de la llegada de los europeos se movían libremente en y entre ambos continentes (Stannard, 1992; Vélez-Ibáñez, 1999) y que establecieron grandes asentamientos y construcciones majestuosas en México, Perú y partes de Centroamérica. Sin embargo, la gran mayoría de la población que habita los países americanos hoy son descendientes de inmigrantes y/o mestizos. En unas cuantas generaciones, más del 90 por ciento de los pobladores originales sucumbieron a las masacres perpetradas por los colonizadores y conquistadores europeos o perecieron por las epidemias que les acompañaron, y frente a las cuales los indígenas tenían pocos medios para defenderse (Stannard, 1992).

Con el paso del tiempo y las reconfiguraciones geográficas, económicas, políticas y sociales impuestas por los europeos, la mayoría de los grupos indígenas que sobrevivieron se convirtieron en los más depauperados y más marginados de sus respectivos países. Han luchado durante cinco siglos para mantener sus identidades y la integridad de sus comunidades. En el siglo xx las condiciones económicas obligaron a algunos indígenas a abandonar sus tierras ancestrales y buscar empleo fuera de sus comunidades. En las décadas más recientes, se han incorporado masivamente a los flujos migratorios internacionales.

La primera parte del libro contiene textos sobre migrantes mexicanos, quienes desean mantener viva su identidad indígena en un contexto nuevo y diferente, y no perder los vínculos con sus comunidades de origen. Las prácticas culturales que han continuado y las organizaciones que han construido en algunos lugares de destino son manifestaciones y resultados palpables de sus propósitos en este sentido; sin embargo no está claro todavía hasta qué punto sus hijos nacidos en Estados Unidos asumirán como propio este aspecto fundamental de la identidad de sus padres.

En su trabajo sobre “La etnicidad en la migración de indígenas mexicanos hacia Estados Unidos”, Cristina Oehmichen-Bazán señala que aun cuando los indígenas han participado en la emigración de mexicanos al país vecino desde hace más de un siglo, su presencia cobró mayor importancia desde mediados de la década de los ochenta y sobre todo de 1990 en adelante. Anteriormente “la visibilidad de

la migración indígena fue oscurecida por una mirada nacionalista [por parte] de los analistas”, quienes concebían y ubicaban a todo el que se iba simplemente como “mexicano”. Esta autora relaciona la creciente visibilidad que ha adquirido la migración indígena en décadas recientes con dos fenómenos: 1) la masificación y diversificación de los flujos migratorios mexicanos que se ha dado desde finales de los ochenta y 2) “la emergencia de organizaciones étnicas que demandaban el reconocimiento y el respeto a sus derechos culturales en ambos lados de la frontera”.

Un caso particularmente interesante es el de los mixtecos asentados en California. “La proporción de migrantes indígenas del sur de México en el trabajo agrícola de California casi se duplicó durante los años noventa. El mixteco se convirtió en el pueblo indígena más numeroso en ese estado, por encima de cualquier pueblo nativo americano”. Varios grupos que antes se habían enfrentado entre sí en México por conflictos de linderos y problemas de tenencia de la tierra, “encontraban en los lugares de destino un terreno fértil para reconocerse y forjar una nueva identidad”. En algunos casos se han dado procesos organizativos que unen a pequeñas comunidades indígenas con los emigrantes asentados en Estados Unidos y la conformación de verdaderas comunidades transnacionales.

Asimismo, como sugieren también algunos otros autores de este libro, salir del entorno nacional puede, hasta cierto punto y por lo menos ante los ojos de los demás, borrar las distinciones entre migrantes indígenas y otros migrantes mexicanos. Sin embargo y sobre todo en el caso de los más recientes, “los migrantes indígenas tienden a ocupar los estratos más bajos en la migración laboral”. Por lo tanto se reproducen en parte a nivel internacional “las estructuraciones interétnicas de México que han mantenido a los pueblos indígenas en condiciones de pobreza y de marginación”.

No obstante lo anterior, la autora considera que el hecho de que los migrantes indígenas “portan consigo sus tradiciones comunitarias” les ha permitido no sólo enfrentar mejor los problemas derivados de vivir como indocumentados en Estados Unidos, “sino también mantener los vínculos con sus lugares de origen, a pesar de la militarización y control fronterizo”. Concluye que estas “redes comunitarias son, hoy por hoy, el soporte emocional de miles de migrantes” y “también una garantía para la subsistencia de miles de personas que permanecen en sus lugares de origen” y que dependen de las remesas que envían, sin las cuales, afirma, “cientos de comunidades rurales y habitantes pobres de México sucumbirían en la miseria”.

El trabajo de Martha Judith Sánchez Gómez y Raquel Ofelia Barceló Quintal “‘Gracias a la Virgen y a la coyota llegamos bien’. Prácticas religiosas en comunidades migrantes oaxaqueñas y en los lugares de asentamiento”, tiene como objetivo explorar y “exponer los cambios que se están gestando en la vida religiosa de los migrantes oaxaqueños, tanto en sus comunidades de origen como en los nuevos entornos

en donde están asentados”. Se trata en particular de migrantes originarios de diversos pueblos indígenas oaxaqueños que han llegado a California. Analizan cómo “las prácticas y ritos de la religiosidad católica se modifican para responder a las nuevas necesidades de sus creyentes” y cómo en algunos casos se ha llegado incluso a “cambios en las adscripciones religiosas”.

Como punto de partida recuerdan que “la religiosidad de los pueblos oaxaqueños es una mezcla de elementos de la religión católica y de sus creencias prehispánicas, elementos que algunos autores han definido como sincretismo religioso”. Con un material rico en testimonios, los propios migrantes relatan cómo “en algunas comunidades sus habitantes no sólo se llevaron las imágenes a sus nuevos hogares, sino que se llevaron también las fiestas del santo patrón a sus lugares de migración o se crearon nuevas fiestas en el nuevo medio” o nuevas modalidades para la realización de las fiestas. Al mismo tiempo hay una vinculación fuerte entre las celebraciones en los lugares de destino y las que se realizan en los lugares de origen. Por lo general, “las cooperaciones para la fiesta del santo patrón en el pueblo llegan de todos los lugares en donde se tiene contacto y relación con los paisanos” que ahora radican en Estados Unidos.

Además, las autoras consideran que “la migración vino a fortalecer las fiestas, ya que los migrantes son quienes pueden asumir los enormes gastos que representan las mayordomías o tener dinero para las cooperaciones cuando la fiesta se organiza por medio de comités”. “Las fiestas no sólo cumplen el papel de mantener la identidad y cohesionar a los paisanos radicados en diversos lugares, sino que también son el espacio idóneo para el intercambio de información y para el fortalecimiento de las redes” que a su vez facilitan la migración.

Otro aspecto de la religiosidad que ha cambiado con la migración son los motivos de las plegarias. “Ya no será por las lluvias por las que se rece, sino por un buen cruce que haga que por fin se logre lo deseado, llegar ‘al otro lado’”. Señalan que “También es frecuente que padres que tienen a los hijos en medios urbanos, sobre todo en Estados Unidos, dirijan sus plegarias para que sus hijos se alejen de las gangas (como se les dice a las pandillas en Estados Unidos), de las drogas, y de los nuevos peligros (sida, etc.,) que encierra su nueva vida”.

Dadas las dificultades crecientes para cruzar la frontera, algunos párrocos en Estados Unidos les dicen a sus feligreses que “para agradecerle a la Virgen da lo mismo aquí que allá”. Sin embargo, mientras que algunas cosas cambian, hay otras que son más difíciles de modificar. Casi sin excepción los hombres tienen que cumplir en algún momento con servicios que les asigna su comunidad. Muchas veces el migrante tiene que volver al pueblo para cumplir este servicio. En algunas comunidades pueden ser sustituidos por algún familiar varón o incluso con enviar dinero para cubrir su ausencia. Las mujeres, en muchos casos, suplen a sus maridos

ausentes en algunas faenas agrícolas y la atención a la parcela familiar, pero casi nunca en el desempeño de los cargos comunitarios religiosos.

El encuentro con nuevas realidades ha llevado algunas veces a la conversión a otras creencias religiosas. Finalmente, como señalan estas autoras, “la reinención creativa de elementos, significados y prácticas religiosas en los nuevos entornos” es lo que “ha permitido la integración de los migrantes y su visibilidad y reconocimiento en los nuevos lugares de vida, a la vez que les ha permitido continuar con sus adscripciones identitarias con sus lugares de origen”.

En su trabajo titulado “Transnacionalidad del Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB)”, Miguel Moctezuma se aboca a explicar en qué sentido las organizaciones de los migrantes indígenas son diferentes de las organizaciones de los migrantes mexicanos mestizos. Para hacer la distinción entre uno y otro tipo de organización propone usar el concepto de “transnacionalidad” que tiene para él un significado diferente del concepto “transnacionalismo”. Afirma que el concepto de transnacionalismo “está centrado en los migrantes en tanto individuos”, mientras que la transnacionalidad “está centrada en la actividad que desarrollan las organizaciones de migrantes”. En otras palabras “no existe transnacionalidad sin organización de los migrantes” y “para la transnacionalidad, las organizaciones de migrantes son sujetos sociales”.

Hace la observación de que los migrantes indígenas organizados “tienen la tendencia a llamarse a sí mismos “comunidades”. Para Moctezuma, “Ello deriva de la predominancia de comunidades indígenas en esos contextos, así como de la sobrevivencia del pasado histórico expresado en la reproducción de las prácticas comunitarias basadas en los usos y costumbres, aspecto que también se reproduce en el extranjero”. Señala, en contraste, que “la denominación de ‘clubes de migrantes’ es propia de una sociedad moderna o por lo menos no indígena”, que es el caso de la mayoría de los migrantes que se encuentran en Estados Unidos que proceden del centro y norte de México. Plantea que

la idea de ser parte de un club social o de una comunidad de migrantes deriva de una forma distinta de *referencia* y de *pertenencia* identitaria [...] *Los migrantes mestizos construyen su identidad o referencia a la nación mexicana en tanto individuos*, en cambio, *los migrantes indígenas sólo se perciben como mexicanos siendo primero zapotecos, mixtecos, purépechas o mixes*.

Por lo tanto, el punto clave para analizar la naturaleza de las organizaciones de los migrantes indígenas “consiste en identificar el ‘*nosotros comunitario*’”.

Las percepciones de este autor se derivan de más de una década de observación y análisis de varias asociaciones de migrantes mexicanos asentados en Estados Unidos. En este texto nos relata los momentos claves de la fundación y evolución

del FIOB, constituido inicialmente como el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional el 2 de septiembre de 1994. Señala que esta organización siempre le ha parecido diferente “de las asociaciones de clubes sociales del tipo de la Federación de Clubes de Zacatecanos del Sur de California (organización que también conoce a fondo) y otras similares”. Destaca que toda iniciativa de organización de migrantes indígenas “tiene como referente obligado a la comunidad”. Específicamente “se trata de un transnacionalismo de los migrantes que tiene como peculiaridad la comunidad al centro; es decir, a diferencia de la ciudadanía sustantiva de las organizaciones de migrantes no indígenas, buena parte de su accionar gira alrededor de la fuerza de la comunidad y de su cultura.”

Cabe señalar que “El FIOB es una estructura organizativa que aglutina a varias comunidades étnicas; es, por tanto, una *organización multicomunitaria*”. Además es

la organización indígena con mayor despliegue en Estados Unidos y México (e incluso Guatemala) [...] Está dirigida hacia el desarrollo comunitario, abarcando aspectos tales como el liderazgo, los derechos humanos, la interlocución con fundaciones internacionales, el financiamiento de proyectos comunitarios e incluso la vigilancia en el destino de su propia organización [y ...] debido a su naturaleza indígena, es muy celosa del respeto a los usos y costumbres que le son propios.

Éstos son los elementos que, según Moctezuma, distinguen a las organizaciones de los migrantes indígenas de las múltiples organizaciones y formas organizativas que existen entre los migrantes no indígenas.

En su trabajo “Experiencias identitarias de la segunda generación de zapotecos en California”, Adriana Cruz-Manjarrez analiza “las percepciones sociales de la identidad étnica, racial y cultural de la segunda generación de los zapotecos de Yalálag, Oaxaca nacidos en California”. Su propósito es analizar “cómo y por qué esta segunda generación ha desarrollado un sentido de identidad múltiple, flexible y transnacional que fluctúa entre las identidades americana, mexicoamericana, mexicana, chicana, latina y oaxaqueña”. Las autopercepciones de estos jóvenes son construidas, a fin de cuentas, por la interacción de múltiples influencias y experiencias, entre las cuales la autora destaca las siguientes: “los mensajes que los padres y la comunidad zapoteca les manda a la segunda generación sobre su identidad, la continuidad de ciertas prácticas culturales zapotecas en Los Ángeles, los procesos de aculturación que viven estos jóvenes hacia la cultura mexicana y la estadounidense, y los discursos racistas y experiencias de discriminación que moldean y producen un sentido de identidad transnacional”.

Los zapotecos son uno de los grupos de indígenas mexicanos con más migrantes en el país vecino y probablemente “una de las comunidades indígenas oaxaqueñas más grandes en California”. Cruz-Manjarrez afirma que “la mayoría de los

zapotecos inmigrantes en Estados Unidos han desarrollado, en el contexto migratorio, un fuerte sentido de identidad mexicana a pesar de no haberlo experimentado antes de emigrar". Sin embargo, por lo general consideran que "sus hijos son mexicoamericanos porque nacieron en Estados Unidos". En muchos casos "los yalaltecos migrantes no les enseñan a sus hijos la lengua materna porque tienen miedo a que éstos 'no aprendan bien el inglés' y no se integren exitosamente a la sociedad estadounidense".

No obstante lo anterior, al mismo tiempo, como lo ha expuesto la autora más ampliamente en otros textos suyos, muchos migrantes indígenas oaxaqueños radicados en Los Ángeles y otras partes de California han emprendido la construcción de "una identidad panétnica oaxaqueña indígena [que] se expresa creativamente en los festivales panoaxaqueños como La Guelaguetza". No hay duda de que "los jóvenes que participan en este festival se sienten oaxaqueños porque bailar, danzar o tocar música de Oaxaca encarna el conocimiento cultural intangible" de los lugares de origen de sus padres.

Inevitablemente hay mucha ambigüedad en torno a la identidad de los hijos de los migrantes yalaltecos que han nacido en Estados Unidos, y varios factores repercuten en su construcción a lo largo del tiempo. Aun cuando se reconoce que los de la segunda generación "son cultural y 'racialmente' de sangre india", muchos padres consideran que sus hijos "no son realmente yalaltecos porque los indios comparten una manera de pensar y de hacer cosas que los nacidos en Estados Unidos no entienden o no saben porque no nacieron en el pueblo". La autora señala, también, que "algunos jóvenes de la segunda generación no se denominan yalaltecos por el racismo que han vivido y los prejuicios étnicos que tienen hacia sus raíces indígenas". Otros simplemente "consideran que no son yalaltecos 'puros' porque sus vidas han estado 'más influenciadas' por la cultura mexicana y la estadounidense".

Por otra parte, es necesario tomar en cuenta que en el entorno estadounidense "existen diversas identidades sociales que sirven como referentes identitarias para la segunda generación yalalteca" y que cada una de ellas "significa algo diferente en términos de los valores, los comportamientos, las actitudes y los estereotipos que representan". Además, tanto en México como en Estados Unidos, "existen una serie de discursos hegemónicos y homogeneizantes sobre las identidades étnicas y raciales". En México, estos jóvenes yalaltecos serían "racializados como indios" y seguramente también lo son para algunos mexicoamericanos. Sin embargo, para la mayoría de los estadounidenses, "son agrupados con los mexicanos y mexicoamericanos porque no reconocen las diferencias entre los indígenas y mestizos mexicanos migrantes".

La autora sostiene que "la segunda generación yalalteca está en el proceso de definir su sentido de identidad a nivel individual y generacional" y que, hasta el momento, esto ha dado como resultado "La construcción de una identidad múltiple y

transnacional [...] compleja, contradictoria y cambiante”. Su trabajo de investigación y convivencia con ellos y sus familias le han llevado a la conclusión de que la mayoría de estos jóvenes “se desidentifican de su identidad zapoteca de Yalálag y adoptan las identidades mexicoamericanas y la estadounidense”. Sin embargo, al mismo tiempo, al reafirmar su identidad como mexicoamericanos, “la segunda generación yalalteca ha desarrollado un sentido de identidad como oaxaqueños, algo que los hace diferentes del resto de los mexicanos migrantes y los mexicoamericanos de Los Ángeles.”

La segunda parte del libro contiene dos trabajos sobre las experiencias de migrantes mayas guatemaltecos en Estados Unidos. Más allá de la violencia que acompaña a la discriminación constante y a la sobreexplotación laboral que han vivido los grupos indígenas en México, los mayas guatemaltecos han sufrido agresiones físicas directas y la devastación de sus aldeas durante la época de la guerra civil que llevó a muchos a abandonar su país. No obstante la enorme trascendencia de este hecho es muy probable que sea desapercibido por la mayoría de los estadounidenses quienes, por lo general, tampoco distinguen a los indígenas de otros migrantes latinoamericanos. Por lo tanto, parece que lo que han observado Fox y Rivera-Salgado (2004) en el caso de algunos grupos mexicanos sea aplicable también a algunos de los mayas guatemaltecos. Ellos señalan que “Las prácticas colectivas e individuales que están comenzando a construir una sociedad civil específicamente migrante e indígena nos muestra el lado positivo de lo que de otra forma sería un proceso inexorablemente devastador” y a continuación afirman que “En algunos casos, la experiencia migratoria ha expandido y transformado las identidades étnicas colectivas” (Fox y Rivera-Salgado, 2004: 35).

El punto de partida del trabajo de Lisa Maya Knauer es una redada realizada por la agencia de Immigration and Customs Enforcement (ICE, por sus siglas en inglés, que es la instancia encargada de controlar la entrada de personas y bienes a Estados Unidos) en abril de 2007, cuando detuvieron a más de trescientos cincuenta inmigrantes indocumentados en una fábrica de mochilas y productos similares en New Bedford, Massachusetts. La gran mayoría de los detenidos eran centroamericanos, muchos de ellos indígenas mayas del departamento de El Quiché en Guatemala. La autora sugiere que la violencia que sufrieron estos migrantes en su tierra natal se entrelaza con algunas formas de violencia que han experimentado en Estados Unidos. La posibilidad de que puedan ser deportados en cualquier momento es una amenaza que muchos han enfrentado, y que sabían que tendrían que enfrentar, desde su llegada a aquel país. Sin embargo, el robo, la violencia y las agresiones de que han sido objeto, tanto en sus lugares de trabajo como en las calles de New Bedford constituyen un tipo de inseguridad que muchos pensaban que habían dejado en Guatemala.



Relata cómo dos procesos históricos —la reestructuración económica de New Bedford y la violencia en Guatemala— confluyeron para que surgiera una comunidad maya en esta pequeña ciudad del noreste de Estados Unidos. Desde principios del siglo xx, dicha localidad había recibido varias oleadas de inmigrantes para proveer mano de obra barata para las fábricas. Los recortes salariales y la desaparición de los sindicatos en las plantas procesadoras de pescado y mariscos, a mediados de los ochenta coincidió con la sangrienta guerra civil en Guatemala que devastó a pueblos enteros. Según la historia oral local, el primer migrante maya en llegar a New Bedford había abandonado su aldea natal huyendo del conflicto armado. Primero se dirigió a Providence, Rhode Island, donde ya había una pequeña comunidad de guatemaltecos. Sin embargo, al no encontrar trabajo allí, se fue a New Bedford que está a unas treinta y cinco millas de distancia. Parece que llegó justamente en la época en que las plantas procesadoras de pescado y mariscos buscaban trabajadores dispuestos a aceptar los bajos salarios que ofrecían. Después se corrió la voz hasta El Quiché y empezaron a llegar más hombres y jóvenes en busca de trabajo. Ni la firma de los Acuerdos de Paz en 1996 ni las crecientes medidas de seguridad en la frontera sur de Estados Unidos después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 frenaron la llegada de los migrantes.

La autora asegura que el flujo ha continuado porque todavía hay trabajos para ellos en New Bedford y en parte porque han sido bien recibidos por algunos sectores de la población local, pero sobre todo por el nivel de violencia e inseguridad que persiste en Guatemala. Para Knauer la redada realizada por ICE en 2007 se convirtió en un momento clave para la comunidad maya de esta localidad. La forma tan militarizada de esta acción en la fábrica Michael Bianco revivió, entre los migrantes, memorias individuales y colectivas de los ataques a las aldeas rurales de Guatemala.

Sin embargo, y no obstante los viejos y nuevos temores provocados por la redada, esta experiencia sirvió para envalentonar a muchos indocumentados y los llevó a formar nuevas alianzas con grupos laborales, religiosos y comunitarios. Dicha redada y eventos posteriores ayudaron a incentivar la formación de una organización encabezada por inmigrantes cuyo objetivo central es educar a los trabajadores sobre sus derechos laborales y ayudarles a tomar medidas frente a la violencia y las injusticias que han experimentado en algunos ámbitos de New Bedford. La autora concluye que estos hechos subrayan la compleja interrelación entre las cosas que suceden en Guatemala y lo que transcurre en las comunidades donde los migrantes se han asentado en Estados Unidos, y encuentra similitudes entre las formas alternativas de ciudadanía que los mayas empiezan a ejercer en ambos escenarios.

El texto de Alan LeBaron, “La inmigración de los mayas guatemaltecos a Estados Unidos: ¿el amanecer de los mayaamericanos?”, es producto de más de una década de trabajo en varios niveles con los mayas en Estados Unidos. Uno de sus objetivos es

explorar la posibilidad de que los inmigrantes mayas sean reconocidos como *Native Americans*, es decir, un grupo indígena americano dentro de Estados Unidos. Por lo general las raíces indígenas de los mayas son pasadas por alto y al igual que a otros grupos de inmigrantes indígenas se les considera y contabiliza dentro de categorías más amplias como “centroamericanos” o simplemente como “latinos”. Cabe señalar que el término *Native American* se utiliza oficialmente para designar a las personas de herencia preeuropea que viven en Estados Unidos, pero casi nunca ha sido utilizado para referirse a inmigrantes indígenas. Además, desde la época más álgida de las luchas por los derechos civiles, a mediados del siglo pasado, el término ha adquirido un significado sociocultural y político muy particular.

LeBaron reconoce que los mayas guatemaltecos tienen mucho en común con los mayas de México y de otros países centroamericanos e incluso con otros grupos indígenas latinoamericanos en general. Al mismo tiempo, considera que hay características específicas que los distinguen de otros grupos. Los mayas constituyen aproximadamente la mitad de la población nacional de Guatemala y, según el autor, sólo en ese país se da una división tan profunda entre la población indígena y los mestizos. No se puede pasar por alto que ellos han sido las principales víctimas del clima de violencia y de la terrible guerra civil que sufrió dicho país durante dos décadas, desde finales de los setenta hasta finales de los noventa. Ellos y sus aldeas fueron los principales blancos de las agresiones militares durante esa época y estos hechos tienen una influencia muy fuerte sobre sus vidas hasta la fecha, aun para quienes se encuentran ahora en Estados Unidos.

Las redes migratorias facilitaron el flujo continuo de inmigrantes mayas durante los noventa y el primer lustro del siglo XXI. La recepción que recibieron en los varios lugares de llegada fue una mezcla de hostilidad y apoyo. Pero, por lo general, antes de mediados de la primera década de este siglo, es decir, antes del punto álgido del fervor antiinmigrante y antes de la crisis económica, tenían la sensación de ser más o menos bien recibidos. Además, la larga espera en el procesamiento de sus solicitudes para adquirir el estatus de “refugiado”, que puede durar hasta seis años o más, dio a varios el tiempo suficiente para establecer un hogar y una familia y la expectativa de poder permanecer en el país. Sin embargo, aun después de tanto tiempo transcurrido, las decisiones de las cortes no siempre son favorables y muchos tienen que enfrentar la terrible decepción de ver rechazada su petición.

El autor señala que, a partir de los noventa, surgieron cada vez más signos de solidaridad étnica y una incipiente conciencia panmaya a pesar de las grandes diferencias y fuertes divisiones que existen entre los grupos mayas asentados en Estados Unidos. Aun, desde los ochenta, empezaron a fundar organizaciones comunitarias y de autoayuda, aunque muchas de éstas son pequeñas y no logran consolidarse. Lo interesante es que entre algunos de los de la segunda generación, es decir, los

hijos de migrantes que han nacido en Estados Unidos, hay un interés creciente en afianzar su identidad maya.

Sin duda la experiencia migratoria ha propiciado cambios en su estilo de vida y, al igual que a otros migrantes, les ha planteado diversas disyuntivas con respecto a cómo son vistos por los demás y cómo se definen a sí mismos en sus nuevos entornos. Pero, por lo general, ellos se autoidentifican como mayas y no como hispanos o latinos, independientemente del grado en que se adhieran o no a las prácticas culturales tradicionales. Algunos han planteado, incluso, la posibilidad de identificarse como “nativos americanos mayas”; no obstante, no es una idea muy generalizada entre ellos todavía. A pesar de esto, en 2009, una organización de alcances nacionales, la Pastoral Maya USA, votó a favor de proclamar su identidad como *Native Americans*. Sin embargo para LeBaron queda por verse si se identificarán colectivamente de esta manera a futuro y de ser así qué impactos tendrá en términos de su incorporación social en Estados Unidos.

## Fuentes

FOX, JONATHAN y GASPAR RIVERA-SALGADO

2004 “Introducción”, en Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado, coords., *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. México: H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura / Universidad de California, Santa Cruz / Universidad Autónoma de Zacatecas / Miguel Ángel Porrúa, 9-74.

STANNARD, DAVID E.

1992 *American Holocaust*. Nueva York: Oxford University Press.

VÉLEZ-IBÁÑEZ, CARLOS G.

1999 *Visiones de frontera, las culturas mexicanas del suroeste de Estados Unidos*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Miguel Ángel Porrúa.



**Primera parte:**  
**Migrantes indígenas mexicanos**



# LA ETNICIDAD EN LA MIGRACIÓN DE INDÍGENAS MEXICANOS HACIA ESTADOS UNIDOS

Cristina Oehmichen-Bazán\*

## Introducción

En 1989, el Instituto Nacional Indigenista (INI) generaba políticas públicas en las que se reconocía por primera vez la existencia de importantes sectores de la población indígena fuera de sus tradicionales “regiones de refugio indígena”.<sup>1</sup> En la Dirección de Procuración de Justicia se creaba un programa para atender sus derechos laborales, con el objetivo de proporcionar apoyo jurídico y algunos programas de asistencia social. En la Ciudad de México, por vez primera se llevaba a cabo un programa de atención para quienes proceden de pueblos originarios y vinieron a asentarse en la zona metropolitana, con lo cual se reconocía su derecho a la ciudad. Más importante aún fue el hecho de que se reconociera que la migración no necesariamente conduciría a la integración y asimilación de los indígenas a la corriente predominante del mestizaje, como era la tesis de la aculturación que se había mantenido como paradigma de la acción indigenista en años anteriores (Aguirre Beltrán, 1957).

A la par, diversas organizaciones indígenas se hacían presentes allende la frontera, con un conjunto de demandas propias que reivindicaban su pertenencia étnica y que mostraban procesos organizativos que unían a las pequeñas comunidades indígenas con los emigrantes asentados en Estados Unidos. Entre estas agrupaciones étnicas se encontraban la Asociación Cívica Benito Juárez, el Comité Cívico Popular Mixteco, la Organización del Pueblo Explotado y Oprimido, la Organización Regional de Oaxaca y la Comunidad Tlacolulense en Los Ángeles. Además, los emigrantes contaban con espacios en la radio y transmitían desde Fresno, California, un conjunto de mensajes que llegaban desde las comunidades serranas de Oaxaca: se transmitían en lengua mixteca o en zapoteco, y enlazaban así a las radios indigenistas con las radios comunitarias de California. Estas organizaciones, reunidas en octubre de 1991, darían origen al Frente Mixteco-Zapoteco Binacional y, poco después, al Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB).

\* Directora del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, <cristina.oehmichen@gmail.com>. Una versión anterior de este trabajo fue publicada en Débora Betrisey Nadali, ed., *Poder, políticas e inmigración en América Latina*. Barcelona: Bellaterra, 2014.

<sup>1</sup> De acuerdo con Aguirre Beltrán (1967), las regiones de refugio indígenas eran aquellas adonde el proceso colonial había arrinconado a los indígenas. Se trata de zonas serranas, de áspera geografía.

La migración de indígenas mexicanos hacia Estados Unidos es un fenómeno que comenzó a cobrar importancia para los analistas desde finales de la década de los ochenta. Carole Nagengast y Michael Kearney (1990), por ejemplo, darían cuenta de los procesos de identidad y conciencia política y étnica de los mixtecos asentados en California. La emergencia de dicha conciencia étnica había sido posible en contextos de la migración, una vez que los indígenas hubiesen escapado al control del Estado-nación mexicano. Además, los mixtecos, antes enfrentados por conflictos de linderos, por problemas de tenencia de la tierra, encontraban en los lugares de destino un terreno fértil para reconocerse y forjar una nueva identidad. Se trata de la emergencia de una identidad étnica que no había tenido oportunidad de florecer en el lugar de origen, donde los mixtecos mantenían una membresía centrada en la pertenencia al pueblo y a la pequeña comunidad. Es en la migración, en la frontera, cuando los mixtecos de distintas comunidades, antes distantes o incluso enfrentadas entre sí, comienzan a asumir una identidad étnica emergente; una identidad que, además de ser étnica, se expresaría en términos transnacionales.

En ese contexto, Federico Besserer (1999) realizaría un primer estudio de San Juan Mixtepec, a través de la historia de vida de Moisés Cruz, uno de los migrantes de dicha comunidad. Posteriormente, realizaría el estudio de las topografías transnacionales, el cual analizaría la nueva geografía de la vida transnacional (Besserer, 2004). Tales estudios expusieron la conformación de comunidades transnacionales. En 2004, Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (eds.) darían a conocer un volumen específicamente referido a la creciente presencia indígena en varios estados de la Unión Americana. Para entonces, los diversos estudios ya mostraban un hecho insoslayable: la migración mexicana hacia Estados Unidos es pluriétnica y multicultural.

No obstante, la migración de indígenas mexicanos a Estados Unidos no es un fenómeno novedoso. Desde el siglo XIX y primeros años del siglo XX, la presencia de migrantes portadores de diferentes culturas étnicas mexicanas engrosaba los contingentes laborales de trabajadores que laboraban en las minas y en los campos agrícolas estadounidenses. Algunos reportes mostraban desde entonces la migración laboral de los indígenas mayos y yaquis, quienes se incorporaban a las actividades mineras del estado de Arizona. Si bien dicha incorporación era resultado de las migraciones laborales, no hay que perder de vista que en el siglo XIX la frontera estadounidense se recorrió hacia el sur y ocupó el vasto territorio mexicano integrado por los actuales estados de California, Texas, Nuevo México y Arizona. Con la expansión de la frontera de Estados Unidos, el territorio de estos grupos étnicos, así como el de los kikapú, kumiai y pápagos quedaría dividido por la frontera internacional que separa a ambos países. De esta forma, la migración laboral de los indígenas de estos grupos también se refiere a movimientos que tradicionalmente se habían dado al interior de una región que había sido parte de sus territorios étnicos.



Los indígenas del norte de México no serían los únicos que participarían en los contingentes que conformaban la mano de obra migrante. Ya desde finales del siglo XIX e inicios del siglo XX hay presencia de trabajadores indígenas mexicanos, según lo demuestran algunos reportes. Manuel Gamio, por ejemplo, hacía notar que las áreas con más alto índice de emigración en México tenían elevado componente indígena y que ellos formaban un elevado componente de los migrantes mexicanos (Gamio, 1971 cit. por Weber, 2008: 25).

Weber (2008) hace notar que la emigración de purépechas a Estados Unidos para trabajar en las minas de Arizona, a los ranchos ovinos y campos de remolacha en las Montañas Rocallosas, era notable a inicios del siglo XX. Esta migración incluso llevó a que entre los purépechas hubiera algunos que se destacaran por su participación en las luchas y movimientos sindicales estadounidenses. Algunos de ellos fueron parte del movimiento magonista y de la constitución del Partido Liberal Mexicano (PLM) y contribuían activamente en la organización de Industrial Workers of the World (IWW). Primo Tapia, uno de los dirigentes fundadores del IWW, era un purépecha originario de Naranja, Michoacán. Junto con él, participaron en estas actividades otros activistas oriundos de Michoacán, entre ellos José Zavala y Salvador Sotelo. Destaca también la participación de Fernando Palomares, dirigente de origen mayo, quien además de ser activista del PLM, se asumía como mayo y participaba en Arizona en la organización del IWW. Rosendo Dorame, indígena ópata, también trabajaba en la fundación de dicha organización sindical, al igual que el yaqui Javier Buitemea.

Así que, como lo muestra Weber (2008), desde inicios del siglo XX ya existían migrantes indígenas en Estados Unidos que, además, participaban en las luchas sociales de los trabajadores de aquel país. Asimismo, da cuenta de varias familias purépechas que habían emigrado y creado enclaves indígenas en San Bernardino, San Bernardo y Corcován. Otros enclaves, también indígenas, fueron establecidos por familias yaquis en Arizona, en asentamientos localizados en Tucson, a partir de los cuales, posteriormente se dispersarían hacia varias áreas mineras del estado, donde establecerían otros barrios yaquis. Existen registros, además, de asentamientos de indígenas mayos, pimas y pápagos en la misma ciudad de Tucson.

En las primeras décadas del siglo XX, se hizo masiva la migración hacia Estados Unidos, originada desde el centro occidente de México, con lo que se conformó así una región “tradicional” de la migración internacional, según la regionalización propuesta por Jorge Durand (2007). Esta región, integrada por los estados de Jalisco, Michoacán y Guanajuato, junto con los estados vecinos del norte, de paisaje árido y tradición minera como son Zacatecas, Aguascalientes, Durango y San Luis Potosí, se caracterizó por ser expulsora de mano de obra hacia Estados Unidos desde principios del siglo XX. Se trataba de una región densamente poblada, comunicada

con Estados Unidos por medio del ferrocarril, con una gran cantidad de población sin tierras, enfrentada a conflictos agrarios y posteriormente a la guerra cristera, lo que facilitaría el reclutamiento de la mano de obra por parte empresas contratistas estadounidenses.

En este contexto, cabe destacar la participación masiva de migrantes purépechas en la migración internacional, tomando en consideración que Michoacán ha sido uno de los estados de la república mexicana que tiene una fuerte presencia de hablantes de lengua indígena, seguidos posiblemente, en menor medida, por los indígenas oriundos de Jalisco, Durango y San Luis Potosí.

No obstante, la visibilidad de la migración indígena fue oscurecida por una mirada nacionalista de los analistas, quienes concebían que todo el que se iba a Estados Unidos era simplemente ubicado como “mexicano” (Weber, 2008). Esto coincidiría con las políticas emprendidas por el Estado mexicano postrevolucionario para homogeneizar a México por medio de la “castellanización” y alfabetización de una población diversa, pluriétnica y multicultural, bajo la perspectiva de unificar a la nación y “forjar patria”, según proponía Manuel Gamio (1982).

Es de suponer también la incorporación masiva de población indígena al Programa Bracero (1942-1964), en el cual participaron alrededor de cinco millones de mexicanos, en su mayoría varones. Según los registros, fueron miles de indígenas purépechas quienes participaron en ese programa, al cual también se sumarían los mixtecos y zapotecos, originarios de Oaxaca. Todo ello fue uniendo a las pequeñas comunidades de las tradicionales “regiones de refugio” indígena con Estados Unidos, lo cual modificó la geografía cultural de ambos países.

Si bien la presencia indígena en las migraciones internacionales es de larga data, su visibilidad comenzó a cobrar forma a mediados de la década de los ochenta y, sobre todo, de 1990 en adelante. En esta visibilización podemos encontrar dos razones fundamentales: primero, la emergencia de organizaciones étnicas que demandaban el reconocimiento y el respeto a sus derechos culturales en ambos lados de la frontera.

En efecto, hacia finales de los ochenta, varias organizaciones indígenas mixtecas y zapotecas, a diferencia de los purépechas, se reclamaban a sí mismas como pertenecientes a comunidades étnicas, con una lengua y culturas propias. Como mencionamos, hacia esos años, el INI puso en marcha un programa de apoyo para dar atención a los indígenas radicados en Estados Unidos. Gracias a Rural Legal Assistance de Texas, Mexican American Legal Defense and Education Fund (MALDEF) y otras asociaciones civiles de Texas y California, se llevaron a cabo algunos talleres en los lugares de origen de los inmigrantes, a fin de darles a conocer algunos de sus derechos humanos y laborales en Estados Unidos. La presencia del INI obedecía a los reclamos de las organizaciones indígenas que, para ese momento (1989-1990),

habían hecho ya visible su presencia a través de sus organizaciones, con programas de radio que transmitían en sus lenguas maternas noticias y programas, y que enlazaban a las remotas comunidades de la Mixteca y los Valles Centrales, con las vastas áreas agrícolas de California. Estos movimientos étnicos forman parte del ascenso de las luchas por los derechos indígenas en México y en varios países de Latinoamérica, y encontrarían en el ámbito binacional un espacio más para la reivindicación de sus demandas históricas.

El segundo aspecto que incidió en que la migración indígena a Estados Unidos se hiciera visible fue la masificación y diversificación de sus flujos, pues éstos se aceleraron a finales de la década de los ochenta. Este fenómeno está ligado a la reforma de las leyes migratorias estadounidenses que permitió la legalización de casi dos millones de indocumentados, y la consecuente reunificación familiar que trajo consigo la implementación, en 1986, de la Ley de Reforma y Control de Inmigración (Immigration Reform and Control Act, IRCA), el Programa Especial de Trabajadores Agrícolas (Special Agricultural Workers, SAW) y la Ley de Amnistía y Naturalización de 1987.

Quienes legalizaron su estadía en Estados Unidos no tardaron en traer a sus familiares, quienes regularizaron su situación, aunque también miles ingresaron y permanecieron como indocumentados. A su vez, quienes lograron legalizar su situación migratoria tuvieron, ahora sí, la libertad de moverse hacia otros estados y áreas de trabajo para buscar mejores sueldos y condiciones laborales fuera del sector agrícola. Se movieron hacia la industria, el trabajo urbano y los servicios. Dicha situación creó la necesidad de incorporar a nuevos trabajadores para que continuaran realizando las labores en el campo que dejaban quienes cambiaron de estatus migratorio. Así, nuevos migrantes indocumentados engrosaron las filas de trabajadores que demandaba la agricultura comercial. Con ello, se daba un proceso de reemplazo étnico, donde el reclutamiento de mano de obra muy barata, generalmente indocumentada, llegaba para ocupar los puestos de trabajo que habían sido dejados por quienes regularizaron su situación migratoria y se trasladaron a otras áreas de actividad productiva. Este proceso constituye uno de los aspectos más relevantes del reemplazo étnico que se ha venido dando en los campos agrícolas y plantas procesadoras de alimentos en amplias regiones de Estados Unidos.

Todo lo anterior explica por qué, a pesar de las medidas para tener un mayor control de la inmigración indocumentada, ésta ha seguido creciendo aún después de los trágicos sucesos del 11 de septiembre. Basta señalar que actualmente, tan sólo el estado de Oregon tiene más de cien mil trabajadores agrícolas, el 90 por ciento de los cuales son latinos principalmente de origen mexicano. La proporción de trabajadores de incorporación más reciente está constituida por indocumentados, entre ellos indígenas de los estados de Oaxaca y Guerrero. Muchos de ellos residen

de manera permanente en Oregon, mientras que otros trabajan temporalmente en el estado y se mudan después a otras zonas; su condición étnica e indocumentada forma parte del reemplazo étnico (Stephen, 2008) en los campos agrícolas, donde los bajos salarios de los trabajadores y su condición de indocumentados parece formar parte de una estrategia deliberada que reditúa en las enormes ganancias de las empresas agrícolas (París Pombo, 2012).

## **La magnitud de la migración indígena**

Hablar de cifras que nos muestren la magnitud de la migración indígena hacia Estados Unidos es muy difícil, si no es que imposible, debido a que en buena medida se trata de una migración indocumentada. Cabe decir, sin embargo, que éste no es sólo un fenómeno que sea atribuible a la falta de conteo de los migrantes indígenas. En marzo de 2005, la población indocumentada en Estados Unidos ascendía a alrededor de once millones de personas. Casi seis millones, o sea el 54.5 por ciento, eran originarias de México y en su mayoría, eran de migración reciente. Todo ello nos hace suponer una fuerte presencia de población indígena ya que, como veremos más adelante, nuevos municipios y regiones que históricamente habían estado ausentes en la migración internacional, se incorporaron recientemente.

El incremento del número de indocumentados en Estados Unidos corresponde no únicamente a la demanda de fuerza de trabajo muy barata en las labores agrícolas y plantas de procesamiento agrocomercial, sino también a la descapitalización persistente del campo mexicano. Desde mediados de la década de los ochenta y, sobre todo, de 1990 en adelante, en el medio rural mexicano se agudizaron las condiciones para que cientos de campesinos y población rural de escasos recursos emigraran hacia los centros urbanos y zonas de producción agrocomercial de México y de Estados Unidos. Las políticas de reforma estructural que llevaron a la privatización de empresas estatales y paraestatales afectaron de manera inmediata las condiciones de vida de la población campesina e indígena.

En 1989 fue desincorporado el Instituto Mexicano del Café, justo cuando caían los precios internacionales del aromático. Esto afectó a más de doscientos cincuenta mil productores minifundistas, el 70 por ciento de los cuales son indígenas. Asimismo desaparecieron, o se transfirieron a la iniciativa privada, la mayoría de las empresas filiales de la Conasupo<sup>2</sup> y un conjunto de empresas paraestatales como Cordemex, Fertilizantes Nacionales, las empresas forestales y otras más des-

<sup>2</sup> Consejo Nacional de Subsistencias Populares, organismo encargado de asegurar un precio de garantía a los productos del campo y garantizar su almacenamiento, distribución y venta, para evitar a los intermediarios.

tinadas al desarrollo en el campo. La privatización bancaria afectó los criterios para el otorgamiento de los créditos al campo, a la par que se cerraban los subsidios gubernamentales. La medida más grave fue, sin duda, la reforma al artículo 27 constitucional que en 1992 puso fin al reparto agrario y creó las condiciones jurídicas para abrir al mercado las tierras ejidales en manos de los campesinos (Oehmichen, 1999).

Al mismo tiempo, en esa década México se integró a uno de los bloques económicos y comerciales más importantes del mundo por medio del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, con Estados Unidos y Canadá (TLCAN), en vigor desde enero de 1994. Con la firma del TLCAN, México ofreció, entre otras cosas, las ventajas competitivas de contar con abundante mano de obra barata, como así lo dio a conocer el presidente en turno, Carlos Salinas de Gortari. Esta integración favoreció a los grupos exportadores del país y a la inversión externa en detrimento del desarrollo interno. Así, mientras en las ciudades se vivía un proceso de quiebra de la mediana y pequeña industria, el campo entraba en bancarrota al no poder competir con los productos importados. Desde entonces, la migración se convirtió en una de las principales y tal vez en la única alternativa económica para miles de familias campesinas e indígenas, así como de trabajadores urbanos expulsados de la industria.

A partir de la década de los noventa, la expulsión migratoria se intensificó y se diversificó en todo el país y trajo consigo un reordenamiento territorial y demográfico, cuya principal característica es la tendencia al vaciamiento de los espacios rurales (Arias, 2009). Nuevas regiones, antes ausentes, ahora se incorporaban a los procesos migratorios, con una importante participación de las mujeres y de los niños como trabajadores agrícolas. Los lugares de destino de los migrantes también se diversificaban, tanto al interior de México como de Estados Unidos. Con ello, la geografía económica y cultural de ambos países se modificaría de manera importante. Así, cuando nos preguntan “¿Dónde está la Mixteca?”, podemos responder sin temor a equivocarnos que se encuentra en Oaxaca, Puebla y Guerrero, pero también en la Ciudad de México, en Cancún, Tijuana, Sinaloa, Ensenada; en Vista, Madera, Riverside y Fresno, California; en Oregon y en muchas otras partes más donde los migrantes tienden a recrear sus redes parentales y comunidades étnicas.

En México, en muchas regiones se dejó de sembrar por la falta de apoyo financiero y de infraestructura, así como por la competencia desventajosa con respecto a los precios de los productos importados. El campo mexicano se “descampesinizó” en algunas regiones. En otras, el trabajo agrícola se feminizó en virtud de que los varones emprendieron la migración. Hoy las regiones de México, incluyendo las tradicionales “regiones de refugio indígena”, no pueden comprenderse sin estos cambios.

En el año 2000, el fenómeno migratorio internacional estaba presente a lo largo y ancho del país. Los flujos migratorios se convirtieron en un verdadero tsunami. Según el Consejo Nacional de Población, para ese año sólo noventa y tres municipios

de un total de 2435 registraron nula participación migratoria. La magnitud del fenómeno migratorio nos muestra que en ese mismo año, el 10 por ciento de la población nacional radicaba en Estados Unidos y entre el 15 y el 20 por ciento de la fuerza de trabajo mexicana estaba laborando en su país.

Varios autores coinciden en señalar que la nueva migración internacional no sólo se caracteriza por la cantidad de población que el país pierde año con año, sino también su por su diversificación (Ariza y Portes, coords., 2007). Ahora la migración internacional ya no sólo es masculina, como ocurrió desde hace más de un siglo y durante todo el periodo del Programa Bracero y los años que le siguieron. Hoy familias enteras son las que emigran, donde la incorporación de las mujeres y niños ha sido una de las características más sobresalientes. Las mujeres emigran ya no sólo como acompañantes de su cónyuge, también lo hacen para trabajar, y suelen contar con una serie de apoyos familiares —generalmente el de otras mujeres— dedicadas al cuidado de los niños que se quedan en sus comunidades. Además, los migrantes mexicanos ya no sólo se dirigen hacia los campos agrícolas, sino también a las ciudades para desempeñarse en labores industriales y en los servicios. Cabe destacar que ahora es notable la participación de profesionistas y técnicos altamente calificados que emigran para incorporarse a la industria de punta, por lo que se conforman flujos migratorios que son una verdadera fuga de cerebros.

A partir de la década de los noventa, se ha registrado un aumento en la escala y magnitud de la migración de mexicanos hacia Estados Unidos, hasta alcanzar proporciones nunca antes vistas. Hacia el año 2007, México se convirtió en el tercer país que más población pierde anualmente a causa de la migración, superado sólo por China y la República Democrática del Congo. Los cálculos mostraban que el flujo de migrantes temporales osciló entre ochocientos mil y un millón de trabajadores por año, y cerca de cuatrocientos mil se trasladan cada año a vivir de manera definitiva a Estados Unidos (Tuirán *et al.* 2001, en Ariza y Portes, coords., 2007).

Muy pronto, las remesas que envían los emigrantes se convirtieron en el principal ingreso para miles de familias que comenzaron a depender de ellas para asegurar su subsistencia. Las remesas se convirtieron en segunda fuente de divisas para el país, sólo por debajo de los ingresos que provienen del petróleo; en 2005 ascendieron a dieciséis billones de dólares. Aun en los lugares más remotos de la Sierra Tarahumara las mujeres resintieron la disminución de las remesas cuando estalló la crisis en la industria inmobiliaria en Estados Unidos, como lo pude percibir en enero de este año.

## La diversificación

Si bien desde la década de los cuarenta los indígenas mixtecos y zapotecos se incorporaron al trabajo como jornaleros, en los años noventa, el número de personas de origen indígena que emigraba de las zonas rurales del centro y sur de México, particularmente desde Oaxaca, Puebla, Guerrero e Hidalgo, se incrementó. A inicios de esa década, por ejemplo, entre cuarenta y cinco mil y cincuenta y cinco mil mixtecos trabajaban en la agricultura en el Valle Central de California. La proporción de migrantes indígenas del sur de México en el trabajo agrícola de California casi se duplicó durante los años noventa; el mixteco llegó a ser el pueblo indígena más numeroso en ese estado, por encima de cualquier pueblo *Native American*; a aquéllos se suman los migrantes triquis que iniciaron su migración a Estados Unidos durante la misma década (París, 2012). Por su parte, Stephen observa que entre los cien mil trabajadores agrícolas que hay en Oregon existe un fuerte componente étnico, sobre todo por la presencia de mixtecos, pero también de zapotecos, mayas yucatecos, chinantecos y mixes. Esto hace de California un estado con más población indígena que Oklahoma, el lugar más indígena de Estados Unidos (Velasco, 2008).

Cabe destacar que en California, además de purépechas, mixtecos, triquis, nahuas y zapotecos, se encuentran también migrantes originarios de otros estados de nueva incorporación a la migración internacional, como los mayas yucatecos, los tzotziles y otros más. Todos ellos se desplazaron hacia zonas de agricultura comercial, tanto de México como de Estados Unidos, en función de los requerimientos del mercado de trabajo (Durand *et al.*, 2001).

Esto es así porque hay nuevas regiones mexicanas que se han incorporado a los procesos migratorios. A la nueva aportación de mano de obra indígena se agrega aquella que se origina en el Sureste, región conformada por los estados de Campeche, Chiapas, Quintana Roo, Tabasco, Veracruz y Yucatán.<sup>3</sup> Esta región se ha caracterizado como “emergente”, debido a que había permanecido al margen del proceso migratorio nacional a lo largo de todo un siglo.

El Sureste mexicano, así, se convirtió simultáneamente en polo de atracción, de tránsito y de expulsión de migrantes. Como polo de atracción, la industria turística y las maquiladoras atrajeron a migrantes procedentes de las pequeñas localidades rurales de Yucatán, Tabasco, Chiapas, Oaxaca y Campeche; pero también llegaron los trabajadores de cuello blanco, ejecutivos e inversionistas tanto del país

<sup>3</sup> Se retoma aquí la regionalización propuesta por Durand (2007), la cual emplea criterios no sólo geográficos, sino también migratorios, subdividiendo el territorio nacional en cuatro regiones: la histórica, que agrupa a las entidades del centro-occidente del país; la región fronteriza, integrada por las entidades que hacen frontera con Estados Unidos; la central, que gira en torno a la Ciudad de México e incorpora a Guerrero y Oaxaca; y finalmente, la Sureste, por ser una zona emergente en los procesos migratorios.

como del extranjero. En este contexto, no hay que descartar la porosidad de la frontera sur del país, ya que debido a la guerra, la pobreza y los conflictos políticos en Centroamérica, la región es también polo de atracción y de tránsito para cientos de inmigrantes que cruzan con la esperanza de llegar a Estados Unidos. A la par, el Sureste se ha convertido también en lugar de expulsión de la migración internacional.

Como indiqué, la nueva escalada migratoria involucra a alrededor del 90 por ciento de todos los municipios del país, debido a que se han incorporado regiones que estuvieron ausentes durante más de un siglo de los procesos migratorios. Este cambio coincide con una creciente presencia de migrantes indígenas que se dirigen a Estados Unidos, cuyo porcentaje pasó del 6.1 por ciento al 10.9 por ciento en los últimos quince años (Fox y Rivera Salgado, eds., 2004).

Ya en el año 2000, Stefano Varese (2000) había identificado a grupos indígenas en Estados Unidos que anteriormente habían estado ausentes de la migración internacional. Entre ellos estaban los chinantecos, los mayas yucatecos y los hablantes de tzeltal, tzotzil y mam procedentes de los Altos de Chiapas. Estos migrantes fueron ubicados como trabajadores agrícolas, en las industrias empacadoras y en servicios urbanos; sus principales asentamientos se concentraban en California, Oregon, Washington, Arizona, Texas, Florida, Nueva York, Illinois, Colorado, las Carolinas, Georgia y Alaska. A ello contribuyó también la creciente presencia de la población indígena involucrada en las contrataciones H2A y H2B, mediante las cuales se permite la migración y el trabajo temporal en ese país de manera legal. Dichos contratos dependen de los arreglos entre el gobierno estadounidense y las empresas agrocomerciales, que subcontratan a los agentes intermediarios que reclutan a los trabajadores en las zonas rurales de México para realizar trabajo agrícola o industrial de manera temporal. Este tipo de contrataciones afectaron también a los estados de Veracruz y Yucatán.

Además, se continuó con el reclutamiento de trabajadores en zonas de extrema pobreza, a través de redes que vinculan a los enganchadores con los “polleros” o “coyotes” relacionados con las empresas de la agricultura comercial. Se trata del reclutamiento de una mano de obra muy barata, que esté disponible para la temporada de cosecha, pero también dispuesta a desaparecer al fin de la temporada (París, 2012). Aunque es difícil hacer una cuantificación de la emigración indígena que se dirige a Estados Unidos, existen algunos trabajos de carácter etnográfico que permiten dar cuenta de su presencia.

Carolina Rosas (2008), por ejemplo, observa el impacto negativo de la caída de los precios del café entre productores del centro de Veracruz quienes, negándose a deshacerse de su pequeño capital, decidieron arriesgarse para cruzar la frontera norte, sin tener redes de soporte que les permitieran tanto el cruce como la incorporación al trabajo en Estados Unidos. Desde luego, esta joven migración carecía de



redes sociales para garantizar un tránsito menos peligroso en el cruce de la frontera, con lo que la vida de los emigrantes se pone en riesgo.

Otros estudios han dado cuenta de procesos similares vividos en otras regiones del país. Martha García (2007) analiza la migración de los nahuas del Alto Balsas, y se percata del impacto de la política exterior estadounidense cuando escucha a las mujeres de las comunidades preguntar en náhuatl por la ubicación geográfica de Afganistán. Los nahuas del Balsas no sólo estaban enterados de estos conflictos internacionales, sino que también habían incorporado a sus actividades económicas tradicionales la elaboración de pinturas en papel amate que relataban los trágicos sucesos del 11 de septiembre en Nueva York.

Jáuregui y Ávila (2007) hablan de otras experiencias: toman en cuenta el número de chiapanecos devueltos por la Patrulla Fronteriza de Estados Unidos. Indican que con pequeñas fluctuaciones, entre 1999 y 2003 los indocumentados devueltos fueron 50 777 en 2002-2003. Es lógico suponer que la cifra de migrantes es mucho más elevada, si consideramos a todos aquellos que sí lograron atravesar la frontera con éxito.

Las devoluciones de personas indocumentadas se encuentran relacionadas con el endurecimiento del control de la frontera, y con ello, el incremento de la probabilidad de ser detenido. En ese mismo estudio se indica que el 83 por ciento tuvo que recurrir a un préstamo para financiar el viaje, por lo que muchos debieron pedir prestado a los agiotistas locales, o dejar empeñada la parcela.

Por su parte, Mercedes Olivera (2011)<sup>4</sup> indica que los indígenas pertenecientes a diferentes etnias de estado de Chiapas han tendido a endeudarse con prestamistas locales para sufragar su emigración. Estos préstamos ascienden a alrededor de dos mil quinientos dólares que los migrantes deben pagar durante los primeros años de su arribo a Estados Unidos. Los intereses que les cobran los prestamistas llegan a ser hasta del 300 por ciento. Si fracasan en su intento de cruzar la frontera, los migrantes se quedan con la deuda y sus familiares deben responder por ella. Es frecuente que los indígenas chiapanecos acudan primero a Cancún y a la Riviera Maya a trabajar en la construcción o en hotelería, para obtener recursos y aprender inglés, con el claro propósito de dar el siguiente paso: cruzar hacia Estados Unidos.

Otros registros muestran la migración de otros indígenas de reciente incorporación, pertenecientes a los grupos chocho, mixe, pame, popoloca y kanjobal (INI, 2000). A partir de varias entrevistas, Rus y Guzmán (s.f.) señalan que existen decenas de chamulas y zinacantecos que han llegado por sus propios medios a los estados

<sup>4</sup> Mercedes Olivera es profesora-investigadora del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Al momento de la entrevista se encontraba realizando un trabajo de investigación sobre la migración de indígenas tzeltales y tsotsiles hacia la ciudad turística de Cancún, Quintana Roo.

de Texas, California y Oregon. Cabe destacar que buena parte de esta migración ha sido causada por conflictos político-religiosos (CDHFBC, 2001).

La falta de alternativas laborales, la brecha salarial y la violencia son algunos de los factores que han llevado a los indígenas del Sureste a emigrar al norte. A ello hay que agregar la contribución de los intermediarios que operan para la contratación y control de los trabajadores bajo la fórmula H2A y H2B. Smith-Nonini (2002) analiza este tipo de contratación y da cuenta de las condiciones de explotación a las que están sujetos quienes emprenden la migración laboral por esta vía.

Otro indicador que permite identificar la importancia creciente de la migración internacional indígena es el registro del envío de remesas. Su monto muestra la importancia que la migración internacional está adquiriendo en las regiones de nueva incorporación a la migración internacional. Por ejemplo, por estos montos enviados se pudo observar que Chiapas está por encima de estados tradicionales de migración internacional, como son los casos de Zacatecas y San Luis Potosí (Guzmán y Lewin, 2006); ello es así porque los migrantes de estos últimos estados se han ido llevando consigo a sus familias y, por tanto, han suspendido el envío de remesas. A esto se suma el hecho de que el endurecimiento de las políticas migratorias de la frontera norte ha cortado la circularidad de la migración internacional en estados con larga tradición migratoria. Ahora, los trabajadores que laboran sin documentos en Estados Unidos han decidido no regresar a México, procurando llevarse con ellos a sus familias. Otros más, prolongan por varios años su estancia en aquel país.

Otras cifras se han ido recabando en el Sureste. El Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya de Yucatán (Indemaya) calcula que existen aproximadamente veinticinco mil yucatecos concentrados en los condados de San Francisco y San Rafael, en California (Fortuny, 2004).

## **Etnicidad y derechos de los indígenas en los lugares de destino**

La presencia indígena más allá de la frontera abrió la posibilidad para el reencuentro identitario, en el que la pertenencia étnica adquirió una centralidad incuestionable: la emergencia de organizaciones que se autodefinen como mixtecas, zapotecas, triquis, purépechas o indígenas, lo cual se presenta como un hecho inédito a finales de la década de los ochenta. Hoy, dicha presencia abre nuevos cuestionamientos, a la luz de la demanda por una reforma migratoria que otorgue reconocimiento y ciudadanía a los migrantes en Estados Unidos, pero también el reconocimiento a los derechos culturales de los pueblos indígenas y a la diversidad cultural en ambos lados de la

frontera. La presencia indígena, matizada de elementos subjetivos y políticos, es fundamental para entender la etnicidad y los procesos de identidad colectiva.

La lucha por los derechos indígenas que se ha venido gestando en México, desde hace más cuatro décadas, ha obtenido conquistas importantes, como la reforma constitucional del 2001. En los artículos 1º, 2º, 4º, 18º y 115º de la Constitución, se reconoce la naturaleza pluricultural de la nación, así como el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a la libre determinación y a la autonomía. También plantea la existencia de derechos colectivos de los pueblos indígenas y la obligación de la federación, de los estados y municipios para garantizar la vigencia y aplicación de esta ley.

El artículo 1º constitucional prohíbe la discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las capacidades diferentes, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas. Los derechos consagrados en la Constitución son derechos que los individuos pueden disfrutar en virtud de su pertenencia a una comunidad indígena. Éstos son: el derecho al reconocimiento como pueblo o comunidad indígena; a la autoadscripción; a la autonomía; a la libre determinación; a aplicar sus sistemas normativos internos; a la preservación de la identidad cultural; a la tierra y al territorio; el derecho de consulta y participación; el derecho al acceso pleno a la jurisdicción del Estado; el derecho al desarrollo.

La Constitución también garantiza el derecho de consulta y participación. La consulta es un instrumento previsto en el artículo 26º constitucional para recoger las aspiraciones y demandas de la población y, de esa manera, lograr la participación de los diversos sectores sociales en el sistema nacional de planeación. Asimismo, se establece que la federación, los estados y los municipios, deberán promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria. Para ello, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar el desarrollo integral de los pueblos y comunidades, políticas que deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos en los aspectos de desarrollo regional, educación, salud, vivienda, participación de las mujeres, redes de comunicación, actividades productivas y de desarrollo sustentable.

La reforma constitucional de 2001 representa un gran avance, aunque todavía hay mucho por hacer. En el caso de los indígenas que radican en ciudades y en el de los migrantes, la Constitución tiene serias limitaciones, pues no se hacen explícitos sus derechos. Se sigue pensando que los indígenas habitan en las tradicionales regiones de refugio, en zonas apartadas de las ciudades. No se toma en consideración la presencia urbana de miles de migrantes que radican fuera de sus lugares de origen. Para este enorme sector de la población indígena, el acceso a los derechos colecti-

vos en tanto indígenas se encuentra sumamente limitado. Tal es el caso del derecho a la autodeterminación y a elegir a sus autoridades, lo cual no pueden ejercer los migrantes, más aun tratándose de aquellos que radican en el extranjero.

Alejandra Aquino (2012) hace referencia a los jóvenes migrantes para quienes la lucha por la autonomía y los derechos indígenas dada por sus padres en las décadas de los ochenta y los noventa ha dejado de ser un eje articulador de la lucha actual en las regiones de origen. Según esta autora, para los jóvenes de la “generación de la emergencia indígena”, nacidos durante ese periodo de insurgencia que se vivió en el país, en sus pueblos no hay futuro. En una expresión de desencanto, consideran que la vía política en todas sus expresiones ha fracasado como alternativa para alcanzar una vida mejor. Para los jóvenes de esta generación, el único camino que les queda es la emigración a Estados Unidos. Esta posición, según Aquino, tiene que ver con las dificultades objetivas que los jóvenes indígenas enfrentan al tratar de ganarse la vida como campesinos en un campo devastado por más de veinte años de políticas neoliberales, pero también con la emergencia de nuevas necesidades subjetivas que ya no logran satisfacer por medio de la lucha política y el ejercicio de la autonomía.

La cuestión es que la migración a Estados Unidos tampoco es una alternativa viable, sobre todo si consideramos que a la crisis de 2008 se ha venido a sumar la ola de xenofobia y expresiones de racismo en varias ciudades, que junto con las nuevas políticas de deportación, cierran también esa puerta para que los jóvenes indígenas puedan acceder a un futuro viable.

## **A manera de conclusión**

La visibilidad de la migración indígena está asociada tanto a la masificación, como al hecho de que los indígenas migrantes han tendido a reivindicar, cada vez con mayor fuerza, su derecho a la cultura propia, a su lengua, a la defensa de sus costumbres, tradiciones y formas de organización social en México.

La tradición comunitaria, la estrecha red de vínculos sociales y, posiblemente, las pautas culturales propias de diversas comunidades indígenas, tienden en diversas circunstancias, a expresarse también en la migración. Ello nos permite adelantar, a manera de hipótesis, que según la fortaleza de los vínculos comunitarios y de los paradigmas tradicionales, en algunos casos sea posible identificar la existencia de comunidades transnacionales y en otros no.

Ha sido común que entre los migrantes indígenas originarios de Oaxaca, la organización social comunitaria tenga fuerza y vigor, dada su capacidad de reconstituir sus redes en los lugares de destino y crear comunidades “hijas” o satélites

(Besserer, 2004; Lestage, 1998; Stephen, 2008; Kearney, 1995; París, 2008). Estas comunidades llevan a cabo estrategias orientadas al bienestar y desarrollo comunitario, tanto de quienes emigran como de quienes permanecen en el lugar de origen (Gil, 2006).

Las formas organizativas de los grupos oriundos de Oaxaca no son comparables con la organización social de otros grupos, pues la diversidad cultural que se expresa en México al parecer tiende a reproducirse en el ámbito internacional. Por ejemplo, los purépechas no parecen ser muy proclives a utilizar su pertenencia étnica como elemento de cohesión, esto es, no emplean los símbolos étnicos como ejes de articulación de su acción colectiva. En cambio, en el ámbito binacional, mixtecos, zapotecos y triquis han logrado mostrarse y hacerse visibles para demandar ciertos derechos étnicos, lo que no sucede por ejemplo, como señalé, con los purépechas, pero tampoco con los nahuas de las diversas regiones de México en Los Ángeles, ni con los tarahumaras, los otomíes radicados en Florida y las Carolinas, los mazahuas residentes en Texas y California, entre otros.

No obstante, en todos los casos, los migrantes indígenas no rompen con sus comunidades de origen. Año con año, antes de que se endurecieran los controles en la frontera, miles de camionetas llegaban a la Meseta Purépecha y al Lago de Pátzcuaro con regalos para toda la familia. También regresaban los jóvenes para casarse y fundar una familia. Hoy lo siguen haciendo, pero ya sus retornos a México se han ido espaciando. La comunidad transnacional funciona, aunque no sea tan visible. En la Ciudad de México, las familias mazahuas están al pendiente de las remesas que envían sus emigrantes, quienes comenzaron a transitar hacia Estados Unidos hace menos de diez años.

Si bien la migración de los mayas yucatecos es muy reciente, se observan ciertas tendencias a la organización y formación de clubes en los lugares de destino. Entre ellos están el Chan Kahal (orgullo yucateco), Saazil Hoy, sos Peninsular y la Asociación del Mayab, todas ellas de California. La composición de estas asociaciones es mayoritariamente maya; la edad de los migrantes es muy joven. Su trabajo ha consistido principalmente en el cuidado y protección de los recién llegados, darles alojamiento, comida y trabajo (Lewin, 2007).<sup>5</sup>

Por último, quisiera señalar algunas premisas que podrían orientar investigaciones futuras. Si bien Michael Kearney (1996) señaló que con la migración, la clasificación indomestiza de México parecería desvanecerse al salir del marco del Estado-nación que los ha colocado en una condición de minoría, es posible también

<sup>5</sup> Según los cálculos de Lewin (2007), hay alrededor de ciento cincuenta mil migrantes yucatecos en Estados Unidos; la mayor parte son hombres. Éste es un cálculo que se hace con base en la información de los consulados, pues no hay cifras exactas debido a que es difícil contar con datos claros tratándose de migración indocumentada.

estar ante procesos que reproduzcan en algunos ámbitos de Estados Unidos este sistema de clasificación social, si consideramos que, de acuerdo con París (2012), los migrantes indígenas tienden a ocupar los estratos más bajos en la migración laboral, sobre todo la más reciente. Los datos etnográficos parecen indicar que la presencia indígena en los campos agrocomerciales de California y Oregon está estrechamente vinculada con el abaratamiento de la mano de obra y el reemplazo étnico en el trabajo agrícola. De ser así, estaremos ante la constitución de un orden estamental en el que se asocia raza, fenotipo, etnia, cultura y origen nacional, con los puestos de trabajo. De esta manera, las estructuraciones interétnicas de México que han mantenido a los pueblos indígenas en condiciones de pobreza y de marginación, se estarían reproduciendo a nivel internacional.

Por otra parte, al observar la incorporación de los indígenas a los procesos migratorios, nos percatamos de que los migrantes portan consigo sus tradiciones comunitarias. Ello les permite no sólo enfrentar con mejores condiciones los problemas de su vida indocumentada en Estados Unidos, sino también mantener los vínculos con sus lugares de origen, a pesar de la militarización y control fronterizo que busca frenar su presencia en Estados Unidos.

El cruce de fronteras, como señala Stephen (2008), no sólo se produce al atravesar la línea que separa a México de Estados Unidos, sino en los diversos lugares de destino de los migrantes indígenas que de manera cotidiana deben atravesar otras fronteras, tanto de clase como culturales; fronteras que son de carácter identitario y simbólico, que se erigen en sus procesos de interacción social en los lugares de destino.

Hoy, las redes comunitarias son el soporte emocional de miles de migrantes que no sólo son indocumentados, sino también criminalizados por esta misma condición. Las redes comunitarias son también una garantía para la subsistencia de miles de personas que permanecen en sus lugares de origen. Sus remesas contribuyen al sostenimiento de los que se quedan en México, o en Sinaloa, o en Ensenada. Sus acciones forman parte, como dijera Federico Besserer, de una “economía política del amor” sin la cual, cientos de comunidades rurales y habitantes pobres de México sucumbirían en la miseria.

## Fuentes

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1967 *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*. México: Instituto Nacional Indigenista (INI).

1957 *El proceso de aculturación*. México: UNAM.

AQUINO MORESCHI, ALEJANDRA

2012 “Cuando los hijos se van al norte... Diálogos en torno a la migración y la política”, en María Dolores París Pombo, coord., *Migrantes, desplazados, braceros y deportados. Experiencias migratorias y prácticas políticas*. México: El Colegio de la Frontera Norte / Universidad Autónoma de Ciudad Juárez / UAM-Xochimilco.

ARIAS, PATRICIA

2009 *Del arraigo a la diáspora. Dilemas de la familia rural*. México: Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara / Miguel Ángel Porrúa / Cámara de Diputados, LX Legislatura.

ARIZA, MARINA y ALEJANDRO PORTES, coords.

2007 *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

BESSERER, FEDERICO

2004 *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

1999 *Moisés Cruz: historia de un transmigrante*. México: Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Autónoma de Sinaloa.

BURKE, GARANCE

2004 “Yucatecos and Chiapanecos in San Francisco: Mayan Immigrants from New Communities”, en Jonathan Fox y Gaspar Rivera Salgado, eds., *Indigenous Mexican Migrants in the United States*. San Diego, Calif.: Center for U.S., University of California.

CENTRO DE DERECHOS HUMANOS FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS (CDHFBC)

2001 “Donde muere el agua. Expulsiones y derechos humanos en San Juan Chamaula”, en <[http://www.frayba.org.mx/archivo/informes/010401\\_donde\\_muere\\_el\\_agua\\_frayba.pdf](http://www.frayba.org.mx/archivo/informes/010401_donde_muere_el_agua_frayba.pdf)>, consultada el 3 de julio de 2008.

CÓRDOVA PLAZA, ROSÍO

2012 “Sin bosque no queda más que irse’. Migración internacional entre nahuas de Atlahuilco, Veracruz”, *Migraciones internacionales* 6, no. 4 (julio-diciembre).

DURAND, JORGE

2007 “Origen y destino de una migración centenaria”, en Marina Ariza y Alejandro Portes, coords., *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 55-82.

DURAND, J., D. MASSEY y R. ZENTENO

2001 “Mexican Immigration to the United States: Continuities and Changes”, *Latin American Research Review* 36, no. 1: 107-127.

FORTUNI LORET DE MOLA, PATRICIA

2004 “Transnational Hetzmek: entre Oxkutzcab y San Pancho”, en Juan A. Castillo Cocom y Quetzil E. Castañeda, eds., *Estrategias identitarias. Educación y la antropología histórica en Yucatán*. Mérida, Yucatán: Universidad Autónoma de Yucatán.

FOX, JONATHAN y GASPAR RIVERA-SALGADO, eds.

2004 *Indigenous Mexican Migrants in the United States*. San Diego, Calif.: Center for U.S., University of California.

GAMIO, MANUEL

1982 *Forjando patria* [1916], 3ª ed. México: Porrúa.

1971 *Mexican Immigration to the United States: A Study of Human Migration and Adjustment*. Nueva York: Dover Press.

GARCÍA, MARTHA

2007 “Migración y ritual: un estudio de la etnicidad entre las comunidades nahuas en México y Estados Unidos”. Tesis de doctorado. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

GIL MARTÍNEZ, ROCÍO

2006 *Fronteras de pertenencia. Hacia la construcción del bienestar y el desarrollo comunitario transnacional de Santa María Tindú, Oaxaca*. México: Plaza y Valdés / UAM / Fundación Rockefeller.



GUZMÁN, ESTELA y PEDRO LEWIN

2006 ponencia presentada en el Primer Foro sobre Migración Indígena, Mérida (agosto).

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA (INI)

2000 *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1996-1997*. México: INI.

JÁUREGUI DÍAZ, JOSÉ ALFREDO y MARÍA DE JESÚS ÁVILA SÁNCHEZ

2007 “Estados Unidos, lugar de destino para los migrantes chiapanecos”, *Migraciones internacionales* 4, no. 1 (enero-junio).

KEARNEY, MICHAEL

1996 *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*. Boulder, Colo.: Westview.

1995 “The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism”, *Annual Review of Anthropology* 24: 547-565.

LESTAGE, FRANÇOISE

1998 “Entre el ‘tercer mundo’ y el ‘primer mundo’: la adaptación de los migrantes indígenas en la frontera de México con Estados Unidos”, en H-J Koenig, ed., *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*. Frankfurt: M. Vervuert, 167-175.

LEWIN, PEDRO

2007 “Yucatán as an Emerging Migrant-sending Region”, en Wayne Cornelius, David Fitzgerald y Pedro Lewin Fischer, eds., *Mayan Journeys. The New Migration from Yucatán to the United States*. La Jolla, Calif.: Center for Comparative Immigration Studies, University of California San Diego, 1-26.

NAGENGAST, CAROLE y MICHAEL KEARNEY

1990 “Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness and Political Activism”, en *Latin American Research Review* 25, no. 2: 61-91.

OEHMICHEN BAZÁN, CRISTINA

1999 *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México 1988-1994*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

OLIVERA, MERCEDES

2011 Conversación personal, Cancún, Quintana Roo, México.

PARÍS POMBO, MARÍA DOLORES

2012 “Cambio institucional, organización política y migración entre los triques de Copala”, en María Dolores París Pombo, coord., *Migrantes, desplazados, braceros y deportados. Experiencias migratorias y prácticas políticas*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte / Universidad Autónoma de Ciudad Juárez / UAM-Xochimilco.

2008 “Estratificación laboral, migración transnacional y etnicidad”, en Laura Velasco Ortiz, coord., *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*. México: El Colegio de la Frontera Norte / M.A. Porrúa.

ROSAS, CAROLINA

2008 *Varones al son de la migración. Migración internacional y masculinidades de Veracruz a Chicago*. México: Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales, El Colegio de México.

RUS, JAN y SALVADOR GUZMÁN LÓPEZ, eds.

s.f. *Chamulas en California, el testimonio de Santos, Mariano y Juan Gómez López*. San Cristóbal de Las Casas, Chis.: Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, A.C.

SMITH-NONINI, SANDY

2002 “Nadie sabe, nadie supo: el programa federal H2A y la explotación de mano de obra mediada por el Estado”, *Relaciones 90 XXIII* (primavera).

STEPHEN, LYNN

2009 *Transborder Lives: Indigenous Oaxacans in Mexico, California, and Oregon*. Durham, C.N.: Duke University Press.

2008 “Vigilancia e invisibilidad en la vida de los inmigrantes indígenas mexicanos que trabajan en Estados Unidos”, en Laura Velasco Ortiz, coord., *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*. México: El Colegio de la Frontera Norte / M.A. Porrúa.

2002 “Globalización, el Estado y la creación de trabajadores indígenas ‘flexibles’: trabajadores agrícolas mixtecos en Oregon”, *Relaciones 90 XXIII* (primavera).

VARESE, STEFANO

2000 “Migración indígena mexicana en Estados Unidos: nuevos derechos contra viejos abusos”, *Cuadernos agrarios*, nos. 19-20: 24-34.

VELASCO ORTIZ, LAURA, coord.

2008 *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*. México: El Colegio de la Frontera Norte / M.A. Porrúa.

WEBER, DEVRA

2008 “Un pasado no visto: perspectivas históricas sobre la migración binacional de pueblos indígenas”, en Laura Velasco Ortiz, coord., *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*. México: El Colegio de la Frontera Norte / M.A. Porrúa.



# **“GRACIAS A LA VIRGEN Y A LA COYOTA LLEGAMOS BIEN”. PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN COMUNIDADES MIGRANTES OAXAQUEÑAS Y EN LOS LUGARES DE ASENTAMIENTO**

*Martha Judith Sánchez Gómez\**  
*Raquel Ofelia Barceló Quintal\*\**

Este artículo tiene el objetivo de exponer los cambios que se están gestando en la vida religiosa de los migrantes oaxaqueños tanto en sus comunidades de origen como en los nuevos entornos en donde están asentados. Nuestro objetivo no es enfocarnos en el fenómeno religioso en sí mismo, sino como un elemento más de la cultura. Desde esa mirada observamos la manera en que las identidades étnicas y genéricas encuentran en el espacio religioso la vía para su afirmación o eventual modificación, la forma en que las prácticas y ritos de la religiosidad católica se modifican para responder a las nuevas necesidades de sus creyentes y los cambios en las adscripciones religiosas.

El artículo se organiza de la siguiente manera. Empezaremos mencionando algunos estudios que han abordado la relación entre migración y religiosidad para plantear posteriormente que la religiosidad católica de las poblaciones indígenas, especialmente de las oaxaqueñas, es resultado de un encuentro de diferentes culturas y prácticas, y cómo esta religión se adapta a las diferentes necesidades. Continuaremos señalando los cambios en los motivos de la religiosidad y en las prácticas religiosas tanto en las comunidades de origen como en los nuevos asentamientos, y los cambios en las definiciones genéricas que se buscan en un nuevo espacio de religiosidad. Cerramos el artículo con algunas consideraciones generales sobre la problemática.

## **Algunos estudios sobre la migración y la religiosidad**

A inicios del siglo XXI contamos con una amplia literatura sobre la migración. Son diversas las facetas que se han estudiado; una de ellas es la relación entre la migración y la religiosidad. Éste es un tema que ha sido abordado desde diferentes enfoques y con objetivos distintos.

\* Investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, <mjudith@sociales.unam.mx>.

\*\* Profesora investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, <rbarceloquintal@gmail.com>.

La realización de este artículo se concretó en el marco del proyecto PAPIIT “De mayordomos a contratistas. Estudio sobre las formas de reclutamiento de la mano de obra inmigrante en la viticultura en los condados de Napa y Sonoma, California”, 2012-2014, coordinado por Martha Judith Sánchez Gómez.

Olga Odgers plantea que varios estudios han abordado los cambios religiosos a partir de la migración, tanto en las comunidades de origen como en las de destino, y “la reproducción de prácticas religiosas tradicionales en los lugares de destino, el surgimiento de nuevas prácticas asociadas a la movilidad [...] la importancia de la experiencia migratoria en algunos procesos de conversión e incluso la transformación del sentido asociado a prácticas tradicionales a partir de una nueva relación con el espacio” (Odgers, 2003: 40). La misma autora ha analizado el fenómeno desde el impacto de la migración internacional en la transformación de la idea de la diversidad religiosa y en la modificación de las actitudes de tolerancia e intolerancia religiosa ante esa diversidad. Jordi Moreras (2006) señala la importancia creciente de los estudios sobre migración y religiosidad en España a partir del entendimiento de la relevancia del factor religioso en la construcción identitaria de los colectivos de inmigrantes. El tema ha cobrado también relevancia en las agendas políticas, dado el interés por entender los procesos de incorporación social de los inmigrantes y la gestión de la diversidad.

Algunos autores se centran en las condiciones de asentamiento de los migrantes en nuevos entornos, en donde las precarias condiciones de vida y el aislamiento de esas poblaciones han llevado a que sean objeto de interés de diversos grupos religiosos. Hernández y O'Connor (2006) señalan el trabajo realizado por diferentes sectas religiosas en los lugares de asentamiento de los mixtecos en San Quintín en la década de los cincuenta. Plantean que los grupos religiosos se acercaron ofreciendo servicios fundamentales: una clínica-hospital (los bautistas), un proyecto de asistencia para niños sin hogar (la organización evangélica Cristo por su mundo). Con la creciente llegada de los mixtecos y el incremento de la población de diferentes orígenes (zapotecos, triquis, amuzgos) que hicieron de San Quintín un lugar de circulación temporal o un asentamiento más permanente, las organizaciones evangélicas realizaron un trabajo intenso en el que se incluía la atención de médicos, enfermeras, dentistas, profesores, estudiantes... brindaban comida, regalaban ropa usada, proyectaban películas con contenido religioso y ofrecían sobre todo un mensaje de salvación (Hernández y O'Connor, 2006: 8-9). Los autores señalan que en Estados Unidos, en el estado de California, ha habido un creciente proceso de conversión de los mixtecos a la creencia evangélica-pentecostal, atraídos por “el ambiente sencillo y acogedor [...] su acentuado carácter moralista, aunado al alto valor que tiene la familia”; también señalan que las prácticas de sanación y curación divina de esa religión les son comprensibles debido a las formas tradicionales de resolver los problemas de salud: yerberos, curanderos, etcétera (Hernández y O'Connor, 2006: 11).

Por su parte, la Iglesia católica ha realizado un diagnóstico sobre el cambio religioso debido a la migración. Parten del planteamiento de que la movilidad es un hecho social que pone en contacto a los migrantes con nuevos horizontes de sentido.

Ese contacto se manifiesta en dudas y búsquedas en el campo religioso. Ante esa situación se pueden producir tres fenómenos cognoscitivos: negociación, rendición y atrincheramiento (Burbano, 2010: 50). En el fenómeno de la negociación es interesante el señalamiento de que la migración es un espacio privilegiado para la emergencia de nuevas y creativas formas de expresar la religiosidad y la cultura en general; "la migración puede afectar la estructura de los grupos religiosos. Formas de liderazgo, rituales, etc., se encuentran desafiados por los migrantes. Se crean condiciones para nuevos espacios sagrados, nuevas estructuras que emergen cuando los grupos son confrontados con la migración" (Burbano, 2010: 53). Estas estructuras ejemplifican la manera en que los migrantes llevan su religiosidad al nuevo lugar y recrean sus manifestaciones religiosas; tal es el caso de la fiesta de la Virgen del Quinché de Ecuador, en Madrid; en Belo Horizonte, Brasil, la fiesta del Señor de los Milagros originaria de Perú, y Burbano señala que en esa fiesta se comparte no sólo la misa sino la mesa; no es una copia sino una recreación "que incorpora nuevos referentes simbólicos que tienen sentido en la nueva situación en que se encuentra el inmigrante. Por otro lado, no pocas veces estas expresiones religiosas, además de ser un vehículo de su religiosidad, son un medio de socialización e integración" (2010: 54).

Partiendo de esos elementos, pasaremos a ejemplificar los cambios que se han dado en las prácticas y sentido religioso de los migrantes oaxaqueños, tanto en sus comunidades de origen como en sus nuevos entornos.

### **De la singularidad de las prácticas religiosas en las comunidades oaxaqueñas**

No nos vamos a extender en este punto; sólo señalaremos que, como bien apunta Enrique Marroquín (1989), la religiosidad de los pueblos oaxaqueños es una mezcla de elementos de la religión católica y de sus creencias prehispánicas, que algunos autores han definido como sincretismo religioso. El autor menciona en su exposición sobre el sincretismo indígena en torno al símbolo de la cruz: "Durante los difíciles tiempos de las campañas antiidolátricas, la cruz sirvió de cobertura para salvar la sacralidad de sus míticos lugares y para ocultar en sus peanas a los ídolos [...] La forma más importante de sincretismo ha sido la síntesis creativa, en la cual se integran elementos de ambas religiones" (Marroquín, 1989: 46)

Esto se puede encontrar de múltiples maneras en las comunidades oaxaqueñas. Por ejemplo, cuando la agricultura era la actividad principal para el mantenimiento y reproducción de los pueblos oaxaqueños, se podía fácilmente identificar algunos ritos y celebraciones que tenían el objetivo de asegurar la cosecha y después, para agradecer por la misma, expresiones producto de creencias prehispánicas profundamente

arraigadas. En el estudio realizado por el mismo autor se señala que aún hoy en día los indígenas siguen considerando a la tierra como “la madre que nos alimenta” y hay que cuidarla y tenerle atenciones. Identifica en el estado de Oaxaca algunos ritos tales como “Antes de sembrar, bendicen la tierra, entierran comida y riegan mezcal [...] Antes de cosechar, sahúman la tierra y la rocían con agua bendita, pidiéndole permiso para retirar sus frutos” (Marroquín, 1989: 60). Es tal la imbricación de ambos elementos que ha provocado reacciones diversas en los clérigos: algunos califican esas prácticas como “paganas”; otros las integran y respetan como parte de la cultura de los pueblos a los que ellos están sirviendo.

Para los miembros de las comunidades oaxaqueñas, no queda la menor duda de que la religión es un elemento más de su identidad y su cultura y que hay un respeto a la jerarquía católica, pero que la iglesia y sus bienes son propiedad del pueblo, y la relación con los clérigos es buena en la medida en que haya un amistoso acuerdo de mutuo respeto; por lo tanto, no sólo en estas comunidades ha prevalecido un derecho consuetudinario ahora aceptado como “usos y costumbres” para elegir a sus autoridades municipales y decidir los rumbos que tomará la vida del pueblo, sino que también ha prevalecido un (vamos a llamarlo así) derecho consuetudinario en cuanto a la vida religiosa del pueblo.

Así, en los ritos más importantes de la vida comunitaria, como es el cambio de autoridades, vemos esa mezcla de elementos. El cambio se realiza con el párroco o sin él en espacios considerados importantes para la comunidad: la presidencia municipal, la iglesia y las casas de las autoridades entrantes y salientes en el cuarto de las imágenes. El espacio de la iglesia y lo que en él pueda suceder no sólo es competencia de las autoridades religiosas; es también (y muy principalmente) competencia del pueblo.

La siguiente anécdota ejemplifica lo anterior. En un trabajo de campo que realizamos en una comunidad oaxaqueña que tiene un importante convento y un órgano de gran valor, el sacerdote nos explicó que la gente es muy especial en cuanto a sus creencias católicas, pues señaló que cuando llegó al pueblo quiso que se le diera la llave de la iglesia, dado que ahora él era el encargado de la misma. Las autoridades del pueblo le dieron largas y largas y no se la daban. Cuando el padre se encuentra con el obispo, le comenta que el único problema que tiene es que no le dan las llaves de la iglesia. El obispo le promete arreglar la situación.

Mediante misivas, el obispo solicita a las autoridades del pueblo que le proporcionen al párroco las llaves de la iglesia. Las autoridades le contestan, con esa solemnidad característica de los habitantes de comunidades oaxaqueñas, que ya se han hecho cumplir sus deseos, lo cual le notifican en una carta que le envían debidamente firmada y sellada. Cuál no va siendo la sorpresa del obispo en su próximo encuentro con el padre cuando éste le dice que nunca recibió las llaves. Esta anéc-



dota ejemplifica claramente los límites de las autoridades religiosas y sus competencias en los asuntos del pueblo. Éste decide resguardar sus bienes y también decide el tipo de relación que desea con las autoridades religiosas.

¿Cómo ha cambiado esta vida religiosa en el contexto de una importante y creciente migración de gran parte de los habitantes de estas comunidades?

### **Cambios en los motivos y las prácticas, así como en las adscripciones religiosas**

"SIEMPRE NOS ÍBAMOS CON UNA IMAGEN"

En los inicios de la ahora ya larga historia migratoria contemporánea de los habitantes de muchos pueblos oaxaqueños, encontramos en los relatos de los primeros migrantes la constante mención de que "en la maleta, bulto, caja o lo que fuera, nos llevábamos a las imágenes", tal y como sucedía en los pueblos en donde hay un cuarto para las imágenes y en donde se llevan a cabo los ritos más importantes, como por ejemplo, tomar un nuevo cargo en el cabildo, celebrar la mayordomía del santo patrón, etc. En el nuevo escenario de migración, en el que para muchas comunidades la Ciudad de México es un destino importante, si bien por las restricciones del espacio físico no es posible tener un cuarto para las imágenes; sí se pone, aunque sea en un rinconcito de la sala, el comedor o en el patio, un altar con las imágenes.



Casa de un migrante de San Juan Guelavía en la Ciudad de México.  
Fotografía de Martha Judith Sánchez Gómez (Proyecto CDI-UNAM, 2007-2008).

Esto dio pie a que en algunas comunidades sus habitantes no sólo se llevaran las imágenes a sus nuevos hogares, sino también las fiestas del santo patrón a sus lugares de migración o a que se crearan nuevas fiestas en el nuevo medio. Por ejemplo, los

habitantes de San Jerónimo Tlacochahuaya<sup>1</sup> además de celebrar la fiesta del santo patrón en el nuevo medio, “aunque sea con una comidita sencilla, si no podemos ir”, iniciaron una nueva celebración: una peregrinación anual a la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México con banda de música, y ahora con vestidos regionales, en donde al finalizar la misa se come y se festeja con todos los paisanos reunidos. En esa nueva celebración participan no sólo los tlacochahuayenses que residen en dicha ciudad, sino los paisanos del pueblo que viven en otros lugares y que planean sus tiempos para poder viajar y asistir a la celebración. El ciclo ritual comunitario se amplía, por lo tanto, en nuevos escenarios.



Peregrinación a la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México.  
Fotografía de Martha Judith Sánchez Gómez (Proyecto Inmujeres-Conacyt-UNAM, 2004-2006).

Las posibilidades de ampliar las celebraciones dependen también de la capacidad económica y del espíritu emprendedor de los migrantes. En el caso de los paisanos de Chilapa de Díaz,<sup>2</sup> que son famosos por sus iniciativas: construyeron tres centros sociales con todo y la imagen del santo patrón en sus lugares de asentamiento. Así, en la Ciudad de México, en Minatitlán y en Veracruz se celebra la fiesta del santo patrón para los que no pueden asistir al pueblo.

<sup>1</sup> Comunidad ubicada en los valles centrales de Oaxaca, de origen zapoteco y que tuvo una migración muy importante a la Ciudad de México (véase Sánchez, 1995).

<sup>2</sup> Comunidad asentada en la Mixteca oaxaqueña, con origen mixteco. Ha tenido una migración interna importante a la Ciudad de México, pero también a Minatitlán y Veracruz.

Más allá de las fronteras nacionales encontramos que los migrantes de varios pueblos recrean simbólicamente, en mayor o menor medida, las fiestas de sus pueblos, que van desde “una comida sencilla” o “nos acordamos de ese día” hasta la fiesta misma en el nuevo escenario, que puede realizarse en un solo lugar o que puede ir cambiando de uno a otro sitio en donde están asentados los paisanos del pueblo. Así, tenemos que algunos de los oaxaqueños que viven en Napa, California, nos narran que la fiesta del santo patrón se celebra un año en Napa, al siguiente en Santa Mónica, al siguiente en Fresno, en fin, se celebra la fiesta rotándose en el nuevo medio con los paisanos que viven en varias ciudades dentro del estado de California. Pero no sólo se relacionan esos diferentes espacios —el pueblo de origen y los poblados en California para la celebración simultánea de las fiestas—, sino que también se relacionan todos los destinos de migración para poder honrar al santo como se lo merece; las cooperaciones para la fiesta en el pueblo llegan de todos los lugares en donde se tiene contacto y relación con los paisanos. Por lo menos dos o tres estados en la República mexicana y más de dos estados en la Unión Americana se entrelazan para cumplir en esa fecha.

En las siguientes imágenes tenemos la celebración de la fiesta de Santa Ana del Valle tanto en el poblado que está ubicado en los Valles Centrales de Oaxaca como en Santa Mónica, California.



Fiesta de Santa Ana del Valle, Oaxaca, en el pueblo (izquierda) y en Santa Mónica, California (derecha). Fotografías de Martha Judith Sánchez Gómez (Proyecto Inmujeres-Conacyt-UNAM, 2004-2006).

“VIRGENCITA DE JUQUILA, QUE LLEGUE CON BIEN”.

NUEVOS MOTIVOS DE PLEGARIAS EN LAS COMUNIDADES DE ORIGEN

Si en los rezos y plegarias de los antiguos habitantes de las comunidades rurales los motivos eran más o menos los mismos: por el trabajo (“que tenga una buena cose-

cha”), por la conservación de la vida (“que se cure”, “que no tenga accidentes”), por las necesidades amorosas y afectivas (“que me case”, “que tenga un hijo”), etc., estos motivos han cambiado en la misma medida en que la vida en las comunidades se ha transformado.

De otras entrevistas en campo retomamos dos aspectos que acompañan la historia de las migraciones. En San Marcos Arteaga en la Mixteca oaxaqueña, un pueblo expulsor de migrantes hacia Napa y Sonoma, California, buscamos a la mujer de un bracero para reconstruir la participación de los varones en dicho programa. Nos encontramos con la nuera, una joven casada cuyo marido fue a trabajar al norte y que en la mirada triste se aferra a la idea de que su marido pronto volverá y con un niño de once años que a esa hora debería estar en la escuela pero está sentado en la tienda (lugar de la entrevista), y que por más que hacemos intentos de hablarle mientras llega su abuela no logramos sacarle ninguna palabra ni cambiar su semblante ausente. Después de que llega la abuela y que hemos platicado un rato, voltea hacia él y nos dice: “Él ya pronto se va, ya la coyota se lo va a llevar”. Entonces nos enteramos que sus padres hace años que están allá y que ya han logrado mandar dinero para empezarse a llevar a los hijos: él y una hermana más pequeña que está en la escuela. Al hijo por fin se le ilumina la cara cuando le preguntamos que si se quiere ir; dice que sí y por eso se niega a ir a la escuela, ya que en la cabeza sólo tiene la idea de ya estar allá.

La abuela nos comenta que gracias a la Virgen de Juquila, a cuyo santuario acaban de ir en peregrinación para agradecerle, tienen una buena coyota con quien pueden mandar a las mujeres y a los niños. Ya no hace falta que vaya un adulto; esta coyota sí es confiable, y entre ella y la Virgen harán que la empresa se realice con éxito.

Los dos recursos, la coyota y la Virgen, toman preeminencia en la vida de estos habitantes. Ya no será por las lluvias por las que se rece, sino por un buen cruce que haga que por fin se logre lo deseado, llegar “al otro lado”.

#### “TE OFREZCO LA MAYORDOMÍA PORQUE SALÍ CON VIDA”

El ser mayordomo de la imagen principal sigue siendo una forma de ganar prestigio en las comunidades, además de que muchas de las mayordomías se ofrecían por haber logrado salir adelante de situaciones límites: enfermedades graves, accidentes, vicios, deseos no cumplidos como tener un hijo, agradecer por el trabajo o por el éxito en un nuevo negocio, llegaban a ser causas frecuentes para asumir el compromiso.

La migración ha dado nuevos motivos para las mayordomías. La crisis en las grandes ciudades se refleja en la vida de los pueblos. Ahora ha sucedido que el mayordomo, en general migrante, ofrece la fiesta agradeciendo al santo patrón que

salió con vida después de un secuestro. Los nuevos peligros sumados a los viejos (falta de trabajo, de dinero, de salud) han dado nuevos tintes a la vida de las comunidades.

También es frecuente que padres que tienen a los hijos en medios urbanos, sobre todo en Estados Unidos, dirijan sus plegarias para que sus hijos se alejen de las "gargas" (como se les dice a las pandillas en Estados Unidos), de las drogas y de los nuevos peligros (sida, etc.) que encierra su nueva vida.

#### Y LAS FIESTAS COMO UN LUGAR DE ENGANCHE

También vemos cambios en las dinámicas de las fiestas del santo patrón en las comunidades rurales. Coincidimos con muchos estudiosos en el tema respecto a que la migración vino a fortalecer las fiestas, ya que los migrantes son quienes pueden asumir los enormes gastos que representan las mayordomías o tener dinero para las cooperaciones cuando la fiesta se organiza por medio de comités.

Las fiestas no sólo cumplen el papel de mantener la identidad y cohesionar a los paisanos radicados en diversos lugares, sino que también son el espacio idóneo para el intercambio de información y para el fortalecimiento de las redes. En la fiesta se encuentran los paisanos y parientes radicados en varios lugares. En esos días se obtiene la información sobre lo que está pasando en cada sitio de migración: las condiciones de vida, de trabajo, los riesgos, las ventajas y las desventajas, y la concreción de ayudas para salir del pueblo o transitar a nuevos lugares. Se concretan también nuevas alianzas por medio de los noviazgos y las futuras bodas.

No ha habido un escenario en la vida de las comunidades tan importante como las fiestas del santo patrón ya que éstas han mantenido el dinamismo de la creciente migración; tanto, que los párrocos de las iglesias se quejan de que es una festividad en donde se ha perdido la devoción; es ya una fiesta pagana; no obstante, es una fiesta que responde a las necesidades de los habitantes del lugar. Principalmente en un contexto de fuerte migración, responde a las necesidades de información y traslado que se suman a las necesidades anteriores.

#### "QUE LA VIRGEN SE LOS AGRADECE AQUÍ Y EN MÉXICO". Y ASÍ EMPEZÓ TODO

Las distancias y los problemas para cruzar de nuevo una frontera incrementan las dificultades para cumplir las promesas hechas a la Virgen o al santo patrón. Si bien en la migración nacional se podía ir al pueblo a agradecer al santo patrón por la ayuda prestada en el nuevo medio, regresar al país a cumplir la promesa es un problema difícil de sortear, dada la creciente dificultad de pasar nuevamente una fron-

tera que es más peligrosa y que se ha encarecido enormemente. Por ello, y como sabiamente el párroco de la iglesia de Guadalupe en Windsor en el condado de Sonoma, California, explica a sus feligreses: “para agradecerle a la Virgen da lo mismo aquí que allá”.

En los condados de Napa y Sonoma, donde la migración cobra relevancia a partir de la década de los sesenta por la demanda de mano de obra para la industria vitivinícola en auge, los mexicanos recién llegados solicitaron como una de sus demandas principales, además de vivienda, misas en español. Conforme la comunidad creció, se hizo necesario no sólo que hubiera misas, sino recrear un espacio de identidad en el nuevo medio; los rituales religiosos y el espacio de la iglesia fueron los medios adecuados para hacerlo.

Conforme la población mexicana fue aumentando, la iglesia de Guadalupe en Windsor tuvo que ampliarse y remodelarse, ya que el espacio era insuficiente. Los mexicanos ayudaron con dinero que obtenían mediante cooperaciones, fiestas, participando en diversas tareas, etc. En palabras de un párroco, la iglesia tiene un “estilo mexicano” (con patio central, tejas, etc.). La participación de los mexicanos fue muy importante; esto podemos verlo en una carta enviada por la iglesia de Guadalupe<sup>3</sup> a uno de sus feligreses; en la misiva se le agradece el trabajo y la dedicación:

May the good Lord bless you and keep you.  
May Our Lady of Guadalupe embrace you  
all the days of your life.

Let all the Latinos and Guadalupanas  
know how much we all appreciate what you  
have done for Our Lady of Guadalupe Church.

Your sharing with us the time and energy  
and gifts of food, beautiful decorations,  
unify the faith of our community.<sup>4</sup>

(Archivo Morales Rosas, Proyecto PAPPIT UNAM, 2012-2014).

<sup>3</sup> “Our Lady of Guadalupe Church”. Todas son traducciones y entrevistas de Martha Judith Sánchez Gómez.

<sup>4</sup> Que Dios te bendiga y te guarde. Que Nuestra Señora de Guadalupe te abrace todos los días de tu vida. Deja que todos los latinos y guadalupanas sepan lo mucho que todos apreciamos lo que ustedes han hecho para nuestra iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe. El compartir con nosotros su tiempo y energía y los regalos de comida y decoraciones hermosas unifican la fe de nuestra comunidad.



Patio central, iglesia de Guadalupe en Windsor, California.  
Fotografía de Martha Judith Sánchez Gómez (Proyecto UC-Mexus-Conacyt, 2001-2004).

Si bien no se puede ir la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México a agradecer por un “buen cruce” o llegar hasta el pueblo a honrar al santo patrón, sí se puede, en el nuevo lugar, venerar a la Virgen de Guadalupe, imagen principal de la iglesia de Guadalupe. La nueva “Basílica de Guadalupe” en la zona, la iglesia de Guadalupe en la ciudad de Windsor, responde a las necesidades de los mexicanos de varios estados de la República mexicana de “cumplir una promesa”, “transmitir la cultura a los hijos”, “tener un espacio de reconocimiento y recreación de la identidad”, “tener una vida espiritual en un país tan materializado”, etc. Es en este lugar en donde los mexicanos han encontrado un espacio en su nuevo entorno, espacio que han ido creando, apoyando como ya narramos anteriormente sobre el proyecto de ampliación de la iglesia, hasta dotarlo de nuevos ritos, celebraciones y significados. Ello ha llevado a que se diera un conflicto entre la comunidad anglo y mexicana en una contienda que denominamos de “identidad”. Narraremos los elementos de esa contienda.

La iglesia de Guadalupe no sólo ha sido reconstruida con la aportación de los mexicanos, ha sido también un espacio y lugar simbólico que ha permitido la visibilidad de la comunidad mexicana. El periódico *The Press Democrat Empire News* (1995) publicó la noticia de que en la celebración del día de los “trabajadores agrícolas” se realizó una marcha (en la cultura mexicana sería lo equivalente a una peregrinación) que salió de la iglesia de Guadalupe, después de haber ido a agradecer a la Virgen, hacia el parque de Keyser para continuar con la celebración. Los organizadores señalan que el objetivo de esa marcha, en la que participaron más de cuatrocientas personas, es convertirla en un evento anual de fin de la cosecha y visibilizar la

importancia de los mexicanos en la misma (el evento fue organizado por las asociaciones California Rural Legal Assistance, California Human Development Corporation y Alliance Medical Center). Además de que esta acción anterior es de reivindicación en el espacio político, ha servido también para recrear las tradiciones en el nuevo medio. La comunidad mexicana se ha organizado en varias iglesias de los alrededores para la fiesta de la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre, celebración que inicia días antes y que recorre algunas parroquias de la zona. En el calendario de la fiesta se indica lo siguiente:

Inicia el 8 de diciembre en la Parroquia de San Juan en Healdsburg a las 12 a.m.; incluye procesión, misa, ofrenda floral y reunión social en los anexos de la iglesia. Continúa el 12 de diciembre a las 5 a.m. con mañanitas a la Virgen y se ofrece después chocolate con pan en los anexos para los asistentes. El mismo 12 de diciembre a las 6 a.m. en la iglesia de Guadalupe en Windsor, mañanitas a la Virgen y en la tarde a las 7.30 p.m. solemne misa guadalupana y ofrenda floral. Tanto en la mañana como en la tarde se ofrecerá chocolate y pan mexicano. El mismo día a las 5 a.m. en la parroquia de San Sebastián en Sebastopol, misa con mariachi y a las 6.30 de la tarde misa con mariachi y ofrendas florales. Continúa con recepción en el *Veterans Memorial* en Sebastopol en donde habrá música, comida, refrescos, chocolate y pan mexicano (Proyecto PAPIIT-UNAM, 2012-2014).

El crecimiento de la comunidad mexicana y su visibilidad creó un conflicto en el seno de la iglesia que llegó hasta los medios impresos y a las autoridades eclesiásticas. El detonante fue el lugar que ocupaba la Virgen de Guadalupe en la parroquia del mismo nombre. Como ya se ha mencionado, la comunidad mexicana fue muy activa en la remodelación de dicha iglesia y el discurso que se tenía, como lo vimos anteriormente, era el de reconocer a esos nuevos feligreses y ofrecer un espacio para la recreación de su identidad. El párroco que estaba al frente de la iglesia era muy apreciado por la comunidad mexicana por todas la ayuda y reconocimiento que dio a esa comunidad, pero esta situación era vista con recelo por la comunidad anglo; se cambió al sacerdote, y el nuevo párroco decidió que la Virgen no podía ir en el altar mayor de la iglesia. Ante ello, la comunidad mexicana se sintió profundamente agraviada y solicitó se dejase a la Virgen en donde estaba.

En una carta enviada por el señor Morales al obispo de la diócesis de Santa Rosa, con fecha de 25 de noviembre de 1994, le señala que existe el rumor de que se quiere remover a Nuestra Señora de Guadalupe del altar mayor. Le solicita que no se haga, ya que la comunidad mexicana lo tomaría como una ofensa por la gran devoción que se le tiene a la Virgen, y señala que los mexicanos “la veneramos como la imagen de la Madre de Dios y madre nuestra, por lo que ha sido por siglos el símbolo de nuestras luchas sociales, la esperanza de alivio de nuestra larga pobreza, la compañera fiel que llevamos en nuestro corazón los que nos exponemos a



buscar un trabajo en estas tierras lejanas de nuestro país de origen” (carta enviada por el señor Morales, Archivo Morales Rosas, Proyecto PAPIIT-UNAM, 2012-2014).

Además, le señala al obispo que es importante no dividir a los fieles en estos momentos en que otras sectas están buscando feligreses hispanos para sus iglesias; y finalmente, da un argumento que es parte de su historia como oaxaqueño: que aun cuando hubiese disposiciones sobre el orden que deben tener las imágenes, “la iglesia siempre ha tenido flexibilidad para adoptar sus reglamentos de acuerdo a las creencias de sus fieles [...]”.

Sin duda, la presencia creciente de la comunidad latina (el 40 por ciento de los fieles) y el papel desempeñado por aquel párroco que ayudó mucho a los mexicanos en los múltiples problemas que tenían que afrontar, fueron el fermento para esa situación que llevó a que el nuevo sacerdote mandara a hacer una obra de arte para poner en lugar de la Virgen, obra que estaba dedicada a un joven adolescente que fue golpeado por miembros de una pandilla hasta quedar en estado de coma.

El inicio de la historia se difundió en *The Press Democrat Empire News*, “Church Art Creates Clash of Cultures” (1995: 1), y el final del conflicto en el mismo diario: “Painting Symbol of Frustration. Latinos feel left out of decision to move art at Windsor Church” (1996).<sup>5</sup> La comunidad latina se sintió profundamente ofendida cuando se puso la pintura en el centro, ya que no se les tomó en cuenta a pesar de las firmas y cartas enviadas a las autoridades eclesiásticas.



Altar mayor e imagen de la Virgen de Guadalupe en la iglesia Our Lady of Guadalupe en Windsor, California. Fotografías de Martha Judith Sánchez Gómez (Proyecto UC-Mexus-Conacyt, 2001-2004).

<sup>5</sup> “El arte en la iglesia crea un choque de culturas”; “La pintura símbolo de frustración. Los latinos sienten que no fueron tomados en cuenta para la decisión de mover la pintura en la iglesia de Windsor”.

Ante ese conflicto se cambia al párroco de la iglesia, se quita la obra de arte y se pone al Cristo al centro y la imagen de Guadalupe en uno de los lados de la iglesia.<sup>6</sup> La explicación que nos da el padre sobre lo anterior es que la Iglesia católica es “cristo-céntrica”, por lo que esa imagen debe ir en el altar mayor. No obstante, la comunidad mexicana no quedó totalmente satisfecha porque tienen a la Virgen “arrinconada”.

Si bien la comunidad mexicana quedó insatisfecha con lo anterior, ese espacio siguió siendo importante para ella; se fue creando un ciclo festivo anual que se ve fortalecido o no, dependiendo del párroco en turno. Si empezamos por la fiesta principal, la del 12 de diciembre a la Virgen de Guadalupe, cuesta trabajo pensar que estamos en territorio estadounidense. En palabras del párroco:

la fiesta se hace “casi como en México”; de hecho parece una tradición desde hace tres años, y vienen en peregrinación desde Santa Rosa. Ahí hay una iglesia, donde se reúnen como a las doce de la noche y se vienen caminando para llegar aquí como a las cuatro o cinco de la mañana en peregrinación o procesión. Entonces aquí está la banda y los mariachis y la música.

Hay unos cantantes de aquí del condado de Sonoma; la más famosa es Mayra, es una niña que está con nosotros desde que empezaba a cantar y ahorita ya hizo varias películas. Canta en inglés y en español. Es mexicanoamericana, es de las más populares que tenemos como artistas que vienen, y desde que yo estoy aquí ya viene a dar gracias a la Virgen; le cantan canciones que le ha compuesto su mamá a la Virgen y las mañanitas. Después de misa tenemos lo que es el chocolate, o como le llaman champurrado con pan. Este salón se inauguró hace un año y ahora, con el nuevo salón, termina la misa y nos vamos a festejar, a comer tamales (entrevista al párroco, 5 de marzo de 2004).

El párroco nos comenta que la procesión viene con la policía delante de ellos abriéndoles el paso y trae varias imágenes de la Virgen: “Este año pasado vinieron alrededor de unas quinientas personas”. Y comenta que esa peregrinación que viene por el *freeway* (ya que Santa Rosa está a una distancia de varios kilómetros de Windsor)

se inició ya que mucha gente me decía que tenía una manda a la Virgen de Guadalupe de ir a la Basílica, “pero como no tenemos papeles ¡cómo vamos a ir!”. Entonces ellos querían llevar veladoras a la Virgen pero a la Basílica o a la Virgen de su pueblo, y les decíamos: “Vamos a organizarnos aquí”, por lo que la gente que tiene esas mandas las hace aquí; ahora sí que la Virgen se los agradece aquí y en México. Y así empezó todo. Empezó eso hace... es el tercer año que se hizo y cada año ha aumentado como una tradición. Es la primera [la iglesia de Guadalupe] que empezó esto, y ¡sí que ayuda a mucha gente!, y es parte de la religiosidad popular de la gente que viene, o sus tamales ¿no?, porque es parte de su ideología (entrevista al párroco, 5 de marzo de 2004).

<sup>6</sup> Esta disputa es un campo interesante para entender las relaciones y visiones de dos grupos que cada vez están más relacionados: los anglos y los mexicanos que están llegando a la zona. El reconocimiento o no de estos últimos y las visiones sobre ellos son motivos de análisis en el conflicto narrado.

Además de lo anterior se ha creado un ciclo festivo anual, como sucede en muchas comunidades en México en donde se celebran todas las actividades litúrgicas como es la navidad, cuaresma, incluyen pascua. Sobre la navidad nos comenta:

Empezamos casi como hace unos cuatro o cinco años; empezamos con las posadas. Algunas, tres o cuatro, pero la gente hace posadas en sus casas, como se acostumbran en México: vienen, hacemos cantos, piden posada, se reúnen varias familias. Acá se pide posada en la iglesia, con los cantos de las posadas dentro y fuera de la iglesia; se termina de pedir posada y nos vamos al salón; hay juegos para niños, aguinaldos. Dividimos las posadas en tres; trato de hacer tres ahora. Antes hacía las nueve; una vez hice nueve y se me hizo muy pesado por el trabajo. Pero ahora hago una para niños, una para jóvenes y una para adultos. Siempre hay algo específico para cada uno: si es para jóvenes hay bailes, se reúnen... sí, con música, ponemos; hay veces que la gente trae música, le gusta mucho a la gente.

A los adultos hay veces que ellos también ponen su orquesta, juegan, hay juegos para todos. Juegos, dinámicas, juegan el baile de las sillas, preguntas, correr con costales, los globos. Todos los juegos que se nos ocurran. Los juegos tradicionales muchas veces.

Viene mucha gente [a las posadas] y después el Niño nada más se pone en diferente posición pero no hacemos como imagino en México que hacen el recostamiento-levantamiento dentro de la iglesia; lo hace la gente pero en sus casas, yo he escuchado que lo hace la gente.

De hecho para Navidad, en el altar, cuando celebramos la misa ponen hasta diez Niños para bendecir que traen de México. Con sus sillitas (entrevista al párroco, 5 de marzo de 2004).

Otra celebración que se realiza en la iglesia es la fiesta de santa Cecilia; se le considera la patrona de los músicos.

En México es muy fuerte esa fiesta para los mariachis. Es en noviembre, como la segunda o tercera semana de noviembre, y cada año se hace. Nosotros traemos ocho mariachis; no es fácil conseguirlos, y ahora que se va acercando la fiesta ellos son los que llaman para la misa. Aunque es entre semana parece de domingo. Este año pensamos tener la misa y aparte tener un convivio para ellos, porque cuando les he pedido alguna donación de su tiempo para tocar en la iglesia vienen para cantarle las mañanitas a la Virgen. Tocan, dan el sermón, yo no hablo, ellos son los que hablan. Eso le gusta mucho a la gente... Hay celebraciones eucarísticas que yo hago como que entrevisto a la gente: "¿Quiere opinar sobre el evangelio?", y a veces hay gente que me dice: "Padre, yo quiero decir algo". [En la celebración] de los músicos ellos dan gracias por el apoyo; como son conocidos en toda la región, por las bodas en que tocan, bares, restaurantes (entrevista al párroco, 5 de marzo de 2004).

La dinámica que se da en la misa y la relación con los feligreses depende mucho del párroco en turno: "La gente extraña muchas cosas de su pueblo; como hay curas que no permiten un mariachi en la misa. Pero es parte de su ser [de los mexicanos], tradición... [Algunos padres] no lo dejan entrar, el mariachi toca afuera y la misa sigue adentro".

De lo expuesto hasta este momento podemos ver muchos elementos que son centrales, entre ellos la importancia de la religión para la construcción de una identidad y presencia en el nuevo medio. Pero no es la religión en general sino aquellos elementos o símbolos que permiten recrear una identidad común, y qué mejor que uno de nuestros mitos fundadores, la Virgen de Guadalupe, como para cumplir nuevamente con su papel en el nuevo medio en la conquista de nuevos espacios. La música y la comida condimentan esta recreación de identidades.

Y vemos nuevamente que así como la conquista espiritual por parte de los españoles llevó a que en algunas regiones en México se diera un sincretismo entre las creencias prehispánicas y la nueva religión, en el nuevo medio se ponen en acción mecanismos que funcionan en razón de las necesidades y realidades de sus feligreses: realizar “entrevistas” en las misas, oír mariachis, ir a dar gracias por los favores recibidos, etc., forman parte de esta nueva religiosidad más allá de las fronteras. No sólo en la recreación de la vida religiosa sino en la búsqueda de un lugar en el nuevo entorno se busca el apoyo de símbolos y actividades que nos remiten al México profundo señalado por Bonfil (1991); la Virgen de Guadalupe, que es posterior, y la relación ancestral con la madre tierra que nos dio sustento a lo largo de muchos siglos, recrean la identidad en el nuevo entorno.

“YO TUVE UNA NUEVA FUERZA QUE AHORA ÉL NO ME LA QUITA”.

CAMBIOS DE RELIGIÓN Y DEFINICIONES GENÉRICAS

Así como hemos visto que la religiosidad tiene nuevos motivos, se recrea en nuevos espacios y es un ingrediente central para la identidad en el nuevo medio, así también encontramos que en ocasiones es un impedimento para hacer cambios en papeles asignados socialmente que, al encontrarse en un nuevo medio, se reconocen como inoperantes o insatisfactorios (Hernández, 1999; Scott, 1999). La relación entre religiosidad y cambios en las identidades genéricas es un tema muy poco explorado. A partir del siguiente ejemplo analizaremos las conexiones entre identidad étnica, religión y género.

Como lo hemos señalado al inicio, las comunidades oaxaqueñas tienen una religiosidad particular. En general, a pesar de los cambios en las adscripciones religiosas, los oaxaqueños manifiestan una fuerte etnicidad, ya sea como miembros de algún grupo hablante de lengua indígena o de una determinada comunidad, y su adhesión a la religión católica. Son católicos tanto como son zapotecos o mixtecos o miembros de un pueblo determinado. La religión les ha ayudado a conservar su diferencia y su singularidad. Así, si bien las fiestas titulares de los pueblos poseen

muchos elementos en común, sus miembros tratan de mantener y señalar la singularidad de su propia fiesta y ahora, con la migración, la fastuosidad que la caracterice.

Junto con la identidad étnica y la religiosidad encontramos que se construye también en los pueblos una determinada visión acerca de los derechos y obligaciones de los miembros según el sexo y la edad: las mujeres tienen lugares específicos en las comunidades. Hablaremos brevemente del funcionamiento de la vida social y política para ejemplificar el papel de las mujeres. Existe en las comunidades el concepto de "ciudadano" o "contribuyente" para señalar los derechos y obligaciones de los miembros del pueblo. Las obligaciones y derechos varían entre cada pueblo así como también han ido variando con la migración. No obstante, éstos pueden más o menos reducirse al derecho a conservar tierras y propiedades, aun cuando éstas sean comunales o ejidales, si se cumple con las obligaciones que en general tienen que ver con dar servicio y tequio en la comunidad.

El servicio se cubre participando, cuando se es nombrado, en el cabildo o los comités formados ad hoc para resolver cuestiones de la comunidad; es obligatorio y gratuito (en algunos pueblos esto ha cambiado y ahora los miembros de la presidencia municipal o cabildo se dan una pequeña ayuda económica), y sólo lo desempeña un miembro de la familia, el que es ciudadano.

Los ciudadanos son los varones casados que tienen a su cargo un grupo familiar al cual representan. Aun cuando ha habido cambios en los pueblos, por ejemplo, en algunos se pide que dé servicio o cooperación a algún varón que no necesariamente sea casado, ya esté trabajando y tenga un ingreso, o a mujeres solteras que trabajen remuneradamente; pero a las mujeres no se les ha reconocido como ciudadanas con plenos derechos.

Las mujeres casadas y solteras son representadas ante la comunidad como parte del grupo familiar del padre o marido en cuestión. A partir de ahí se configuran los derechos y obligaciones de varones y mujeres con la comunidad. Los varones tienen que cumplir con los nombramientos que reciben, cuestión que también ha cambiado con la migración, pues el servicio puede ser sustituido, en algunas comunidades, con enviar dinero o aceptar a un familiar en lugar del designado para cumplir el cargo. En otras comunidades, el migrante tiene que volver al pueblo a cumplir su servicio. Las mujeres apoyan al marido o padre encargándose de obtener recursos adicionales para el periodo en que el hombre desempeña el cargo, y también encargándose de hacer colectas para ayudar a cumplir las cooperaciones que se tienen que dar al pueblo, u ocupándose de la comida y los preparativos que en un contexto comunal hay que realizar para las fiestas, compromisos familiares o comunitarios, y que en un contexto extracomunal hay que agenciarse recursos para las cooperaciones que solicitan las autoridades de la comunidad y que se obtienen, en ocasiones, mediante la venta de comida en las festividades que se organizan con ese fin en el

nuevo medio. Besserer (2000) menciona algunos de los cambios que ha habido como circunscritos al orden de los sentimientos en las comunidades oaxaqueñas; los papeles de varones y mujeres siguen fuertemente pautados y vigilados también en contextos extracomunales.

Pasaré a la historia de una migrante oaxaqueña que en un nuevo medio decide desafiar las definiciones genéricas. Varias autoras han señalado que la migración de mujeres en ocasiones tiene que ver con el deseo de salirse de la vigilancia y normatividad que impera en sus comunidades (Oehmichen, 2000). Varias entrevistadas señalan que si ellas estuvieran en el pueblo tendrían que aguantar al marido como fuera: malos tratos, golpes, borracheras, no son razones suficientes en el pueblo para dejar al marido; para separarse prácticamente hay que salirse de la comunidad (Arias, 2009; Sánchez y Barceló, 2007). Veamos cómo funciona esto en un contexto teóricamente extracomunitario.

En la misma investigación que realizamos en los condados de Napa y Sonoma, California, encontramos que un grupo muy importante por su organización y presencia política en el nuevo medio es el de los oaxaqueños. Son los únicos que tienen organizaciones a diferentes niveles: como latinos, como oaxaqueños y como miembros de sus propias comunidades. Este aspecto, que en sí mismo es muy positivo, tiene consecuencias diversas en la vida de las mujeres.

En entrevista, una mujer oaxaqueña nos narra los cambios en su vida y, específicamente, el cambio de su adscripción religiosa; esto último nos aporta elementos para entender la profunda imbricación entre género, etnicidad y religión. Ella llega de niña a la zona en una migración familiar por etapas, fuertemente ayudada por los paisanos oaxaqueños que ya estaban allá. Realiza sus estudios de *high school* y vive en esa época, como muchas de sus compañeras, una libertad desconocida para ella. Es así que tiene un novio con el que realiza un viaje, hecho que es conocido por sus demás paisanos.

Cuando decide casarse con un varón oaxaqueño, ella quiere que los apadrine uno de los oaxaqueños más influyentes en la zona. Él se niega por considerar que ella lleva una vida inconveniente. Pero esto no sólo trasciende ese nivel: el mismo esposo, ya casados, siempre le reclama el hecho de haber vivido una vida diferente a la aceptada por la comunidad; ella nos dice que “fue un peso que siempre tuve que llevar” (informante anónima, Santa Rosa, California, 10 de agosto de 2004).

Con el paso de la vida y los problemas con el marido, quien para entonces era borracho y mujeriego, la mujer relata que su conversión religiosa respondió a la posibilidad de encontrarse en un medio en donde no fuera “señalada”: “me quité un peso de encima”. Una vecina estadounidense la invita a unirse a los cristianos como una forma de ayudarle en su desesperación; la mujer nos relata: “nos hincamos y me dijo: ‘Dirígete a él en la forma en que tú quieras’, y por fin encontré una

forma de no sentirme culpable, de sentirme sin un peso que siempre llevé". Rompe prácticamente con los oaxaqueños de la zona al decidir separarse del marido; pero ya había encontrado "una nueva fuerza que ya nadie me puede quitar". Como vemos, hay una veta muy interesante de estudio entre migración, género y conversión religiosa que requiere de una mayor exploración.

## Consideraciones finales

En este artículo hemos analizado, a partir de la investigación con poblaciones oaxaqueñas migrantes en varios estados de la República mexicana y en el vecino país del norte, la importancia que ha tenido la religiosidad y sus cambios, tanto en las comunidades de origen como en los nuevos entornos en donde se encuentran asentados.

Tal y como lo han señalado algunos estudiosos del tema, la migración representa un contacto con nuevos universos de sentido y se realiza en condiciones de gran vulnerabilidad. Esos ingredientes llevan a la búsqueda, modificación, y finalmente a la reinención creativa de elementos, significados y prácticas religiosas en los nuevos entornos. Este proceso ha permitido la integración de los migrantes y su visibilidad y reconocimiento en los nuevos lugares de vida, a la vez que les ha permitido continuar con sus adscripciones identitarias con sus lugares de origen.

## Fuentes

ARIAS, PATRICIA

2009 *Del arraigo a la diáspora. Dilemas de la familia rural*. México: Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH), Universidad de Guadalajara / Miguel Ángel Porrúa / Cámara de Diputados LX Legislatura.

BESSERER, FEDERICO

2000 "Sentimientos (in) apropiados de las mujeres migrantes: hacia una nueva ciudadanía", en Dalia Barrera y Cristina Oehmichen, coords., *Migración y relaciones de género en México*. México: Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza (GIMTRAP) / Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), UNAM, 371-388.

BONFIL, GUILLERMO

1991 *México profundo. Una civilización negada*. México: Alianza editorial.

BURBANO ALARCÓN, MAURICIO

2010 “Migración y religión: desafíos para la iglesia”, *Pensar, revista eletrônica da FAJE* (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia) 1, no. 1: 45-61, en <<http://www.faje.edu.br/periodicos2/index.php/pensar/article/view/977>>, consultada el 15 de mayo de 2012.

HERNÁNDEZ, ALBERTO y MARY O’CONNOR

2006 “Migración, redes transnacionales y conversión religiosa entre los mixtecos”, ponencia presentada en el Segundo coloquio internacional sobre migración y desarrollo: Migración, transnacionalismo y transformación social. Cuernavaca, Morelos, 26-28 de octubre, en <<http://estudiosdeldesarrollo.net/coloquio2006/docs2006/17198.pdf>>, consultada en abril de 2013.

HERNÁNDEZ MADRID, MIGUEL

1999 “Migrantes y conversos religiosos: cambios de identidad cultural en el noroeste de Michoacán”, en Gail Mummert, ed., *Fronteras fragmentadas*. Morelia: El Colegio de Michoacán / Centro de Investigación y Desarrollo de Michoacán, 393-404.

MARROQUÍN, ENRIQUE

1989 *La cruz mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena*. Oaxaca: Universidad Autónoma “Benito Juárez”.

MORERAS, JORDI

2006 *Migraciones y pluralismo religioso. Elementos para el debate*. Barcelona: Documentos CIDOB (Centro de Documentación Internacional de Barcelona), serie Migraciones no. 9, en <[http://www.cidob.org/publicaciones/series\\_pasadas/documentos/migraciones/migraciones\\_y\\_pluralismo\\_religioso\\_elementos\\_para\\_el\\_debate](http://www.cidob.org/publicaciones/series_pasadas/documentos/migraciones/migraciones_y_pluralismo_religioso_elementos_para_el_debate)>, consultada el 10 de diciembre de 2012.

ODGERS ORTIZ, OLGA

2003 “Migración, identidad y religión: aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers Alhim* 7, en <<http://alhim.revues.org/index447.html>>, consultada el 5 marzo de 2013.

OEHMICHEN, CRISTINA

2000 “Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial”, en



*Migración y relaciones de género en México*, en Dalia Barrera y Cristina Oehmichen, coords., *Migración y relaciones de género en México*. México: GIMTRAP / IIA, UNAM, 319-348.

PROYECTO CDI-UNAM

2007- "Identidades indígenas en contextos urbanos: estudio en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México". Coordinadora del proyecto: Martha Judith Sánchez Gómez.

PROYECTO INMUJERES-CONACYT-UNAM

2004- "Las comunidades centrales y sus satélites: trayectorias migratorias de cuatro comunidades oaxaqueñas y su impacto en la vida de las mujeres y sus familias". Coordinadora del proyecto: Martha Judith Sánchez Gómez; investigadora participante: Raquel Ofelia Barceló Quintal.

PROYECTO PAPIIT-UNAM

2012- "De mayordomos a contratistas. Estudio sobre las formas de reclutamiento de la mano de obra inmigrante en la viticultura en los condados de Napa y Sonoma, California", clave IN301412-3. Coordinadora del proyecto: Martha Judith Sánchez Gómez; investigadora participante: Raquel Ofelia Barceló Quintal.

PROYECTO UC-MEXUS-CONACYT-UNAM

2001- "Historias de llegada: mujeres mexicanas indígenas y no indígenas en el norte del estado de California". Responsable por la institución mexicana: Martha Judith Sánchez Gómez; por la institución estadounidense, Patricia Zavella.

SÁNCHEZ GÓMEZ, MARTHA JUDITH

1995 "Comunidades sin límites territoriales. Estudio sobre la reproducción de la identidad étnica de migrantes zapotecas asentados en el área metropolitana de la ciudad de México", tesis de doctorado, El Colegio de México.

SÁNCHEZ GÓMEZ, MARTHA JUDITH y RAQUEL BARCELÓ QUINTAL

2007 "Mujeres indígenas migrantes: cambios y redefiniciones genéricas y étnicas en diferentes contextos de migración", *Amerique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers Alhim* 14, en <<http://alhim.revues.org/index2292.html>>, consultada en enero de 2013.

SCOTT, LINDY

- 1999 “La conversión de inmigrantes mexicanos al protestantismo en Chicago”, en Gail Mummert, ed., *Fronteras fragmentadas*. Morelia: El Colegio de Michoacán / Centro de Investigación y Desarrollo de Michoacán, 405-417.

*THE PRESS DEMOCRAT EMPIRE NEWS*

- 1996 “Painting Symbol of Frustration. Latinos feel left out of decision to move art at Windsor Church”, 27 de octubre.
- 1995 “Church Art Creates Clash of Cultures”, 28 de octubre, p. 1.

### **Fuentes complementarias**

COLLE CORCUERA, MARIE-PIERRE

- 2002 *Guadalupe en mi cuerpo como en mi alma*. México: Océano.

GIMÉNEZ, GILBERTO, coord.

- 1996 *Identidades religiosas y sociales en México*. México: Instituto Francés de América Latina (IFAL) / Instituto de Investigaciones Sociales (IIS), UNAM.

MENJÍVAR, CECILIA

- 2002 “Latino Immigrants and their Perceptions of Religious Institutions: Cubans, Salvadorans and Guatemalans in Phoenix, Arizona”, *Migraciones internacionales* 1, no. 1: 65-88.

# TRANSNACIONALIDAD DEL FRENTE INDÍGENA DE ORGANIZACIONES BINACIONALES (FIOB)

Miguel Moctezuma L.\*

## Introducción

En lugar de hablar del transnacionalismo, este artículo tiene como objetivo clarificar el sentido del concepto de “transnacionalidad” que vengo formulando desde 1999 (Moctezuma, 2011), además de mostrar su utilidad al relacionarlo con la experiencia de las organizaciones de migrantes mexicanos mestizos e indígenas.

Lo primero que deseo subrayar es que la propuesta de la transnacionalidad no es equiparable al concepto de transnacionalismo. La primera es otra proposición teórica que tiene sus vínculos con el transnacionalismo pero, a diferencia de éste, aquella está centrada en la actividad que desarrollan las organizaciones de migrantes. Para esta formulación, *no existe transnacionalidad sin organización de los migrantes*. En cambio, el transnacionalismo está centrado en los migrantes en tanto individuos. Las elaboraciones teóricas que más se aproximan a nuestra formulación se refieren al transnacionalismo de las comunidades de migrantes, pero aun así, sigue habiendo una enorme diferencia cualitativa entre el desenvolvimiento de la comunidad en Estados Unidos respecto del involucramiento social de las organizaciones de migrantes. Un ejemplo lo puede ilustrar: no existe equivalencia entre las redes sociales de los migrantes y las redes sociales de sus organizaciones. En efecto, los individuos, las familias, las comunidades y las asociaciones de migrantes constituyen distintas unidades de análisis.

## Concepto de transnacionalidad

*Para la transnacionalidad, las organizaciones de migrantes son sujetos sociales; en cambio, para el transnacionalismo los migrantes son simplemente actores y, en el mejor de los casos, alcanzan el estatus de agentes. Aun así, esta enunciación no siempre distingue que se puede ser actor sin ser agente y, en cambio, se es agente y simul-*

\* Profesor investigador del Programa de Estudios del Desarrollo, Universidad Autónoma de Zacatecas, <mmoctezuma@estudiosdeldesarrollo.net>.

*táneamente se es actor* (Giddens, 1998).<sup>1</sup> Pero, al referirse a los sujetos, necesariamente hemos de pensar que, como organización, éstos son capaces de ser parte del diseño de estrategias, de asumir compromisos más allá de la inmediatez y, por tanto, de ser parte de los procesos de cambio social en los países de origen y destino.

Estas afirmaciones genéricas sobre la organización migrante requieren, a su vez, ciertos matices: los comités de pueblo de los migrantes, siendo ya organización, aún no alcanzan el estatus de sujetos. *Para la transnacionalidad, los comités de pueblo son apenas la expresión singular de la organización migrante*. Incluso, cuando estas primeras manifestaciones de la organización migrante no han alcanzado cierta madurez, no se diferencian de las actividades en que se involucra una comunidad de migrantes en el extranjero. Entonces, *el líder migrante y el empresario migrante han de ser parte de la organización de migrantes para considerar que simultáneamente son sujetos sociales*. Esto mismo resulta válido para otras estructuras, como ha sucedido con algunas expresiones organizativas de tipo político, cultural, deportivo y juvenil.

Una vez ubicada la unidad de observación, es preciso identificar las articulaciones en sentido plural, es decir, como asociaciones de migrantes de un país, como son los ejemplos de El Salvador y Guatemala o de un estado, como Michoacán, Jalisco y Zacatecas en México; sólo entonces este sujeto contará con la estructura y la fuerza suficiente para involucrarse en los procesos de cambio y abrir negociaciones con el Estado de su país de origen y destino. En este caso, no importa que las asociaciones de migrantes no absorban en su membresía a la totalidad de los migrantes; lo que interesa es que cuenten con la suficiente fuerza y capacidad para formular propuestas globalizadoras de su sector social y de aquellos fenómenos vinculados a él.

Por supuesto, en términos de *representatividad* entre migrantes individuales y organizaciones existe una doble diferencia cuantitativa y cualitativa. Es claro que en el amplio universo de los migrantes, las redes sociales y las comunidades filiales son estructuras muy extensas; en cambio, los comités de pueblo son núcleos organizativos con un nivel de representación menor. Su evolución hasta llegar al nivel de las asociaciones de migrantes es cuantitativamente más reducida. Aun así, su capacidad de influencia es inversa; por lo tanto, *a mayor nivel de organización, menor universo representado, pero mayor capacidad de elaborar propuestas estratégicas para los migrantes, y mayor legitimidad y capacidad de negociación frente al Estado*. Esto mismo tiene validez para analizar las prácticas que rebasan lo local y terminan convirtiéndose en prácticas transnacionales, propias del trastrocamiento de comunidades en asociaciones de migrantes. La conclusión es contundente: el transnacionalis-

<sup>1</sup> El *actor* interviene en la vida social ejecutando sus acciones; en cambio, el *agente* lo hace ejecutando y diseñando las mismas. Esto permite hacer una primera distinción entre el *individuo activo* y el *individuo proactivo*, la cual es posible extender hacia los liderazgos y organizaciones.

mo, al limitarse teóricamente al migrante como individuo, no permite hacer visible lo realmente nuevo.

A partir de las ideas anteriores, desde 1999 se viene formulando la propuesta conceptual sobre el migrante colectivo transnacional, que no es otra cosa que el migrante organizado en el sentido de las asociaciones de un país o de una entidad, como sucede con los migrantes organizados de México (Moctezuma, 1999). Esta afirmación, a su vez, ha de ser cuidadosa en identificar que la asociación de migrantes es un concepto teórico que no siempre es reconocido por los migrantes en su enunciación organizativa: así como algunos migrantes se autodenominan “clubes sociales”, otros se identifican simplemente como “comunidades de migrantes”. Esta distinción enunciativa tiene una relación directa con la cultura de la comunidad de origen. En todo el sur de México los migrantes organizados tienen la tendencia a llamarse asimismo “comunidades”, y esto sucede también con los migrantes centroamericanos procedentes de El Salvador y Guatemala. Ello deriva de la predominancia de comunidades indígenas en esos contextos, así como de la sobrevivencia del pasado histórico expresado en la reproducción de las prácticas comunitarias basadas en los usos y costumbres, aspecto que también se reproduce en el extranjero. En cambio, la denominación de “clubes de migrantes” es propia de una sociedad moderna o por lo menos no indígena; éste es el caso de los migrantes que se encuentran en Estados Unidos y que proceden del centro y norte de México. Entonces, la idea de ser parte de un club social o de una comunidad de migrantes deriva de una forma distinta de referencia y de pertenencia identitaria (Giménez, 1993). Así, desde el extranjero, para los migrantes mexicanos su pertenencia inmediata da cuenta de la reproducción simbólica y territorializada de su comunidad de origen; en cambio, su pertenencia a la nación es más anónima. *Los migrantes mestizos construyen su identidad o referencia a la nación mexicana en tanto individuos; en cambio, los migrantes indígenas sólo se perciben como mexicanos siendo primero zapotecos, mixtecos, purépechas o mixes.* Este aspecto resulta clave al analizar la naturaleza social de cada organización, en donde el punto de partida para su análisis consiste en identificar el *nosotros comunitario*, o lo que otros, desde Heráclito, llaman el *ethos* y que Bourdieu, siguiendo esa tradición, denomina *ethos social*, además de desarrollarlo en la originalidad de su propuesta de *habitus* (2009).

El otro aspecto es el concepto de *asociaciones de migrantes*. Los migrantes organizados en Estados Unidos se conocen en su lenguaje como “federaciones de clubes” u “organizaciones de comunidades”. Ambas son, en realidad, asociaciones. Sin embargo, aquí también existe una diferencia entre los migrantes organizados según la región de origen, bajo las modalidades de “federaciones” o de “frentes de organizaciones”. Los migrantes organizados que provienen del sur de México algunas veces ya han alcanzado el nivel de asociación y aún siguen llamándose “comunidades

organizadas”, como sucede con los migrantes del El Salvador o con los migrantes indígenas oaxaqueños en México. Por tanto, el investigador debe tener cuidado en delimitar correctamente su unidad de análisis y no confundirse por el lenguaje de pertenencia que mantienen los mismos migrantes. Recuérdese que el investigador social centrado en la *verstehen* weberiana (comprensión) de los procesos interpretativos trabaja con una hermenéutica doble (Giddens, 2001: 177), transformando los conocimientos de sentido común en conocimientos de segundo grado, o las interpretaciones del sentido común en construcciones científicas (Schutz, 1995: 37, 63).

El otro asunto de tipo metodológico es el de la primacía de la organización en el análisis respecto de la inversión social en sus comunidades de origen a través de las remesas colectivas. Los estudios poco cuidadosos de las organizaciones de migrantes no alcanzan a distinguir una diferencia esencial entre la vida comunitaria respecto de la vida organizada de los migrantes. Además, centran la atención en lo que hacen los migrantes, cuando antes deberían preguntarse por la naturaleza de la organización. *Sólo cuando se ha clarificado lo que la organización migrante es, se está en condiciones de comprender por qué esos migrantes hacen lo que hacen.* Por tanto, una vez que nos damos cuenta de la lógica propia de la organización es posible comprender su potencialidad. Generalmente, quienes razonan a la inversa en lugar de reflexionar a partir de lo que se hace, reflexionan a partir de lo que ellos consideran que los migrantes “deberían” hacer. Por supuesto, cualquier resultado que no coincida con lo prescrito teóricamente es concebido como distorsión, misma que deriva de la lógica de un modelo que a su vez prescribe el desenvolvimiento del pensamiento, en tanto lógica de la lógica, cuando la realidad no tiene más lógica que la suya propia (Bourdieu, 2009). Mientras que para la mayoría de los especialistas los migrantes organizados han de ser entendidos a partir de sus inversiones sociales, para nosotros la solución es inversa: las inversiones sociales de los migrantes sólo se comprenden a través de la naturaleza específica de la organización. Esta tesis es clave porque, mientras que en la primera propuesta los migrantes son reconocidos como inversionistas, en la segunda, la inversión social es, entre otras, una más de sus prácticas transnacionales. Es decir, al colocar en el centro la organización de los migrantes, ella se constituye en el fin que se persigue, y en este caso, la inversión social, por importante que sea para potenciar la organización es considerada como un resultado suyo. Por supuesto, se requiere de una *reflexión simultánea* en ambos sentidos, pero la diferencia consiste en la primacía lógica de una hacia la otra. En cambio, cuando la primacía de la reflexión es la organización misma, entonces es posible observar las distorsiones, pero éstas devienen de la naturaleza misma de la organización. Es a partir de ella que la propia membresía exige corregir el rumbo, reglamentarlo, etc., e incluso se llegan a tomar decisiones drásticas, como las expulsiones que ha vivido el FIOB.

Por lo que ya se ha expresado, y a manera de síntesis, a diferencia del transnacionalismo, el aspecto fundamental de la transnacionalidad consiste en identificar la distinción conceptual entre identidad y *ciudadanía sustantiva* (Brubaker, 1989; Bauböck, 2003) y/o *ciudadanía práctica* transnacional. La identidad de los individuos es un *nosotros social*, pero ella acentúa los aspectos culturales; en cambio, la ciudadanía sustantiva destaca la asunción de compromisos, del involucramiento, sin que esto esté necesariamente regulado por el Estado. Asimismo, la identidad es el *nosotros social* de la pertenencia del individuo, mientras que la ciudadanía práctica de los migrantes toma forma desde las opciones que abren las organizaciones en tanto sociedad civil transnacional (Fox y Gois, 2010). Es decir, otra vez lo que destaca es el viraje analítico de la unidad de análisis que va del individuo hasta centrarse en la organización. Por eso mismo, para que un migrante destaque transnacionalmente, por muy importante que sea su labor, su involucramiento ha de verse como parte de la organización. Ésta es una de las razones por las que el transnacionalismo fincado en el individuo y en las identidades sigue siendo muy limitado. Además, el razonamiento anterior también lleva a transitar teóricamente de la cultura hacia la sociología y la ciencia política; es decir, se transita de la especialización disciplinar hacia la interdisciplina.

Es conveniente, asimismo, tomar distancia de la idea de que la evolución de la organización migrante deriva enteramente de los vínculos con el Estado; esto no siempre es así, pero cuando se postula lo anterior se llega a conclusiones peligrosas como aquella que pretende cuantificar las remesas colectivas limitadas a los programas comunitarios en los que participan el Estado y los migrantes. Esto, a menudo, conlleva a un concepto reduccionista de las remesas colectivas que sólo recoge lo que se hace por los migrantes en programas oficiales como el 3 x 1, mientras que el trabajo de campo devela que los migrantes emprenden muchos otros proyectos comunitarios sin la intervención del Estado. Además, cuando no se devela este aspecto tampoco se entiende que en las comunidades indígenas existe una resistencia “natural” a invertir en programas estatales que conflictúan los usos y costumbres. De igual manera, cuando se postula la organización migrante como una nueva modalidad de neocorporativismo por parte del Estado mexicano, es muy fácil equivocarse criticando a los migrantes por hacer obras sociales que son responsabilidad del Estado, cuando la rigurosidad de la investigación lleva a dilucidar que todo esto forma parte del desarrollo de distintas formas de ejercicio de la ciudadanía sustantiva de carácter transnacional (Goldring, 1999). Pero, si esta crítica ya de por sí es devastadora, aún hay que agregar que los migrantes organizados no sólo emprenden inversiones sociales en sus comunidades de origen: a menudo desarrollan un universo de prácticas que abarcan dimensiones tales como el desarrollo social, el desarrollo de la democracia, el fortalecimiento de las identidades e incluso, el involu-

cramiento en la vida política nacional. Desde esta reformulación, todo esto debe ser recuperado en la lógica conceptual del desarrollo social transnacional.

Este trabajo surge de la observación prolongada que abarca por lo menos doce años de análisis en los que me he visto involucrado en la reflexión de las asociaciones de migrantes mexicanos, y donde el Frente Indígena de Organizaciones Binacionales, FIOB (antes Frente Indígena Oaxaqueño Binacional) siempre me ha parecido distante de las experiencias de las asociaciones de clubes sociales de migrantes, del tipo de la Federación de Clubes de Zacatecanos del Sur de California y otros similares.

### **Opciones de método**

En la sociedad existe un campo muy amplio de relaciones sociales que se reproduce de manera directa por la interacción de los hombres y sin la intervención directa del Estado y de las normas jurídicas (Simmel, 1986: 619). Este campo de relaciones es evidente en aquellas sociedades donde predomina el mundo rural, y lo es más si estas comunidades son indígenas. Ese hecho plantea la necesidad de emprender un esfuerzo de investigación distante de la mirada eurocentrista, donde el modelo de la sociedad occidental no es más el referente homogeneizante por el que todas las sociedades deben transcurrir o donde se observen etapas que se sucedan unas a otras, como si todas las sociedades necesariamente tuvieran un mismo curso. Existen estudios exitosos que han escapado a ese modelo (Mafesoli, 1990; Bourdieu, 2009), y eso en parte es resultado del contexto que abordan, además de la *actitud objetivante* por buscar explicaciones propias. De alguna manera, el posmodernismo intenta hacer algo semejante, pero su principal dificultad consiste en ubicarse en una etapa “superada” de la modernidad, cuando lo que se requiere es mostrar que la modernidad está viva, aunque de ninguna manera puede absorber todo lo que encuentra a su paso; por el contrario, a pesar de su fuerza envolvente, es incapaz de producir una sociedad homogénea; de ahí que el modelo de la modernidad, sin que sea negado, no es el referente central en estas explicaciones.

Otro de los aspectos a destacar es que aquellas sociedades que conservan su naturaleza comunitaria y la reproducen sin la intervención del Estado, así sea de manera parcial, no pueden ser analizadas correctamente con los mismos conceptos que sirven para dar cuenta de las sociedades “modernas”. Por lo menos, se requiere de un esfuerzo de elaboración teórica mediadora que permita pasar de la teoría general a la realidad específica (Zemelman, 1989). Y en esta lógica se ubica el asunto del ejercicio de la ciudadanía sustantiva de los migrantes, en donde las estructuras sociales de las comunidades de origen son también un resultado de sus prácticas, son su elaboración y, por tanto, pueden ser transformadas.



El siguiente problema consiste en definir el concepto de ciudadanía sustantiva que se puede aplicar a los migrantes internacionales sin circunscribirlo al aspecto formal de las normas. En este caso existen dos opciones: la primera definida en la perspectiva del Estado moderno, pero sin sujetarse completamente a él, y otra, cuya lógica es independiente de la institución estatal, mas no así de las formas que asume el poder político en las comunidades. Lo explico: la primera define la ciudadanía sustantiva como el conjunto de prácticas de los migrantes encaminadas a incidir en el destino de la sociedad de origen, sin que se busque de manera directa ser reconocida en la ciudadanía formal; pero, por lo menos, una parte de ellas se reconoce políticamente por el Estado, aunque no en la legislación.<sup>2</sup> La segunda se refiere a las prácticas de los sujetos que dan rumbo a la sociedad de la que emanan, en el sentido de actos realizados, formas de interacción social y estructuras sociales (Giddens, 2001: 105) que forman parte central de la dinámica de muchas sociedades y comunidades.<sup>3</sup> Estas prácticas están ancladas en la vida entera de la comunidad bajo la forma de *pertenencia identitaria*; pero en los migrantes organizados la misma evoluciona hacia formas de involucramiento y compromisos: una especie de *ciudadanía socialmente reconocida* y cuya proximidad entre individuo y comunidad es real. El resultado de esto indica que la *pertenencia comunitaria* constituye el elemento potencial del desenvolvimiento de la membresía sustantiva, misma que evoluciona hacia el involucramiento extraterritorial; es decir, se transita de la identidad comunitaria hacia la práctica transnacional.

#### LA HIPÓTESIS DE TRABAJO

Centrando la atención en la organización de los migrantes indígenas, un aspecto permanente de los mixtecos, zapotecos, etc. es que toda iniciativa de las organizaciones de migrantes (membresía y ciudadanía comunitaria) tiene como referente

<sup>2</sup> Por mucho tiempo se ha reconocido en México por parte de los tres niveles de gobierno el fomento de la inversión social de los migrantes organizados en el Programa 2 x 1 y 3 x 1. Éste es un reconocimiento a la membresía activa extraterritorial, mismo que evolucionó hasta convertirse en un programa nacional, y sin embargo, no por ello se miró vinculado a la necesidad de que se transformara en ciudadanía formal: en derecho a votar y ser votado. Es decir, por parte del Estado se reconoce el involucramiento de los migrantes en el destino de sus comunidades, pero no en el sentido de reconocer del derecho a votar y a ocupar cargos de elección popular, lo que ciertamente hoy existe pero como resultado de la lucha social, en donde aún hay que vencer las resistencias de la clase política que monopoliza el poder.

<sup>3</sup> El estudio de las redes sociales de los migrantes lleva a comprender que éstas son relaciones sociales que se producen entre los hombres de manera directa y que, por tanto, es conveniente no reificar la vida social y verla sólo a través de las cosas, como si todo fuera un intercambio de mercancías o de relaciones que se ven mediadas por el capital.

obligado a la comunidad; es decir al nosotros.<sup>4</sup> Actualmente, entre las comunidades indígenas de los migrantes organizados, el sistema de prestación de servicios, así como los usos y costumbres son tan fuertes que los propios líderes de estas organizaciones son condicionados por las decisiones que se toman en las asambleas de la comunidad de origen. También hay que reconocer que no necesariamente se trata de decisiones impuestas, ya que los migrantes, en tanto miembros de la comunidad suelen asumir esos procesos como suyos, y es que en verdad lo son. Besserer (2004; 2006) ha llamado la atención sobre estos temas considerando que se trata de un transnacionalismo de los migrantes que tiene como peculiaridad la comunidad al centro. Es decir, a diferencia de la ciudadanía sustantiva de las organizaciones de migrantes no indígenas, buena parte de su accionar gira alrededor de la fuerza de la comunidad y de su cultura.

Otro aspecto vinculado a las organizaciones de los migrantes indígenas es el de la membresía de varias organizaciones de tipo comunitario. En efecto, el FIOB contó en su formación con dos tipos de estructuras: las comunidades indígenas y las organizaciones como el Comité Cívico Popular Mixteco (CCPM), la Organización del Pueblo Explotado y Oprimido (OPEO), la Asociación Benito Juárez (ABJ) y la Organización Regional Oaxaqueña (ORO). Quizás esto es lo que definió que el FIOB se reconociera asimismo como un frente de organizaciones y no como una asociación, y de que su membresía estuviese ligada a sus grupos étnicos y no a una membresía estatal como sucede con las organizaciones de michoacanos, jaliscienses, nayaritas, zacatecanos, etcétera.

En las sociedades indígenas de México, el Nosotros es más afirmado respecto del mundo mestizo (Elías, 1990:180-182); por ello, la organización migrante hace las veces de la comunidad, donde los confines entre mixtecos, zapotecos, mixes, chinantecos, triquis, etc. no desaparecen, al contrario, éstos se afirman en ella. Este aspecto ha de ser considerado al analizar la temática en cuestión.

#### EL FRENTE INDÍGENA DE ORGANIZACIONES BINACIONALES (FIOB)

“Los principales dirigentes de cinco organizaciones —los zapotecos César Sánchez Liébana y Rodrigo Ruiz, y los mixtecos Filemón López, Juan Lita y un servidor— acordamos reunirnos el 5 de octubre de 1991 en la ciudad de Los Ángeles, Califor-

<sup>4</sup> Para Norbert Elías (1990: 180-182), no siempre las sociedades han distinguido entre individuo y sociedad, y menos han llegado a oponer el contenido de estos conceptos. El desarrollo de la individualidad es una característica de las sociedades modernas, pero antes, individuo y sociedad eran conceptos más próximos; incluso era muy difícil imaginar al individuo sin las estructuras sociales como el clan, la tribu y el Estado. Por tanto, debe haber distintas formas de involucrarse y desarrollar la ciudadanía sustantiva transnacional.

nia, y allí fundamos la primera organización de coalición llamada Frente Mixteco-Zapoteco Binacional” (Domínguez, 2003), de la cual quedó como coordinador general Juan Martínez. Se trata de un modelo organizativo que coloca en el centro el *multicomunitarismo*, distinto al modelo *multiculturalista* de la modernidad que conduce a la fusión (Bauman, 2010: 71). Este modelo multicomunitarista también marca el inicio de un encuentro entre organizaciones que tienen como vértice el ser indígenas; por tanto, desde el extranjero las comunidades del Frente Mixteco-Zapoteco Binacional encuentran una forma de coexistencia en donde las fronteras culturales y comunitarias, aunque están presentes, dejan de ser obstáculos para forjar un encuentro fructífero (Bauman, 2010: 91).

Con la organización entre mixtecos y zapotecos, las comunidades indígenas tienden a aproximarse sin que sus fronteras étnicas desaparezcan totalmente. Por tanto, se puede decir que el FIOB es un modelo organizativo en donde coinciden comunidades diversas que se afirman como tales y, al mismo tiempo, reconocen que es posible trabajar en un proyecto transnacional.

El Frente Indígena Oaxaqueño Binacional surge el 2 de septiembre de 1994. Nace como resultado de la maduración a la que había llegado el Frente Mixteco-Zapoteco Binacional, resultado de la incorporación de otras comunidades de migrantes oaxaqueños, como lo fueron los chinantecos y los triquis (Pimentel, 2000). El criterio de su formación nuevamente es el de la confluencia de la membresía comunitaria. De su denominación destaca el alto valor simbólico y cultural que implica el denominarse asimismo indígenas. Ésta es una identidad muy fuerte que los presenta con orgullo.

El FIOB cuenta con una estructura piramidal y un liderazgo comunitario. La máxima autoridad la constituye la Asamblea General Binacional (AGB), misma que elige al Consejo General Binacional (CGB) conformado por diez miembros que representan las regiones de Oaxaca, Baja California y California, y elige también al coordinador general del FIOB. Le siguen las asambleas estatales (AE) de las entidades antes mencionadas, las que a su vez designan cada una su consejo estatal (CE). Continúan las asambleas regionales (AR) que eligen a los consejos regionales y distritales (CRD). Finalmente, las asambleas de comunidades o locales de base (ALB) nombran cada una a su comité local de base (CLB) (Domínguez, 2003: 93). Como puede observarse, la estructura entera de dirección del FIOB es decidida por el método de asambleas, lo cual indica que en ella se practica una combinación de democracia directa con democracia delegada (Macpherson, 1997) a través de la elección de la representación por niveles.

El primer coordinador general del Frente Mixteco-Zapoteco fue Juan Martínez, quien duró como representante de 1991 a 1992 cuando fue depuesto “[...] por su prepotencia, autoritarismo y la falta de transparencia en el manejo de los

recursos económicos, fue destituido por la Asamblea General en la Ciudad de Los Angeles y desde entonces se sujetó a los mandatos mayoritarios [...]” (Domínguez, 2003: 95). Como resultado de lo anterior se eligió como coordinador provisional a Arturo Pimentel Salas, y en diciembre de ese año se celebró el segundo congreso, con más de sesenta delegados, y se ratificó a Pimentel en el puesto. En septiembre de 1994, la AGB celebrada en Tijuana eligió y refrendó nuevamente a Arturo Pimentel como coordinador general del FIOB, cargo que debía desempeñar hasta 1997, pero inexplicablemente se mantuvo en él hasta el 21 de mayo de 2001, fecha en que fue destituido, acusado de malversación de fondos y de usurpar la representación del Centro Binacional para el Desarrollo Indígena de Oaxaca (CBDIO, A.C.), representación que resultaba incompatible con su registro como candidato a diputado local por el Partido de la Revolución Democrática (PRD) (Domínguez, 2003: 96). Como consecuencia de esa situación, se volvió a nombrar a un coordinador general provisional; esta vez la responsabilidad recayó en Rufino Domínguez Santos, quien luego fuera ratificado en el cargo por dos periodos consecutivos.

Llama la atención que los conflictos de dirección que se han dado al seno del FIOB han sido violentos, y la mayoría de ellos han terminado en expulsiones individuales. Esto está asociado al tipo de democracia directa que se practica a través de las asambleas generales, cuyo método tiene la ventaja de que cuando la asamblea decide una expulsión, la organización conserva su unidad y evita la fragmentación de una parte de la organización, como viene sucediendo en los conflictos de las asociaciones de migrantes mestizos.

Recientemente, el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional cambió su denominación por Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB), incorporando en su organización a los purépechas de Michoacán, mixtecos de Guerrero, nahuas de Jalisco, mixtecos de Puebla e indígenas de Guatemala, quienes han ocupado algunos cargos de dirección dentro del FIOB en las representaciones regionales de Baja California y Los Cabos y otras locales (Domínguez, 2013). En este caso se trata, sin duda, de una organización claramente transnacional, no limitada a lo binacional, además de que incluye organizaciones de migrantes internos e internacionales. En ellas, su membresía continúa siendo predominantemente oaxaqueña, pero ha ido más lejos, hasta incorporar a migrantes indígenas de otras latitudes.

Llama la atención que el proyecto del FIOB no se haya replicado en Estados Unidos como ha sucedido con las asociaciones de clubes de migrantes, mismas que han proliferado en la Unión Americana por entidades de origen. Según Rufino Domínguez esto se debe a que no cuentan con la capacidad para abarcar otros destinos en donde se encuentran los migrantes indígenas oaxaqueños en grandes cantidades, como son los estados de Oregon y Florida (2013). Esta excusa no resulta pertinente, ya que de lo que se trata no es de que el FIOB abarque más y más entidades en

Estados Unidos, sino de que haya una estrategia de largo plazo para que pueda surgir un segundo FIOB, así sea con otro nombre.

#### ALCANCES DE LA MEMBRESÍA INDÍGENA TRANSNACIONAL

Como ya se ha señalado, las remesas colectivas toman vida propia dependiendo del sujeto migrante organizado que esté detrás de ellas. En los migrantes indígenas, que participan en proyectos de desarrollo comunitario por medio de las remesas colectivas, una porción se utiliza de manera directa como parte del tequio. También ha de observarse que la lógica del Programa 3 x 1 no se puede aplicar indistintamente en las comunidades indígenas, sobre todo cuando su orientación conflictúa la lógica de los usos y costumbres. Esto significa que esos programas deben de ser adecuados en cada caso al tipo de migrante.

De manera indiferenciada, clubes sociales de la Federación de Clubes Zacatecanos del Sur de California (FCZSC) o comunidades de migrantes organizados del FIOB toman iniciativas de inversión social a nombre de la comunidad. Ambas organizaciones son parte de las comunidades; pero, a diferencia de otras organizaciones, se requiere que los migrantes oaxaqueños organizados, e incluso sus líderes, desempeñen roles que la comunidad les confiere mediante el sistema de asignación de cargos, mientras que los migrantes zacatecanos y jaliscienses están libres de ello. Entonces, llamaré membresía sustantiva indígena de corte transnacional a aquella que se basa en la prestación de servicios o sistema de cargos mediante los usos y costumbres, y que es conferida a los migrantes organizados o no desde la comunidad de origen; puede ser asumida voluntaria u obligatoriamente.<sup>5</sup> Esta idea indica que la ciudadanía sustantiva indígena no sólo está alimentada por los usos y costumbres, sino que estas prácticas son el resultado de un ethos social y cultural propio, el cual les da forma y sentido. Desde esta lógica es posible reconocer que entre los oaxaqueños existe un modelo de transnacionalidad que se ejerce con la comunidad al centro (Besserer, 2004; 2006).

Complementariamente, un aspecto de distinción característica del FIOB es que, a partir del sistema de usos y costumbres, con frecuencia se otorgan nombramientos desde las comunidades de origen para formar comités comunitarios con los migrantes oaxaqueños que se encuentran en California, Baja California, Sinaloa y el Distrito Federal, y a través de esos comités asumir cargos como mayordomías para festividades religiosas o resolver problemas de servicios y obras de infraestructura comunitarias, lo que viene a corroborar el sentido transnacional de la ciudada-

<sup>5</sup> Llama la atención que los propios líderes del FIOB al asumir las responsabilidades de dirección reciban el bastón de mando como parte de los ritos que las comunidades indígenas se dan a sí mismas y como actos simbólicos de respeto y fidelidad a los usos y costumbres.

nía sustantiva con la comunidad al centro (Besserer, 2004; 2006). Una primera explicación de esta diferencia deriva del significado del Nosotros (Elías, 1990), pero varía en extensión e intensidad dependiendo de la naturaleza social de la organización migrante, sea mestiza o indígena.

Los migrantes organizados extraterritorialmente en comunidades indígenas se conciben primero como mixtecos, zapotecos, mixes, triquis, chinantecos, purépechas, etc., y sólo después de esa *identidad primigenia* (Giménez, 1993) se reconocen como oaxaqueños y mexicanos. En algunos casos su identidad como mexicanos está muy distante. Se trata de un Nosotros basado fuertemente en la comunidad étnica pues, en el caso de los migrantes indígenas, la identidad está dirigida mayormente a lo local, y es que su naturaleza étnica les provee de la fuerza para desarrollar una identidad propia e inmediata. Esto también coincide con la tesis de que entre los indígenas el Nosotros comunitario está más afirmado. Por ejemplo, Besserer (2004: 69-87) comenta que entre los grupos étnicos de Oaxaca, cuando hay un nacimiento en los lugares de destino, es muy importante volver a la comunidad y registrar al hijo, a fin de refrendar su pertenencia étnica. En este ejemplo, el registro reconocido por la comunidad es, asimismo, una condicionante de membresía, aspecto que resulta más evidente al señalar que los descendientes de los migrantes nacen en cualquier parte, pero si quieren ser miembros reconocidos por la comunidad, han de ser llevados a ella a bautizarse, confirmarse y casarse; es decir, el reconocimiento de la membresía comunitaria e indígena, sobre todo para los descendientes de migrantes, se da a través de las instituciones comunitarias y de sus ritos. Mediante este procedimiento la comunidad avala la conversión de sus miembros externos, quienes deciden comulgar con una misma matriz cultural y compartir la misma cultura. Dicha conversión es también una forma de asegurar que ellos asumirán el compromiso de pertenencia comunitaria.

De todo esto es posible concluir que existe una *membresía sustantiva y social* que como asunción de prácticas por los migrantes constituye la base para el desenvolvimiento extraterritorial de la ciudadanía sustantiva. Lo interesante de esta afirmación es que el desarrollo de la ciudadanía sustantiva transnacional entre los migrantes deriva de su organización, pero si se trata de organizaciones de migrantes indígenas, la ciudadanía tenderá a orientarse por la comunidad; en cambio, ganará en autonomía si se trata de organizaciones de migrantes mestizos.

#### MIGRANTES ORGANIZADOS Y DESARROLLO COMUNITARIO

El FIOB ha derivado distintos organismos como parte de una estrategia de desdoblamiento organizativo, mismos que le han permitido involucrarse en el desarrollo de

sus comunidades, además de potenciar la capacitación de sus líderes. En 1993 creó el Centro Binacional para el Desarrollo Indígena Oaxaqueño (CBDIO, Inc.), cuya sede central se localiza en Fresno, California, con tres sucursales en ese mismo estado (Los Ángeles, Santa María y Greenfield), y en 2001, Desarrollo Binacional Integral Indígena (Debii, A.C. —DEBIAC—) con sede en Oaxaca (Ortega, 2012: 183-185). En el primer caso se trata de una estrategia para que el CBDIO se diferencie del FIOB, puesto que se permite el registro de organismos comunitarios bajo la legislación estadounidense sin fines de lucro, además de contar con una estructura de dirección propia.

El CBDIO se ha dedicado desde su fundación e incorporación como entidad no lucrativa a implementar proyectos de orientación, educación, capacitación, asesoría y referencia en el área de derechos laborales. La organización también ha promovido la capacitación intensiva sobre la ética profesional de intérpretes indígenas para que sirvan como medio de comunicación entre la comunidad indígena monolingüe y diversas instituciones del gobierno. Asimismo ha capacitado e incrementado la participación de la mujer indígena en la vida comunitaria de la comunidad migrante promoviendo la igualdad de género, la autodeterminación y la participación cívica de hombres y mujeres. El CBDIO promueve la educación en el área de salud para la prevención y tratamiento de diversas enfermedades, facilita el acceso a servicios médicos y sociales, con la meta de que la comunidad aprenda a hacer cambios para mejorar sus condiciones de vida y tenga acceso a servicios médicos que les ayuden a prevenir complicaciones (Goldring, 1999).

Algunas de las acciones del CBDIO son de apoyo a grupos de inmigrantes marginados en Estados Unidos como sucede con el programa de intérpretes, quienes ayudan en la traducción en los casos de indígenas que no hablan inglés o español y a quienes se les sigue algún juicio legal. Otro ejemplo lo constituye el facilitar el acceso de los programas de salud a que tienen derecho los migrantes en Estados Unidos independientemente de su estatus legal (Medicare, Medicaid y Children's Health Insurance Program, Family Care). De alguna manera estas iniciativas muestran que en el extranjero los migrantes indígenas siguen siendo extremadamente vulnerables; de ahí que el CBDIO tenga que concentrarse en acciones como las señaladas.

En el segundo caso, el DEBIAC es un organismo ejecutor de iniciativas estrictamente comunitarias en Oaxaca, que puede evitar cualquier intento que trate de condicionar el destino del FIOB. Este segundo organismo tiene una fuerte presencia en treinta y dos comunidades de la región mixteca oaxaqueña, principalmente en los distritos de Juxtahuaca, Huajuapán de León y Silacayoapan. Por estas dos vías se han conseguido fondos de apoyo de la Fundación Rockefeller, la Fundación Rosa Luxemburg y la Fundación Ford.

Asimismo, el FIOB consiguió, a través de la Fundación Rockefeller, recursos durante cuatro años (2002-2006) que le permitieron consolidar un grupo de dirigentes y plantear un Plan Estratégico Binacional para su desenvolvimiento, y se involucraron en este esfuerzo los líderes de tres circuitos: Oaxaca, Baja California y California “El FIOB ha configurado a lo largo de su existencia aéreas potenciales de incidencia social, la complejidad de su organización le ha permitido trazar rutas en términos de: cultura, economía, derechos humanos y desarrollo organizativo” (Ortega, 2012).

Con el apoyo financiero de la Fundación Ford se han promovido “[...] proyectos de generación de alimentos para autoconsumo y comercialización en los mercados locales, integrando una red de veinticinco comunidades que se expanden en el corredor de la Mixteca Baja, desde Huajuapán de León hasta Silacayoapan y Juxtlahuaca” (Proyecto Ford, 2010, cit. por Ortega, 2012). Tales proyectos incluyen la producción de alimentos para el consumo en el hogar (promoviendo hábitos saludables de alimentación con productos saludables diversos) y para el mercado local (empresas de producción de hortalizas y de hongo seta, basados en la producción familiar; y microempresas de elaboración de textiles y artesanías de palma, por medio de cooperativas) (Ortega, 2012).

El FIOB tiene experiencia en el manejo y promoción de cajas de ahorro comunitario, en el 2004 tenía un financiamiento de Indesol (Instituto de Desarrollo Social) de México por un monto de 87 891.00 pesos. Son doce cajas, cada una con su reglamento interno, recuperado a partir de las experiencias de trabajo de cada grupo, los socios son los artífices de las reglas de operación y conducción del proyecto (surgen alternativas productivas como instalación de tortillerías en la comunidad, caseta para tacos, totopos, tasajo, chocolate, mole; artesanías, hortalizas, etc.). La experiencia de un año, con doscientos setenta y un socios en las cajas fue de un capital total acumulado de 368 402.90 pesos (Archivos FIOB, cit por Ortega, 2012).

Otros proyectos en los que el FIOB ha trabajado a través de CBDIO, ING y DEBIAC promueven el conocimiento de la legislación sobre derechos humanos, además de fomentar la información sobre los programas federales de apoyo a las comunidades.

Para concluir: las prácticas y compromisos de las organizaciones de migrantes se enmarcan en el concepto de transnacionalidad; pero la transnacionalidad adquiere sentido propio dependiendo de la naturaleza social de cada organización migrante. El FIOB es una estructura organizativa que aglutina a varias comunidades étnicas; es, por tanto, una *organización multicomunitaria*, aspecto que delinea muchas de las decisiones que se toman al seno del FIOB.

En el sentido de las potencialidades de desarrollo que constituye un aspecto que aquí se ha mencionado, ha de reconocerse que siendo el FIOB la organización indígena con mayor despliegue en Estados Unidos y México (e incluso Guatemala),



es conveniente destacar que su orientación está dirigida hacia el desarrollo comunitario, y abarca aspectos tales como el liderazgo, los derechos humanos, la interlocución con fundaciones internacionales, el financiamiento de proyectos comunitarios e incluso la vigilancia en el destino de su propia organización. Esta organización transnacional, debido a su naturaleza indígena, es muy celosa del respeto a los usos y costumbres que le son propios, además de que condiciona el reconocimiento de membresía a los descendientes de migrantes, quienes necesariamente deben de pasar la prueba de la *conversión étnica*. Sólo entonces son reconocidos y aceptados como mixtecos, zapotecos, mixes, chinantecos, etcétera.

## Fuentes

BAUBÖCK, R.

2003 “Hacia una teoría política del transnacionalismo migrante”, *International Migration Review* 37, no. 3.

BAUMAN, ZYGMUNT

2010 *La cultura como praxis*. Buenos Aires: Paidós Studio.

BESSERER, FEDERICO

2006 “Desarrollo transnacional con la comunidad al centro”, *Taller II*, UAM-I, / UCR / Fundación Rockefeller (15 de julio).

2004 *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*. México: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Iztapalapa / Plaza y Valdés.

BOURDIEU, PIERRE

2009 *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

BRUBAKER, W.

1989 “Membership without Citizenship: The Economic and Social Rights of Noncitizens”, en W. Brubaker, ed., *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*. Lanham, Md.: University Press of America, 145-162.

DOMÍNGUEZ SANTOS, RUFINO

2013 Entrevista, Oaxaca, Oax., 19 de marzo.

2003 “El Frente Indígena Oaxaqueño Binacional”, *Migración y desarrollo*, no. 1 (octubre).

ELÍAS, NORBERT

1990 *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.

FOX, J. y W. GOIS

2010 “La sociedad civil migrante: diez tesis para el debate”, *Migración y desarrollo* 7, no. 15: 81-128, versión en inglés en “Migrant Civil Society: Ten Propositions for Discussion. Peoples’ Global Action on Migration”, *Development and Human Rights*, Ciudad de México (noviembre), en <<http://www.accionglobalmexico.org>>.

GIDDENS, ANTHONY

2001 *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*. Buenos Aires: Amorrortu.

1998 *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.

GIMÉNEZ, G.

1993 “Apuntes para una teoría de la identidad nacional”, *Sociológica* 8, no. 21 (enero-abril).

GOLDRING, LUIN

1999 “Desarrollo, migradólares y la participación ‘ciudadana’ de los norteños en Zacatecas”, en Miguel Moctezuma y Héctor Rodríguez, comps., *Impacto de la migración y las remesas en el crecimiento económico regional*. México: Senado de la República, en <<http://centrobinacional.org/quienes-somos/background/>>.

MACPHERSON, C.B.

1997 *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo, Col. Ciencia Política.

MAFFESOLI, MICHEL

1990 *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icarica.

MOCTEZUMA, MIGUEL

2011 *La transnacionalidad de los sujetos. Dimensiones, metodologías y prácticas convergentes de los migrantes en Estados Unidos*. México: Miguel Ángel Porrúa.

1999 “Redes sociales de migrantes, comunidades filiales, familias y clubes de migrantes. El circuito migrante Sain Alto, Zacatecas - Oakland, California”, tesis de doctorado, El Colegio de la Frontera Norte.

ORTEGA, VÍCTOR MARIO

2012 “La ciudadanía activa en el marco de la migración transnacional: las organizaciones de Oaxaca y Zacatecas”, tesis doctoral, Programa de Doctorado en Estudios del Desarrollo, Universidad Autónoma de Zacatecas.

PIMENTEL SALAS, ARTURO

2000 “Entrevista a Arturo Pimentel, dirigente del Frente Mixteco Zapoteco Binacional”, por Sergio Sarmiento Silva, *Cuadernos Agrarios*, nueva época, nos. 19-20.

SCHUTZ, ALFRED

1995 *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.

SIMMEL, GEORG

1986 *Sociología 2. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial.

ZEMELMAN, HUGO

1989 *Crítica epistemológica de los indicadores*, Jornadas 114. México: Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México.



# EXPERIENCIAS IDENTITARIAS DE LA SEGUNDA GENERACIÓN DE ZAPOTECOS EN CALIFORNIA

*Adriana Cruz-Manjarrez\**

Cada día que pasa, la segunda generación de zapotecos nacidos en Estados Unidos aprende a negociar y a construir su sentido de identidad como estadounidenses, mexicanos, chicanos, latinos y oaxaqueños. Estos jóvenes crecen escuchando que son ciudadanos estadounidenses de ascendencia mexicana porque nacieron en Estados Unidos y tienen pasaportes estadounidenses. En lugar de hablar su lengua materna, es decir, el zapoteco, crecen hablando el español como primera lengua y el inglés como la segunda. Debido a que persiste una ideología racista sobre su apariencia física, color de piel y cultura de origen, continúan siendo discriminados por los mexicanos mestizos. Paralelamente, son discriminados por los estadounidenses blancos, negros y asiáticos, por parecer migrantes mexicanos, mexicoamericanos o latinos.

En este trabajo se analizan las percepciones sociales de la identidad étnica, racial y cultural de la segunda generación de los zapotecos de Yalálag<sup>1</sup> nacidos en California. Mi intención es discutir cómo y por qué han desarrollado un sentido de identidad múltiple, flexible y transnacional que fluctúa entre las identidades estadounidense, mexicoamericana, mexicana, chicana, latina y oaxaqueña. Para adentrarnos en esta discusión presento un análisis de diversos aspectos de la interacción diaria de la segunda generación en Estados Unidos y México, los mensajes que los padres y la comunidad zapoteca manda a la segunda generación sobre su identidad, la continuidad de ciertas prácticas culturales zapotecas en Los Ángeles, los procesos de aculturación que viven estos jóvenes en relación con la cultura mexicana y la estadounidense, así como los discursos racistas<sup>2</sup> y experiencias de discriminación que moldean y producen un sentido de identidad transnacional.<sup>3</sup>

\* Profesora investigadora de la Universidad de Colima, <adricruzmq@gmail.com>.

<sup>1</sup> Con base en la definición de Portes y Rumbaut (2001a, 2001b y 2001c), en este trabajo empleo el término “segunda-generación” yalalteca para referirme a los descendientes de los migrantes zapotecos de la comunidad yalalteca que nacieron en Estados Unidos.

<sup>2</sup> Es importante señalar aquí que cuando hablamos de raza me refiero a la construcción social de la identidad racial, así como de los términos utilizados por la segunda generación con base en los sistemas de estratificación étnico-racial mexicano y estadounidense, no de la existencia de razas.

<sup>3</sup> Este estudio es de carácter cualitativo. Se realizaron veintidós entrevistas a profundidad con jóvenes de origen yalalteco nacidos en Los Ángeles y en México, además de tres entrevistas con familias nucleares completas en Los Ángeles. Al momento de realizar este estudio los jóvenes más grandes de la segunda generación yalalteca tenían entre veintisiete y veintiocho años.

## Introducción

Sociólogos y antropólogos de la migración internacional señalan que el surgimiento de las comunidades transnacionales está vinculado con la emergencia de identidades transnacionales tanto en la generación migrante como en la segunda generación. Steven Vertovec (2001; 2009) señala que la inserción de los migrantes y de sus hijos en el sistema de relaciones étnicas, religiosas, laborales, raciales y culturales de las sociedades receptoras incide en la redefinición y emergencia de nuevos sentidos de identidad.

Al hablar de las experiencias identitarias de segunda generación estadounidense, Nina Glick Schiller y George Fouron (2001) señalan que en la medida en que los jóvenes haitianos de segunda generación participan en eventos, prácticas y organizaciones transnacionales en el lugar de origen de sus padres, tienden a desarrollar un sentido de identidad múltiple que fluctúa entre las etnicidades haitiana y estadounidense que se crea en los espacios sociales transnacionales (Faist, 2000). En su estudio de los afrocaribeños, Mary Waters (2001a) sostiene que mientras algunos jóvenes caribeños se identifican étnicamente con la identidad nacional de sus padres (Haití, Jamaica, Barbados o la República Dominicana, por ejemplo), otros desarrollan un sentido panétnico de identidad como caribeños o *west indians*. Ueda (2002) indica que los japonesamericanos refuerzan su sentido de identidad como japoneses a través del aprendizaje de la lengua y la cultura japonesas en las escuelas públicas y los centros culturales japoneses en Estados Unidos.

Portes y Rumbaut (2001a) proponen que la segunda generación estadounidense ha desarrollado tres patrones de aculturación: la disonante, la consonante y la selectiva. La aculturación disonante surge cuando la segunda generación adopta el inglés como primera lengua y se sumerge al 100 por ciento en la cultura e ideología estadounidenses. Los padres no son competentes lingüísticamente en la lengua del país receptor y su nivel de aculturación es discrepante del de sus hijos. La aculturación consonante se da cuando los migrantes y sus hijos se asimilan al 100 por ciento a la cultura estadounidense y no se identifican con la etnicidad y la cultura de los padres, y la aculturación selectiva ocurre cuando la segunda generación desarrolla una identidad transnacional a partir de su identificación con la comunidad étnica de los padres tanto en Estados Unidos como en el lugar de origen, participa en la vida comunitaria étnica transnacionalmente y mantiene la lengua de sus padres, además de hablar inglés.

En mi estudio de la segunda generación de los zapotecos de Yalálag —a quien llamaré de ahora en adelante la segunda generación yalalteca— encontré que existen experiencias identitarias y procesos de aculturación semejantes a los mencionados; no obstante, también existen diferencias significativas en la definición de la

identidad de esta segunda generación. A continuación discuto cómo y por qué la segunda generación yalalteca ha desarrollado un sentido de identidad étnica como mexicanos y qué elementos de la vida cotidiana los hace afirmar una identidad mexicoamericana.<sup>4</sup>

## Los nuevos mexicoamericanos

La migración mexicana a Estados Unidos es multiétnica y multirracial en tanto que está compuesta de migrantes indígenas y mestizos mexicanos que mantienen un sentido de identidad étnica y racial diferente con base en sus historias, lenguas y culturas. Los zapotecos son uno de los grupos indígenas mexicanos con más migrantes en Estados Unidos y constituyen tal vez una de las comunidades indígenas oaxaqueñas más grandes en California (Fox, 2006).

En Los Ángeles, se esperaría que la segunda generación yalalteca afirmara un sentido de identidad zapoteca y reivindicara su sentido de pertenencia como miembro de esta comunidad indígena, desafortunadamente la realidad es un poco diferente y harto compleja. A diferencia de la segunda generación de mexicoamericanos<sup>5</sup> —que afirman un sentido de identidad mexicana, se identifican como mexicanos y preservan algunos aspectos de la cultura mestiza mexicana— la segunda generación yalalteca se deslinda en términos de identidad con varios aspectos de su cultura y etnicidad indígenas: sus miembros no se autodenominan yalaltecos ni zapotecos pero ostentan un sentido de identidad categórico como mexicanos y estadounidenses.

En 2000, cuando comencé mi investigación de campo sobre la identidad y la migración zapotecas en Los Ángeles, pedí a los yalaltecos migrantes que me definiieran la identidad de sus hijos. Señalaron que eran mexicoamericanos porque nacieron en Estados Unidos y pertenecían a la comunidad mexicoamericana. Cuando hice la misma pregunta a los jóvenes de la segunda generación yalalteca, coincidieron con sus padres, pero además usaron porcentajes para describir cuán mexicanos, estadounidenses, latinos yalaltecos y oaxaqueños se sentían. El siguiente intercambio entre tres hermanos ilustra este punto:

<sup>4</sup> En las entrevistas utilizo el concepto "americano" o "americana" con base en las categorías étnicas que la segunda generación yalalteca utiliza en español e inglés, y los términos empleados en el sistema de estratificación étnica y racial estadounidense y el US Census Bureau.

<sup>5</sup> Utilizo el término mexicanoamericano para referirme a los ciudadanos estadounidenses de ascendencia mexicana que han vivido en Estados Unidos por más de dos generaciones. Para una discusión más detallada sobre la identidad México-estadunidense, véase Gutiérrez (1995), Matute-Bianche (1986), Rosales (1997; 1999) y Sánchez (1993).

LUPE (veintisiete años): Bueno, yo me considero un 50 por ciento mexicana y un 50 por ciento americana, pero no me siento completamente mexicana porque nací en Estados Unidos y porque no soy como los mexicanos de México. Soy un poco como los dos, pero, para ser sincera, me siento más mexicana que americana.

DANIEL (catorce años): Bueno, yo me considero más que nada un 75 por ciento americano, pero también un poco como mis papás, o sea el 25 por ciento oaxaqueño.

ALMA (veinte años): Yo me identifico como 25 por ciento mexicana, un 25 por ciento latina, un 25 por ciento americana y como un 25 por ciento yalalteca, pero creo que no me siento muy conocedora de la cultura y las tradiciones de Yalálag. Mira, no es lo mismo vivir en Estados Unidos que en México; eso hace que yo sea algo diferente de la gente del pueblo y de los paisanos que viven en Los Ángeles, aunque, bueno, hay cosas que sí compartimos.

En las respuestas uno observa que la construcción social de la identidad de estos jóvenes se extiende más allá de una afiliación. La identidad étnica como mexicanos es entendida, por un lado, a partir de lo que los padres les dicen a sus hijos. Por otro lado, esta identidad se construye con base en la identidad nacional y el país de origen de los padres; es decir, la segunda generación define a sus padres como migrantes de origen mexicano y como miembros de la comunidad mexicana de Estados Unidos. Aquí cabe señalar que la mayoría de los zapotecos inmigrantes en Estados Unidos ha desarrollado en el contexto migratorio un fuerte sentido de identidad mexicana a pesar de no haberla experimentado antes de emigrar a Estados Unidos.<sup>6</sup>

En México, históricamente, los pueblos indígenas se han resistido a ser identificados étnica y racialmente como mexicanos. Además la sociedad mestiza mexicana los ha visto y tratado como si fueran extranjeros porque no se apegan al estereotipo nacional.<sup>7</sup> El Estado mexicano, a través de sus políticas de desarrollo asimilacionistas, ha influido en la desaparición de las culturas y las lenguas indígenas y ha fomentado un profundo estigma social sobre ellos, lo cual ha provocado que varias generaciones de indígenas mexicanos no se identifiquen con la etnicidad indígena (Chávez, 2011).

Dentro del sistema étnico-racial estadounidense, la segunda generación yalalteca se identifica étnicamente como mexicanos porque en la sociedad estadounidense ellos son vistos y clasificados como hispanos de origen mexicano. Con base en dicho sistema, “los hispanos o latinos constituyen un grupo étnico, no una raza.”<sup>8</sup>

<sup>6</sup> En Cruz-Manjarrez (2013) analizo este fenómeno en la generación yalalteca migrante en Estados Unidos. Para una visión más amplia sobre el racismo y la exclusión de los indígenas véase Van Dijk (2007) y Wimmer (2002).

<sup>7</sup> Para una discusión sobre el reconocimiento de los indígenas mexicanos en el contexto del multiculturalismo en México véase Díaz-Polanco y Sánchez (2002), Olivé (1999) y Stavenhagen (2008).

<sup>8</sup> Según el sistema de estratificación racial estadounidense y el U.S. Census Bureau, los hispanos o latinos pueden ser de cualquier tipo de raza (Rodríguez, 2000: 41), no existe un criterio más específico.



Entre ellos están las personas de Cuba, México, Puerto Rico, América del Sur y Centroamérica y otras culturas hispanas o con origen hispano” (Ennis, Ríos-Vargas *et al.*, 2011: 2. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son de la autora).

Como se mencionó antes, en Los Ángeles, la mayoría de los jóvenes de la segunda generación yalalteca reconoce su ascendencia indígena, es decir, la yalalteca; no obstante, no se autonombran yalaltecos, pero se identifican en primer lugar como mexicanoamericanos. Para entender por qué la identidad indígena es subordinada a estas dos identidades nacionales, es preciso reflexionar sobre los siguientes puntos. Primero, la segunda generación de yalaltecos entiende que sus padres son migrantes nacionales mexicanos y por ende ellos se identifican en primer lugar como miembros de la comunidad étnica mexicana de Estados Unidos. Segundo, la segunda generación yalalteca se define a sí misma como miembro de una de las comunidades transnacionales mexicanas: la oaxaqueña estadounidense.<sup>9</sup> Tercero, la adscripción de la segunda generación a la comunidad mexicanoamericana representa para ellos la incorporación a una de las comunidades étnicas más grandes de Estados Unidos: la mexicanoamericana. Cuarto y último, la identificación como estadounidenses se da principalmente con base en el ejercicio y derechos que les otorga ser ciudadanos estadounidenses, así como por la competencia lingüística en inglés.

Portes y Rumbaut (2001a) sugieren que la lengua materna es uno de los referentes más importantes de la identificación étnica de las segundas generaciones estadounidenses, pues le permite al individuo afiliarse a una comunidad étnica y acotar “ese sentido de pertenencia que define el nosotros” (Portes, 2001c: 113); sin embargo, la mayoría de los jóvenes de segunda generación piensa que no pueden identificarse como yalaltecos porque no hablan la lengua de sus padres, el zapoteco, ni son yalaltecos “puros” ni “auténticos”, punto que analizaré más adelante.

En Estados Unidos, los yalaltecos migrantes no les enseñan a sus hijos la lengua materna porque tienen miedo de que “no aprendan bien el inglés” y no se integren exitosamente a la sociedad estadounidense. Esta forma de pensar tiene su origen en las experiencias de discriminación lingüística y el racismo que los padres vivieron siendo migrantes indígenas en la ciudad de Oaxaca y el D. F. (Bertely, 1996). La presión social para dominar la lengua oficial —el español— y los prejuicios en contra de los indígenas en México se han convertido en una de las causas principales de la pérdida de la lengua materna en la segunda generación. Además, si consideramos el estatus lingüístico del zapoteco en México podemos entender, aunque no justificar, por qué los migrantes presionan a sus hijos para hablar “bien” el español e inglés.

<sup>9</sup> Esta comunidad se constituye principalmente por el conjunto de comunidades indígenas migrantes oaxaqueñas.

En México, las lenguas indígenas son llamadas comúnmente “dialectos”.<sup>10</sup> El hecho de ser lenguas no escritas y sin gramáticas escritas genera en el contexto nacional la percepción de que no son lenguas. Por otra parte, las políticas de educación han privilegiado la enseñanza del español a nivel nacional y en las comunidades indígenas. En su origen, estas políticas de “desarrollo” fueron creadas para “integrar” a los indígenas a la cultura nacional; sin embargo, con el paso de los años, contribuyeron a poner decenas de lenguas y culturas indígenas en peligro de extinción. En Estados Unidos, el inglés es la lengua nacional y la que domina los espacios de la enseñanza pública, de la vida cotidiana y del trabajo. En Los Ángeles, los migrantes yalaltecos creen que es muy riesgoso que la segunda generación hable tres lenguas —zapoteco, español e inglés— porque les puede crear “confusión” lingüística e impedir hablar bien tanto el español como el inglés. Los yalaltecos migrantes creen que en Estados Unidos sus hijos deben hablar bien, *primero*, el español para que así después puedan hablar bien inglés (Cruz-Manjarrez, 2013).

En Los Ángeles, la generación migrante y la segunda generación creen que el zapoteco no es una lengua útil porque sólo se utiliza dentro del contexto familiar o comunitario. El ambiente político y social en el que la segunda generación crece y se desenvuelve les dicta que deben ser lingüísticamente competentes en la lengua nacional: el inglés. En su estudio sobre la lengua y la segunda generación, Jones-Correa (2002) y Portes y Rumbaut (2001c) señalan que la mayoría de los jóvenes de la segunda y tercera generación en Estados Unidos tienden a perder la lengua materna. Generalmente, la segunda generación utiliza el inglés como la lengua dominante y habla menos la lengua de sus padres, pero, en el caso de la segunda generación yalalteca, la lengua materna no se enseña, aunque se hable delante de ellos, y esto es fundamental en la definición de la identidad étnica de la segunda generación como mexicoamericana.

En el siguiente extracto, Lucía nos explica por qué sus padres no le enseñaron a ella ni a sus hermanas a hablar zapoteco:

Creo que mi mamá tenía mucho miedo de que no pudiéramos aprender bien inglés. Siempre nos decía que debíamos aprender bien el español para aprender a hablar inglés. Ella cree que si hablamos zapoteco nos podemos confundir. A mí me gusta escuchar cómo hablan mis padres entre ellos y ahora pienso que me gustaría hablar zapoteco porque es parte de nuestra cultura. Mi hermana mayor entiende un poco de zapoteco. A ella sí le hablaron mis papás [en zapoteco] cuando era chiquita, pero yo no puedo. Debo confesarte que mi español tampoco es muy bueno. La verdad es que no creo que pueda hablar bien estos tres idiomas, el dialecto de mis papás es muy difícil.

<sup>10</sup> Desde el punto de vista lingüístico, el dialecto se refiere a las variedades que puede tener una lengua. Por ejemplo, el español de México varía del de España, Argentina o Cuba. Todas estas variantes son dialectos del español y tienen un origen común. En el habla coloquial es un error decir que las lenguas indígenas son dialectos.

En las ciudades de México y Oaxaca, los migrantes yalaltecos, como los padres de Luisa, fueron discriminados por no hablar la lengua de la ciudad, el español. Además, se les inculcó la idea de que ellos hablaban un “dialecto” y no una lengua. En consecuencia, la interiorización de esta visión negativa sobre la propia lengua y la discriminación lingüística que vivió la generación migrante en México y ahora en Estados Unidos han motivado que la segunda generación no aprenda su lengua materna.

Lynn Stephen (2007b) indica que la segunda generación de mixtecos oaxaqueños en el norte de California y Oregón tampoco quiere hablar mixteco por “la presión social que tienen los hijos a asimilarse y, más específicamente, a dejar de hablar su lengua y a expresar su identidad cultural” (215). En el contexto de Los Ángeles, el español es la lengua dominante de la comunidad mexicana y latina. Los yalaltecos migrantes y sus hijos interactúan con un gran número de mexicanos mestizos migrantes, mexicoamericanos y latinos. Debido a que el español se enseña como primera lengua en la segunda generación, los yalaltecos migrantes consideran que sus hijos son mexicoamericanos. Según Gutiérrez (1995), hablar español entre los mexicoamericanos ha contribuido a crear un sentido de identidad como mexicanos nacidos en Estados Unidos. En Los Ángeles, el uso constante del inglés y el *code switching* entre inglés y español define hoy en día a la segunda generación como mexicoamericana. En México, este bilingüismo los marca como estadounidenses o *pochos*.<sup>11</sup>

En el contexto de las relaciones México-Estados Unidos, el acto de afirmar la identidad estadounidense en la segunda generación yalalteca no consiste solamente en referirse a Estados Unidos como su lugar de nacimiento ni en asumir la nacionalidad y la ciudadanía estadounidenses. La adopción de ideas, comportamientos y hábitos “estadunidenses” los hace identificarse también como estadounidenses. Cuando los jóvenes de segunda generación viajan a México con sus padres, éstos se dan cuenta de su incorporación a la cultura estadounidense porque, además de tener pasaportes de ese país, en México son vistos como estadounidenses y se comportan como tales. Genaro describe qué significa para él su aculturación hacia lo estadounidense:

Yo me siento americano porque soy ciudadano americano y hablo inglés. Creo que mi manera de pensar también refleja que pienso como americano. Creo que los que nacemos en este país somos más individualistas y materialistas. Nosotros somos más abiertos en nuestra manera de pensar. Nuestros padres son más conservadores. Por ejemplo, nosotros somos más directos en lo que decimos, hablamos del sexo abiertamente.

<sup>11</sup> Alguien de ascendencia mexicana, pero que está “americanizado”, es decir, que ha adoptado usos y costumbres de la sociedad estadounidense.

Para mí, comer hamburguesas, pizzas, Taco Bell y cualquier cosa de comida rápida me hacer sentir americano. Nosotros somos muy consumistas...

Los hábitos, la forma de ser y las actividades de la vida diaria no sólo reflejan la forma en que esta segunda generación construye su sentido de “americanidad”, sino que además materializan los elementos intangibles que definen lo que es ser, actuar y comportarse como estadounidense. Guillermo, un joven de veinte años, señala las diferencias entre su manera de pensar, caminar, vestir, comer y hablar si se compara con los mexicanos: “Cuando fui a México, me di cuenta de que hago cosas como estadounidense. Por ejemplo, yo no me cruzo las calles a la mitad de la calle o cuando la luz del semáforo está verde. ¡En Estados Unidos te multan si haces eso! Cuando hablo con alguien soy directo y franco, no me gusta andarme por las ramas”.

Los yalaltecos migrantes coinciden con esta visión. Sus hijos están hechos al modo de ser estadounidense, son ciudadanos estadounidenses y además tienen las oportunidades que no tendrían en México: educación, seguridad social, acceso a los servicios de salud y al trabajo.

Hasta aquí he señalado algunos elementos que hacen sentir a la segunda generación estadounidense y “americanizada”; no obstante, en el contexto de Estados Unidos, ellos no se identifican completamente con lo estadounidense, porque para ellos el término se refiere a los estadounidenses de piel blanca.<sup>12</sup> En Estados Unidos, la gente alude al color y a los nombres de cuatro continentes para referirse a “las razas” que conforman la población estadounidense: blanco (Europa), negro (África), rojo (América del Norte) y amarillo (Asia) (Rodríguez, 2000). Tal y como lo refiere Rosales (1997), frecuentemente “el sentido común” asocia blanco con la gente blanca de ascendencia europea, “con la estética racial blanca europea” y con la idea hegemónica de la “sociedad estadounidense” blanca. De manera paralela, Oboler (1999) señala que “los ciudadanos estadounidenses de ascendencia mexicana [...] usualmente son vistos y tratados como ‘extranjeros’ porque ellos no conforman la imagen del ‘europeo blanco’” (54).

Desde el punto de vista de la sociedad hegemónica blanca, los mexicanos han representado históricamente una identidad foránea y un estatus minoritario negativo. A lo largo del siglo xx, los estadounidenses blancos han discriminado a los mexicoamericanos a partir de sus ideas sobre la piel morena y sus características culturales. En la década de los sesenta, los mexicoamericanos, que se empezaron a identificar como chicanos, “confrontaron el racismo de los anglosajones y su sentido de inferioridad

<sup>12</sup> Según el censo estadounidense, “blanco” es una categoría racial que se refiere a la “persona que posee su origen en antepasados que vinieron de Europa, el Medio Oriente o el Norte de África. Esto incluye a la gente que indica que su raza es blanca o reportó [pertenecer a] las siguientes categorías: irlandés, alemán, italiano, libanés, árabe, marroquí o caucásico” (Humes, Jones y Ramírez, 2011: 3).

usando el eslogan *brown is beautiful* y promovieron el reconocimiento y afecto por el fenotipo indio-mestizo” (Rosales, 1997: xix). Actualmente, los mexicanos que viven en Estados Unidos son vistos por esa sociedad como hispanos pobres o migrantes latinos sin importar que los latinos no constituyan una comunidad homogénea, los mexicanoamericanos tienen más de una generación viviendo en este país, hay una gran diversidad en el estatus de ciudadanía y la condición migratoria de los que llegaron de México y, además, los migrantes mexicanos han llegado a Estados Unidos en diferentes épocas y por distintas circunstancias y motivos.

En el siguiente extracto, dos hermanas comentan las diferencias que perciben entre ellas y los estadounidenses blancos, así como la exclusión y el racismo que experimentan como mexicanoamericanos en Estados Unidos:

ALMA (veinte años): Yo no me considero completamente americana. Los verdaderos americanos son los blancos, en ese sentido nosotros no somos completamente americanas. En este país, los blancos son los ricos. Mi hermana, mi familia y yo no tenemos esos privilegios. Nos guste o no, aquí somos mexicanas.

LUPE (veintisiete años): Yo estoy de acuerdo con mi hermana. Nosotros no podemos decir que somos como los americanos blancos. Una vez fuimos de compras a un centro comercial en la ciudad de Irvine. Cuando estaba comprando sentí que me estaban vigilando, como si me fuera a robar algo. Cuando pagué, la cajera me pidió tres credenciales para verificar mi identidad. Me sentí tan discriminada que pensé: ¿Por qué me hacen esto? ¡Eso no se lo harían a un blanco! Sabes, a veces los blancos te tratan como si no fueras de aquí. Quizá me trataron así por mi manera de vestir, por nuestra apariencia, los zapatos, la clase social, yo qué sé. A lo mejor fue nuestro acento cuando hablamos inglés.

Al escuchar estas respuestas, les pedí a estas jóvenes que se imaginaran que estaban fuera de Estados Unidos y que un europeo, árabe o asiático les preguntaba sobre su origen étnico. Lupe respondió: “Yo les diría que soy americana. Aunque cuando viajo al extranjero, la gente no cree que soy americana”. Pese a que explicó que cuando viaja se siente más estadounidense que mexicana porque tiene que mostrar su pasaporte estadounidense, ella describiría su identidad étnica hablando de la cultura de sus padres: “Yo les hablaría del origen de mi familia, de nuestra música, de los jarabes yalaltecos y la música de la banda. Les platicaría de las fiestas y los bailes que se hacen en Los Ángeles y la celebración del Día de Muertos. También les diría que mis padres hablan un dialecto y que vienen de un pueblo pequeño y bonito que está en México. Les platicaría de cómo se hacen las tortillas en casa y de cómo se prepara la barbacoa al estilo del pueblo (Yalálag)”.

Si bien Lupe explica que cuando viaja al extranjero se siente más “americana” que mexicana, ella también destaca que describiría su identidad étnica en términos de la cultura indígena de sus padres y no en términos de su identidad mexicanoamericana.

Aunque es cierto que la definición de la identidad es el resultado de un proceso relacional y situacional (Hall, 1998; Jenkins, 1996 y Waters, 2001a) e incorpora aquello que se caracteriza como un conjunto de prácticas comunes, que se puede decir que constituyen una identidad cultural, también es verdad que los prejuicios étnicos y actitudes racistas de los mexicanos migrantes y los mexicoamericanos hacia la segunda generación influyen en el sentido de identidad mexicoamericana de la segunda generación yalalteca.

Para los jóvenes de esta segunda generación, sentirse y convertirse en mexicoamericanos significa identificarse con la cultura y la historia nacional de México. Rosales (1999) indica que los México americanos (*sic*) manifiestan tener una “conexión con la cultura y la raza mestiza mexicana que se forjó en México después de la llegada de los españoles colonizadores” (7).<sup>13</sup> La búsqueda de las “raíces” mexicanas es un elemento esencial en la definición de identidad de los mexicoamericanos.

Siete de veintidós jóvenes entrevistados en este estudio mencionaron que cuando ellos ingresaron a la universidad se inscribieron en los departamentos de Estudios Chicanos y tomaron clases de español, historia, migración mexicana a Estados Unidos y literatura de México para conocer y saber sobre sus “orígenes”. Tomás, un joven de 21 años, describe las experiencias y los “sistemas” que han moldeado su identidad, forma de ser y de pensar como mexicoamericano:

Yo soy mexicoamericano porque he vivido entre estos dos sistemas: el mexicano y el americano. Soy americano porque nací y crecí en Estados Unidos. Toda mi vida he estudiado dentro del sistema americano, por eso estoy americanizado, pero, también diría que soy mexicano por mi historia personal. Siempre he estado expuesto a los mexicanos y a su cultura. Cuando fui a la universidad, tomé clases de literatura e historia de México. Me interesé en tomar clases de español y de las culturas indígenas de México. Siempre he tenido un gran interés en aprender más de mis raíces, de la *cultura* de México. [El énfasis es de la autora.]

Dentro de la comunidad mexicoamericana existen diversas identidades sociales que sirven como referentes identitarios para la segunda generación yalalteca: la mexicana, la mexicoamericana, la chicana y la de los cholos (Matute-Bianche, 1986). Cada una de estas identidades significa algo diferente en término de los valores, los comportamientos, las actitudes y los estereotipos que representa cada identidad. Los mexicanos son los yalaltecos que nacen en México pero que crecen en Estados Unidos, es decir, la generación 1.5.

<sup>13</sup> “Este sentido de identidad México americana (*sic*) es diferente del de aquella que aparece con un guión, méxico-americana (*sic*). La última se utilizó en la primera mitad del siglo xx, especialmente en Texas” (Rosales, 1999).

Según las percepciones de la segunda generación, la generación 1.5 trabaja duro en la escuela y tiene la mentalidad migrante de venir a Estados Unidos para hacer algo y triunfar a partir del trabajo y el esfuerzo. Los mexicanoamericanos y los chicanos afirman ser mexicanos diferentes. En términos generales, la diferencia entre éstos radica en su posición política e ideológica con respecto a su integración y relación con la sociedad estadounidense, su sentido de identificación étnica y sus relaciones con los migrantes mexicanos. A principios del siglo xx, los activistas mexicanoamericanos se organizaron en diversas agrupaciones de mexicanos para luchar por el reconocimiento de sus derechos civiles como ciudadanos estadounidenses de ascendencia mexicana (Sánchez, 1993).

Entre 1950 y 1960, los mexicanoamericanos afirmaban tener “un sentido de pertenencia a la sociedad estadounidense y un deseo de vivir en igualdad de circunstancias con otros estadounidenses dentro del sistema angloestadunidense —algo que ocurrió en la segunda y tercera generación” (Rosales, 1997: 252). Los mexicanoamericanos veían en ese proceso de integración política y social una lucha por alcanzar su reconocimiento en la sociedad anglosajona y el derecho a la justicia social dentro de los confines de sistema político estadounidense existente (Gutiérrez, 1995). Los esfuerzos de esta generación se centraron en la lucha por los derechos civiles, así como en el mejoramiento de las condiciones de vida de los mexicanos nacidos en Estados Unidos. Apoyar políticamente a los migrantes mexicanos en la lucha de sus derechos laborales y la regularización de su estatus migratorio fue una meta secundaria.

La identidad chicana surgió en el contexto de la emergencia del movimiento chicano en los estados de California, Texas, Colorado y Nuevo México, y en un clima de protesta en contra de la guerra de Estados Unidos con Vietnam y el desarrollo del movimiento por los derechos civiles. Entre 1960 y 1970, cientos de mexicanoamericanos se organizaron políticamente para luchar por la igualdad de derechos, por la justicia social y por la desaparición de la violencia y brutalidad policiaca en la comunidad mexicana. En ese entonces, se relacionaba el término chicano con los mexicanos de clase baja y expresaba la identificación de la persona con lo indio mexicano.

Los mexicanoamericanos adoptaron el término chicano como un símbolo de orgullo étnico y de solidaridad social y “como un desafío y aserción identitaria y un intento de redefinirse a ellos mismos con base en sus propios criterios” (Gutiérrez, 1995: 184). Desde entonces, los chicanos han desarrollado un sentido de pertenencia que rechaza la ideología asimilacionista de la cultura angloestadunidense y de las nociones de superioridad racial. Esta actitud surgió como respuesta política a la marginación socioeconómica, al racismo y otras formas de discriminación que habían sufrido los mexicanos y mexicanoamericanos. Históricamente, el ser chicano se ha construido dentro de una “visión cuasi nacionalista [...] que enfatiza una ascenden-

cia precolombina, nativa, pero que al mismo tiempo disminuye o incluso rechaza su conexión con la cultura y la sociedad estadounidense” (Gutiérrez, 1995: 185). Los chicanos consideran que su lucha política en nombre de los derechos de los mexicanos migrantes debe ser tan importante como lo es la lucha de los estadounidenses de ascendencia mexicana.

Para la comunidad transnacional mexicoamericana, el término chicano evoca dos tipos de identidad. La primera alude a los estadounidenses de ascendencia mexicana vinculados con los principios e ideología del movimiento chicano; la segunda, a los estadounidenses de ascendencia mexicana involucrados en pandillas y drogas. En Los Ángeles, el significado político de la identidad chicana no es conocido por la mayoría de los migrantes yalaltecos e incluso por varios jóvenes de la segunda generación; sin embargo, los jóvenes de la segunda generación que se identifican con la imagen chicana *positiva* indican que la adoptaron en la universidad como resultado de un proceso de concientización política que refleja su posición crítica ante la marginación socioeconómica, la exclusión y la discriminación racial de los mexicanos en Estados Unidos.

David, de 28 años, asume una identidad chicana porque para él los mexicanoamericanos están muy apegados a la cultura del país receptor y carecen de un sentido de mexicanidad y de conciencia política:

Un chicano es un individuo de ascendencia mexicana que es esencialmente político y trabaja por su comunidad. Un mexicanoamericano es un mexicano nacido en Estados Unidos que no tiene conciencia política... Mis amigos chicanos y yo estamos involucrados en varias actividades políticas, somos activistas de la comunidad latina LGTB y MECHA (Chicano Student Movement of Aztlán).<sup>14</sup>

A diferencia de las experiencias de David, los veintiún entrevistados de este estudio rechazaron identificarse como chicanos/as porque no conocen el aspecto político de esta identidad o porque piensan que es sinónimo de estar involucrados en pandillas, que son drogadictos o “rebeldes”. Esta marca negativa de la identidad chicana nos permite entender por qué algunos jóvenes de la segunda generación yalalteca son denominados cholos o chicanos. En Los Ángeles, hay jóvenes hombres y mujeres de la segunda generación yalalteca que son pandilleros y drogadictos, y a veces participan en los eventos comunitarios y familiares que organizan los migrantes yalaltecos. Su forma de vestir es representativa de su identidad chicana o chola. Ellos visten *jeans* sueltos, de pierna ancha, ajustados debajo de la cadera; llevan tenis blancos y playeras blancas largas y anchas; se rapan la cabeza y se hacen tatuajes.

<sup>14</sup> En la actualidad, al decir Aztlán se refieren a la zona sur-occidente de Estados Unidos. Allí nació el movimiento chicano (Rosales, 1997: 253).



Cuando les pregunté a los yalaltecos de segunda generación por qué hay jóvenes de la segunda generación que se involucran en las pandillas, dijeron que una de las causas principales era el choque cultural con la sociedad estadounidense blanca, asiática y negra. Otras razones son la desintegración familiar, el alcoholismo de los padres y el estrés que viven muchas familias a causa de la marginación socioeconómica. Diego Vigil (1988) ha señalado que la marca negativa de este tipo de mexicoamericanos es resultado de una “múltiple marginalidad”.

Quizá uno de los aspectos que influye de manera importante en la definición de la identidad mexicana para la segunda generación yalalteca es la exposición continua a la cultura popular mexicana que se reproduce en Estados Unidos. A nivel global, las telecomunicaciones, los medios de comunicación y la circulación de imágenes, ideas, símbolos y bienes materiales de la cultura mexicana le ofrecen a la segunda generación yalalteca una serie de referentes de mexicanidad. El modelo hegemónico cultural mexicano, que se extiende y circula más allá de las fronteras del Estado nacional, integra hoy lo que define “lo transnacional” (Hannerz, 1996) y juega además un papel central en la construcción de la identidad de la segunda generación yalalteca como mexicanos. Por ejemplo, la circulación de música popular comercial y no comercial de México, la transnacionalización de estilos de baile popular, los conciertos que ofrecen los artistas mexicanos del *mainstream*, así como la transmisión de programas de televisión mexicana, incluyendo las noticias que ven los migrantes de México, conectan a la segunda generación a una comunidad imaginada (Anderson, 1983) de mexicanos en México y en Estados Unidos.

Con todo y las diferencias de intereses, experiencias y diferencias culturales entre mexicanos, mexicoamericanos y la segunda generación de yalaltecos, éstos comparten una serie de símbolos, mitos y prácticas culturales que los hacen verse como parte de la comunidad mexicana. Por ejemplo, a los yalaltecos y mexicanos de segunda generación les gusta oír la música que escuchan los mexicanos en México: pop y baladas cantadas en español por artistas mexicanos. Algunos han asistido a los conciertos de artistas mexicanos en Los Ángeles como Café Tacuba, Maná, Jaguares, Alejandro Lora, Luis Miguel, Alejandra Guzmán y Alejandro Fernández. También a los de grupos de música nortea como Los Tigres del Norte, el grupo Primavera y Clímax. Especialmente, asisten a conciertos de los cantantes famosos de música ranchera mexicana, como Vicente Fernández y al espectáculo del ballet folklórico más prestigioso en México, el de Amalia Hernández.

A algunos descendientes de mexicanos les gusta ver el fútbol mexicano y siguen las temporadas de partidos nacionales; a otros les gusta ver las telenovelas mexicanas, el cine mexicano de la época de oro y el actual, los programas de humor y de entretenimiento y la edición mexicana del *Big Brother*, todo ello en canales mexicanos transmitidos por la televisión de paga.

En 2004, cuando caminaba en Yalálag con Isabel, una amiguita que en ese momento tenía nueve años, me dijo que en su casa de Los Ángeles también se veía *El manantial*, una telenovela que se estaba transmitiendo en México. En Los Ángeles, durante los eventos familiares y comunitarios, a los migrantes y yalaltecos de segunda generación les gusta bailar la salsa mexicana, las canciones rancheras, los corridos, el rock en español de México y sus danzas y bailes yalaltecos. En suma, la emergencia de diversas expresiones de identidad mexicoamericana en la segunda generación yalalteca implica su inmersión en la comunidad mexicoamericana y la apropiación de prácticas culturales y discursos hegemónicos que representan la mexicanidad. Los yalaltecos de segunda generación están aprendiendo a ser estadounidenses a partir de su transformación de yalaltecos a mexicoamericanos incluyendo su inmersión en la cultura mexicoamericana. En la siguiente sección explico qué significa para la segunda generación ser descendiente de los indígenas migrantes oaxaqueños en el contexto angelino.

## Los nuevos oaxaqueños de Los Ángeles

Creer en Estados Unidos puede ser una experiencia difícil para la segunda generación yalalteca debido al bajo nivel socioeconómico de sus familias, el racismo contra los migrantes mexicanos y los prejuicios acerca de su origen indígena. Los veintidós jóvenes entrevistados en este estudio reconocen su identidad yalalteca; no obstante, sólo uno se autonombra así;<sup>15</sup> es decir, veintiún yalaltecos de segunda generación no se identifican como tales. De estos veintidós jóvenes, dieciocho reconocieron que hay un aspecto de su identidad que puede ser definido como yalalteca con base en la competencia cultural que tienen en ciertas tradiciones zapotecas reproducidas en la vida familiar cotidiana y la vida comunitaria de Los Ángeles. Cuatro jóvenes afirmaron no identificarse con los yalaltecos porque no se sienten culturalmente competentes en la cultura materna, no participan en eventos comunitarios y no interactúan con los migrantes yalaltecos. En el siguiente párrafo, Enrique nos describe qué es lo que a él lo hace ser y sentirse yalalteco:

Ciertamente nosotros tenemos nuestra cultura. Los mexicanos de Jalisco y los de Sinaloa tienen la tradición del mariachi y la música de banda. Nosotros tenemos nuestros sonos y jarabes,<sup>16</sup> las bandas oaxaqueñas, los trajes de las danzas, el traje de la mujer yalalteca y la comida típica. Nosotros celebramos los bautismos, las bodas, los funerales y el Día de los Muertos a la manera yalalteca. Algo que es muy característico de los paisanos es que son muy solidarios.

<sup>15</sup> Stephen (2007a) describe un patrón similar entre los mixtecos de segunda generación en Oregon.

<sup>16</sup> Género músico-dancístico zapoteco.

En general, los yalaltecos de segunda generación describen su cultura materna como un conjunto de prácticas comunes que los distingue de otras culturas en Los Ángeles, pero quienes asumen que una parte de su identidad es yalalteca lo hacen porque participan voluntariamente en la vida comunitaria y en las organizaciones oaxaqueñas de migrantes. En Los Ángeles, decenas de niños y adolescentes yalaltecos asisten a los eventos comunitarios organizados por los cuatro barrios de Yalálag (Cruz-Manjarrez, 2009). Algunos participan como músicos tocando en las bandas musicales zapotecas, ya sea en los bailes, las fiestas familiares, los funerales, bodas, quince años y los festivales de la Guelaguetza que organizan las organizaciones oaxaqueñas indígenas de California. A estos jóvenes les gusta participar en la vida familiar y comunitaria porque se sienten parte de la comunidad yalalteca y oaxaqueña. Los niños y jóvenes que colaboran en las danzas religiosas o chuscas de los bailes de los cuatro barrios de Yalálag lo hacen “para que estos eventos tengan éxito y los paisanos se animen a participar”. Once de los veintidós entrevistados expresaron que a ellos les gusta participar en el festival de la Guelaguetza<sup>17</sup> que se realiza año con año en Los Ángeles porque para ellos es un orgullo representar a la *cultura oaxaqueña* (el énfasis es mío). Una joven me explicó que la experiencia de bailar en la Guelaguetza de Los Ángeles y de Oaxaca la hizo sentirse orgullosa y más cercana a sus raíces indígenas.

Para los yalaltecos de Los Ángeles y de Yalálag, la participación comunitaria de la segunda generación es un ingrediente esencial en la definición del yalalteco que “lo es de corazón”. Aquellos que no participan y no socializan con la comunidad yalalteca especialmente en Los Ángeles no son considerados yalaltecos de verdad. Es decir, con todo y la asimilación a la cultura estadounidense y la mexicanización que experimenta la segunda generación, un “yalalteco de corazón” participa en la vida social de la comunidad. El señor Miguel, que ha vivido en Los Ángeles desde 1973, reflexiona sobre este punto:

Nuestros hijos son yalaltecos, de eso no hay duda, pero los que son verdaderamente yalaltecos son aquellos que participan con la comunidad. Aunque estos jóvenes crecen en Estados Unidos, ellos tienen el sabor de la cultura yalalteca en lo que comen y en muchas cosas que hacen diariamente. Muchos de ellos entienden nuestro idioma aunque no lo hablen. Digamos que ellos son un 75 por ciento americanos porque les gusta comer hamburguesas y piensan como americanos... En este país, hay muchos muchachos que no les importa su origen, nuestra cultura. Sus padres no les enseñan nada, no les hablan de sus raíces, pero también hay muchos paisanos que sí les enseñan o al menos les hablan a sus hijos de nuestra cultura. Yo les he enseñado a mis hijos nuestros

<sup>17</sup> Éste es un festival anual de música y danza indígenas que empezó a realizarse en 1989 en Los Ángeles. Ha sido organizado por ORO y principalmente por las comunidades zapotecas que residen en esa ciudad.

valores y algunas tradiciones. Si les pides a mis hijos que te bailen un jarabe yalalteco, ellos te lo bailan. Tú puedes ver que ellos llevan el ritmo en la sangre, en el corazón. ¿Usted se acuerda de los muchachitos que tocaban en la banda juvenil? ¡Sólo basta con mirar a esos muchachitos! Ellos saben tocar como cualquiera del pueblo. A mi hijo Tomás le gusta tocar en la Banda Filarmónica de Yalálag, a él le gusta, por eso se metió.

Cuando los yalaltecos se refieren a la autenticidad de la identidad étnica de sus hijos se refieren, por un lado, a la participación comunitaria de la segunda generación. Por otro lado, el “ser auténtico yalalteco” implica la habilidad para actuar o hacer cosas al estilo yalalteco de manera consciente. Tal y como lo señala Bonfil Batalla: “el indio mexicano no se define a sí mismo en términos de una serie de rasgos culturales —vestido, lengua, tradiciones, etc.—que lo hace diferente en los ojos de otras personas. Más bien él se define como miembro de una comunidad organizada, de un grupo y un pueblo que posee una herencia cultural formada y transmitida de generación en generación” (1996: 21-22).

Como se mencionó, los veintidós jóvenes entrevistados reconocen su ascendencia; sin embargo, veintiuno no se identifican como zapotecos de Yalálag. Cuando investigaba por qué los de segunda generación no se autodenominan zapotecos o yalaltecos, encontré que el que ellos no se sientan competentes cultural y lingüística-mente en la cultura zapoteca y que no cumplan con los modelos o expectativas de los yalaltecos migrantes los hace sentir “no auténticos”. Ellos consideran que no son yalaltecos “puros” porque sus vidas han estado “más influenciadas” por la cultura mexicana y la estadounidense, pero en particular algunos jóvenes de la segunda generación no se denominan yalaltecos por el racismo que han vivido y los prejuicios contra sus raíces indígenas. La segunda generación define a un yalalteco ciento por ciento zapoteco como una persona que nació en la Sierra Norte de Oaxaca y que habla zapoteco. Se trata de “personas indígenas que han sido víctimas de la pobreza extrema y de la discriminación en México”, expresó una joven. Todos los jóvenes de la segunda generación que participan en la vida comunitaria de Los Ángeles dijeron sentirse orgullosos de su cultura materna; no obstante, cuando piensan en la identidad étnica como un referente de la cultura *india* o la identidad *indígena*, tienden a no identificarse como yalaltecos. Contrariamente, los yalaltecos migrantes que entrevisté afirman que su identidad sí es india a pesar del racismo que han vivido y los estereotipos negativos que se han construido socialmente en torno a ello.<sup>18</sup>

Durante una entrevista, dos jóvenes de la segunda generación expresaron sus opiniones al respecto.

<sup>18</sup> Los yalaltecos que se identifican como indios lo hacen porque se consideran parte de los pueblos originarios de las Américas.

JORGE: Yo creo que muchos de nosotros no queremos decir que somos zapotecos o yalaltecos porque la gente nos discrimina por ser indios oaxaqueños. Yo sí soy zapoteco y no me da pena decirlo.

KARLA: A ver, espera un segundo, ¡nosotros no somos indios! Los indígenas son nuestros papás...

JORGE: ¿Ya ves por qué los nacidos aquí no quieren decir que son indios oaxaqueños? En este país a nosotros nos discriminan los mexicanos porque dicen que los oaxaqueños somos indios. Es común escuchar a los mexicanos decir que los indios son esa gente prieta que usa huaraches, sombrero y habla dialecto y viene de los pueblitos. La verdad es que a mí no me importa lo que diga la gente.

KARLA: Bueno, creo que Jorge se refiere a la expresión de “oaxaquitas”. Cuando la gente nos llama así, uno se siente muy mal. Normalmente me defiendo y les pregunto que por qué discriminan a mi familia a mi gente. Ahora entiendo a lo que se refiere Jorge, a veces la gente dice: “oh sí, si ellos son de Oaxaca, entonces son oaxaquitas”. La verdad es que eso ofende mucho.

La diferencia de opinión entre estos dos jóvenes es de vital importancia para entender por qué dieciocho de los jóvenes entrevistados, que participan en la vida social de la comunidad yalalteca de Los Ángeles, dijeron no identificarse como yalaltecos. La falta de identificación de Karla con la etnicidad indígena zapoteca proviene de la actitud racista y los estereotipos negativos que ella escucha frecuentemente por parte de los mestizos mexicanos que viven en Los Ángeles. En este contexto, Karla prefiere no identificarse con la cultura yalalteca y enfatizar su identidad oaxaqueña.

En cierto sentido, para la segunda generación, la identidad oaxaqueña se sobrepone a la yalalteca. En México, los oaxaqueños pueden ser mestizos, afrodescendientes o indígenas, aunque la mayoría de los mexicanos piensan que el estado de Oaxaca es un estado indígena;<sup>19</sup> sin embargo, en California, para los mexicanos migrantes y mexicoamericanos, ser oaxaqueño significa ser indio, bajo de estatura, feo y gordo (cf. Stephen, 2007a). El que los yalaltecos migrantes se asuman 100 por ciento indios o indígenas<sup>20</sup> ha reforzado la idea de que la segunda generación yalalteca no es “realmente” o “completamente” yalalteca.

En tres de mis entrevistas entre padres e hijos, escuché que sólo los zapotecos nacidos en México “han sufrido y vivido lo duro que es la vida para los indígenas”. Los nacidos en Estados Unidos no conocen estas experiencias. Cuando los migrantes se refieren a la discriminación que vivieron en México como migrantes indígenas

<sup>19</sup> Según el censo mexicano de 2000, el 42.3 por ciento de los oaxaqueños se identifica como indígenas (INEGI, 2004).

<sup>20</sup> En este artículo, los términos “indígena” e “indio” tienen significados distintos. El primero lo empleo para llamar a los zapotecos en tanto uno de los pueblos originarios de las Américas. El segundo, “indio”, constituye un constructo racial que suele ser utilizado por los mestizos mexicanos, por ejemplo, para caracterizar de forma peyorativa a la gente de ascendencia indígena.

hablan de su posición marginal en lo social y lo económico y de la discriminación racial que vivieron en la escuela y el trabajo: “Bueno, en este país [Estados Unidos] nosotros les hemos dado a nuestros hijos un tipo de vida muy diferente a la que nosotros vivimos en México. Ellos tienen mejores oportunidades y condiciones de vida. Aquí pueden estudiar, tienen seguridad social y viven en una sociedad más justa” dijo un padre yalalteco. En las entrevistas que tuve con varias familias nucleares completas, escuché que los padres les han dicho a sus hijos que ellos “no son realmente” yalaltecos porque los indígenas comparten una manera de pensar y de hacer cosas que los nacidos en Estados Unidos no entienden o no saben porque no nacieron en el pueblo. El señor Miguel piensa que aunque los yalaltecos de segunda generación son cultural y “racialmente” de sangre indígena “ellos no entienden el pensamiento indio”:

Es cierto, nuestros hijos no saben muchas cosas que nosotros sí sabemos. La vida de los migrantes ha sido muy dura y muy triste. Ellos saben acerca de la cultura oaxaqueña como la comida, algo de la lengua, la música y las danzas y los bailes. Ellos conocen un poco de nuestras creencias y las fiestas de los santos, la música que se toca durante las bodas y los funerales, pero no saben acerca del sistema indio. Ellos no entienden el gobierno indio ni el pensamiento de la gente india. Nosotros los indios no queremos ser independientes del gobierno mexicano, pero queremos que se respeten nuestras leyes y tradiciones. Por ejemplo, el tequio y la gozona son dos formas de trabajo comunitario que son característicos de nuestra forma de pensar y de ser. En la comunidad se espera que todos trabajen por el bien del pueblo y que nos ayudemos mutuamente. Nosotros tenemos nuestra propia forma de pensar y de vivir. Esto es lo que nos hace diferentes de nuestros hijos [refiriéndose a sus dos hijos que lo escuchaban]. Nosotros fuimos educados dentro del pensamiento indio, el sistema indio. Los que nacen en Estados Unidos no saben muchas cosas de nuestra cultura y de la manera de pensar de nosotros, claro no es culpa de ellos.

En cierta medida, los migrantes yalaltecos contribuyen al debilitamiento del sentido de identidad de sus hijos como zapotecos. Los hacen pensar que tener una identidad oaxaqueña es de alguna forma diferente de tener una identidad “auténtica” yalalteca. Un elemento que surgió en mis conversaciones con la segunda generación fue la duda o el derecho a llamarse a sí mismos yalaltecos “puros”. Cuando mencionan que su sangre es ciento por ciento yalalteca, afirman tener raíces indígenas, sin lugar a dudas, pero, cuando piensan en su identidad cultural y la comparan con la de sus padres, la de los otros migrantes y la los yalaltecos de Yalálag, no se ven a sí mismos completamente yalaltecos.

Tal y como lo refiere Manuel: “Yo me siento diferente a los yalaltecos del pueblo yo no sé si yo pudiera llamarme un yalalteco auténtico. Los yalaltecos nacidos en el pueblo sí son auténticos”. De la misma forma, todos los yalaltecos migrantes dijeron que sin lugar a dudas ellos ven a sus hijos como descendientes yalaltecos,

pero no saben en qué proporción, es decir “cuánto” son sus hijos culturalmente yalaltecos. En este contexto es común escuchar, cómo migrantes e hijos utilizan recurrentemente un sistema de porcentajes que indican el grado de competencia cultural y sentido de identidad que tiene la segunda generación. Los jóvenes de la generación 1.5 comparten esta forma de pensar, pero para ellos hay muchachos de la segunda generación que podrían ser calificados como 100 por ciento competentes en la cultura yalalteca y la oaxaqueña debido a su cercanía con la comunidad migrante yalalteca.

Manuel, un joven de la generación 1.5, expresó lo siguiente: “Yo creo que aunque Alejandro y Karla hayan nacido en Los Ángeles y hablen muy buen inglés, ellos son completamente yalaltecos. A ellos les gusta juntarse con los paisanos... Es como decir que tienen la cultura yalalteca en la sangre... aunque sean estadounidenses y hablen con acento yo diría que son más yalaltecos que gabachos”. Las ideas e imágenes contradictorias y los estereotipos sobre lo que es ser un yalalteco “puro” y “auténtico”, además de los comentarios que hacen los yalaltecos migrantes acerca de la identidad parcial, impura e híbrida de la segunda generación, introyectan en la segunda generación un sentido ambiguo de habitar en verdad una etnicidad indígena.

El proceso de construcción identitaria de la segunda generación se desarrolla en medio de una serie de ideas emergentes de quiénes son ellos en Estados Unidos y cuáles son los discursos hegemónicos sobre su identidad. Los yalaltecos migrantes les dicen a sus hijos que ellos son mexicoamericanos y oaxaqueños y, ciertamente, la segunda generación está en proceso de convertirse en oaxaqueños en Estados Unidos. El siguiente extracto ilustra la opinión de dos migrantes yalaltecos que redefinen la identidad de sus hijos como oaxaqueños en Los Ángeles:

DANIEL: Mis hijos son biculturales, ellos son americanos y oaxaqueños. En la escuela, ellos aprenden acerca de la cultura y la historia de los Estados Unidos. En la casa, su mamá y yo, les enseñamos acerca de nuestra cultura. Mi esposa ha hecho muchas cosas para enseñarles nuestra cultura oaxaqueña. Fue idea de ella llevarlos al grupo de danza. A ellos les encanta, no quieren perderse ni un ensayo ni una función de la Guelaguetza.  
DALIA: Para mí ellos son oaxaqueños y americanos. Ellos son como nosotros en muchas cosas y en otras no. Por ejemplo, en su manera de pensar son un poco diferentes. Ellos hablan inglés y español, tienen más escuela, pero físicamente son oaxaqueños.

En México, el término oaxaqueño se refiere generalmente a la población indígena de Oaxaca. En California, para los mexicanos, un oaxaqueño es una persona indígena que habla “dialecto”, viene de Oaxaca y parece indio. Para la segunda generación, el sentido de identidad oaxaqueña es altamente significativo. Significa ser miembro de e identificarse con la comunidad oaxaqueña de Los Ángeles y representar al conjunto de comunidades indígenas oaxaqueñas en los festivales étnicos

de Estados Unidos. Esta identidad, en términos de la emergencia de una identidad panétnica oaxaqueña indígena, se expresa creativamente en los festivales panoaxaqueños como la Guelaguetza.

Los jóvenes que participan en este festival se sienten oaxaqueños porque al bailar, danzar o tocar música de Oaxaca encarnan el conocimiento cultural intangible de las siete regiones de Oaxaca: La Cañada, los Valles Centrales, el Istmo de Tehuantepec, La Costa, La Sierra, Tuxtepec y La Mixteca.

Después de escuchar lo complejo y politizado que es el proceso de hablar de la identidad de la segunda generación y ver cómo el sentido de identidad como zapotecos de Yalálag se está perdiendo en la segunda generación, les pregunté a los migrantes y a sus hijos de quién va a depender que su cultura e identidad se mantengan. Ambos coincidieron en que dependerá básicamente del esfuerzo de los migrantes por mantener la cultura y la lengua fuera de su contexto original.

Dado que los migrantes son considerados “los más conocedores” de la cultura y hablan la lengua zapoteca y mantienen vínculos familiares y económicos con la gente de Yalálag en Oaxaca y dentro de la comunidad migrante de Los Ángeles, ellos son y serán los responsables para que haya continuidad de la cultura yalalteca en Estados Unidos. Los yalaltecos migrantes y la segunda generación creen que la continuidad de su cultura en Estados Unidos va a depender también de lo que los migrantes les digan y les enseñen a sus hijos acerca de su cultura, origen e identidad; no obstante, como lo observé, a pesar del compromiso y responsabilidad de los migrantes de preservar su cultura y mantener vínculos con su comunidad de origen, existe una determinación clara de decirles a sus hijos que son oaxaqueños, mexicanos y estadounidenses.

Para los mexicoamericanos, sin embargo, los yalaltecos de segunda generación son “oaxaquitas” porque parecen indios migrantes oaxaqueños (cf. Esquivel, 2012). Para la segunda generación, la experiencia de racialización étnica y cultural se vive tal como sus padres y otros indígenas oaxaqueños migrantes en California afrontaron el racismo. Nagengast y Kearney (1990) describen cómo la experiencia de racialización ha influido en la emergencia de una identidad panétnica oaxaqueña en todo California. Es decir, esta identidad “se construye con base en la experiencia compartida entre los oaxaqueños indígenas migrantes, de discriminación étnica y racial en el noroeste de México y en California, la cual deriva del proceso de escalamiento y extensión de aquellas identidades locales (de México) en identidades indígenas más amplias como la de los mixtecos o los zapotecos y las identidades panétnicas oaxaqueñas indígenas” (Nagengast y Kearney, 1990, citados en Fox, 2006: 47).

Varios yalaltecos migrantes relatan que hay decenas de familias yalaltecas que se han distanciado de la comunidad en Los Ángeles porque se avergüenzan de sus raíces indígenas. Para algunos migrantes, venir a Estados Unidos es un reto y un acto



de progreso. Integrarse al 100 por ciento a la sociedad estadounidense representa una oportunidad de salir adelante y una forma de “progreso social” que, dicho sea de paso, sólo se alcanza distanciándose de la comunidad.

Aquí progreso se refiere a dos cosas. Primero, a una suerte de relativa movilidad socioeconómica;<sup>21</sup> segundo, a un proceso de “modernización” social como resultado de la incorporación a una sociedad moderna y “civilizada” como la estadounidense. En suma, en esta sección he argumentado que los jóvenes de la segunda generación que participan en la vida comunitaria yalalteca y oaxaqueña de Los Ángeles se han convertido en oaxaqueños. De igual manera, su sentido de identificación étnica como zapotecos de Yalálag está en proceso de debilitamiento y desaparición. Para los migrantes, el acto de nombrar a sus hijos oaxaqueños es de suma importancia. Por un lado, este acto está enmarcado en las fronteras sociales (Barth, 1969) de lo que produce el sentido de las raíces “indígenas” oaxaqueñas, incluyendo la narrativa de la sangre, la participación comunitaria y el aprendizaje de ciertas tradiciones indígenas. Por otro lado, este mismo acto causa una opacidad en el sentido de identidad yalalteca. En la última sección explico cómo se produce el sentido de identidad latina en la segunda generación.

### **“Somos latinos, no indios”**

En el sistema de estratificación étnica y racial estadounidense, los términos latino o hispano no son una categoría racial; sin embargo, tal y como lo señala Rodríguez (2000), a la pregunta del censo estadounidense de 2010 “¿Cuál es la raza de esta persona?” (Humes *et al.*, 2011), los descendientes de los migrantes latinoamericanos nacidos en Estados Unidos eligieron responder marcando la opción “Some other race”: latino (144). Mientras la segunda generación yalalteca entiende que los migrantes mexicanos y los mexicoamericanos son discriminados por sus características físicas y su cultura indígena, ellos también aprenden que son racializados como latinos a través de las prácticas discursivas dominantes de los blancos, la forma en que son representados en los medios de comunicación, la interacción cotidiana con otros grupos minoritarios que también son discriminados y racializados y los estereotipos negativos asociados con la piel morena.

Según la segunda generación, los afroamericanos los discriminan porque creen que los latinos han llegado a Estados Unidos a quitarles el trabajo. Para los

<sup>21</sup> Según las cifras del censo estadounidense, “la tasa de pobreza en los hispanos se incrementó a un 26.6 por ciento en 2010 (de un 25.3 por ciento en 2009). [...] En 2010, más de uno de cada cinco menores de edad ahora viven en la pobreza (el 22 por ciento). Cerca del 35 por ciento de los menores hispanos y el 39 por ciento de los afroamericanos están en la pobreza” (Brooks, 2011).

afroamericanos, los estadounidenses blancos prefieren darles trabajo a los latinos porque son muy trabajadores, honestos, respetuosos y buenas personas. Paralelamente, existe la idea entre los estadounidenses blancos de que los migrantes latinos y sus hijos se aprovechan y utilizan el dinero que el gobierno les ofrece a través de los programas de seguridad social y también les quitan los trabajos a los blancos pobres. Los estereotipos, imágenes y discursos que los estadounidenses blancos se forman de los mexicoamericanos y los latinos en general han modelado la construcción social de una identidad racial latina para los yalaltecos de segunda generación. En el siguiente extracto, Aarón comenta cómo los medios de comunicación en Estados Unidos representan a los latinos:

Para los estadounidenses blancos, todos los latinos son migrantes del tercer mundo. A los latinos nos ven como invasores. Para ellos, es muy fácil identificarnos. Somos los migrantes más nuevos. Ellos creen que la comunidad latina viene a trabajar para ellos. Cuando veo la televisión, me doy cuenta de cómo nos ven. Los latinos siempre aparecemos en el papel de trabajadoras domésticas, migrantes pobres, lavadores de coches, cocineros y obreros. En este país, los que tenemos la piel morena somos vistos como pobres, ignorantes y al servicio de los blancos.

En este estudio todos los participantes afirmaron ser latinos; no obstante, señalaron que hay jóvenes en la comunidad yalalteca que prefieren blanquearse para “pasar” por blancos. Para ello, hay mujeres que se tiñen el cabello de color rojo, rubio y café claro. Para afirmar su “blancura” comen “comida americana” (espagueti, pizza, ensaladas) y se ponen lentes de contacto de color verde o azul. Sara, una joven de veinte años, mencionó que este tipo de jóvenes se alejan por completo de la comunidad por sus prejuicios hacia su cultura y apariencia física. Por ello, comportarse y parecerse a los blancos es una forma de creerse y presentarse públicamente como estadounidenses blancos de ascendencia mexicana.

En Los Ángeles, la segunda generación está inmersa en dos sistemas de identificación étnica y racial —el mexicano y el estadounidense— y éstos moldean y modelan las percepciones de identidad latina e india. En estos complejos sistemas de relaciones étnicas y raciales, la segunda generación aprende a resistir y a lidiar con ideas racistas, que, dicho sea de paso, han sido impuestas y traducidas en lo que ellos identifican como su identidad mexicano/latina u oaxaqueña/india. Para la mayoría de estos jóvenes afirmar una identidad latina es mejor que asumir la indígena. La latina se presenta como una forma de pertenencia distinta, algo que ofrece un “mejor” estatus social dentro del sistema estadounidense de relaciones étnicas y raciales. En cambio, la identidad indígena continúa estando en la parte más baja del sistema mexicano de relaciones étnicas y raciales en Estados Unidos. Hoy en día, las identidades indias continúan siendo altamente estigmatizadas dentro de una

de las comunidades más grandes de Los Ángeles: la mexicana. En consecuencia, la no identificación de la segunda generación con la identidad yalalteca u oaxaqueña es más fuerte que con la identificación de la comunidad latina. Como lo expresa una joven que se identifica como latina, “los indígenas son nuestros padres”.

## Conclusiones

Podríamos concluir que las experiencias de estigmatización y la discriminación racial como indios oaxaqueños han causado que la segunda generación yalalteca niegue su etnicidad indígena, que usualmente se traduce como identidad india. Ellos han adoptado la identidad regional y nacional de sus padres con base en el origen de éstos —la oaxaqueña y la mexicana, como resultado de su inmersión e identificación con la comunidad mexicana de Los Ángeles—. En respuesta al sistema de estratificación y de relaciones étnicas y raciales estadounidense, la segunda generación ha optado por afirmar una identidad latina; una que los aleja de la cultura dominante blanca y que los marca “racialmente” con una identidad más “positiva” si se la compara con la identidad india oaxaqueña.

Es importante señalar de nuevo que las palabras latino o hispano no son categorías raciales utilizadas en el censo estadounidense para identificar a los migrantes procedentes de América Latina ni tampoco a sus descendientes; sin embargo, existe una larga historia de racismo y opresión vivida por los mexicoamericanos y los nuevos migrantes latinos que los ha hecho identificarse como tal (De Genova y Ramos-Zayas, 2003; Oboler, 1999; Rodríguez, 2000).

En este momento en particular, la segunda generación yalalteca está en proceso de definir su sentido de identidad a nivel individual y generacional. La construcción de una identidad múltiple y transnacional es hartamente compleja, contradictoria y cambiante. Como lo sostiene Stuart Hall, la identidad

es el punto de encuentro, el punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan “interpelarnos”, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos [y de prácticas y hábitos] particulares y por otro lado, los procesos que producen las subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de “decirse”. De tal modo que las identidades [...] son el resultado de la articulación o ‘encadenamiento’ exitoso del sujeto en el flujo del discurso (1998: 20).

Los hallazgos de este estudio indican que la construcción de una identidad múltiple no resulta solamente de la elección libre de múltiples yo. Es cierto que en el plano individual la segunda generación yalalteca define quién es y cómo quiere identificarse; sin embargo, más allá de ellos existe una serie de discursos hegemónicos y homogenizantes sobre las identidades étnicas y raciales tanto en México

como en Estados Unidos. En el contexto de las relaciones sociales, la opinión de los padres, la interacción cotidiana en una sociedad multiétnica como la estadounidense y las prácticas culturales, los hábitos diarios y las interacciones de estos jóvenes con amigos y familiares en México influyen también en la construcción social de una identidad múltiple, fluida y transnacional.

Aunque dichos jóvenes reconocen que un aspecto de su identidad es yalalteca, ellos no expresan ningún interés ni entusiasmo en particular en nombrarla. Como se mencionó al principio de este artículo, sólo uno de los entrevistados se definió a sí mismo como zapoteco. Dieciocho creen que no cumplen con las características de “un verdadero zapoteco” de Yalálag; empero, les gusta participar en la vida familiar y comunitaria, algo que los hace definir su sentido de pertenencia como oaxaqueños de verdad, sin importar la lengua que hablen.

Sostengo que los yalaltecos de segunda generación han desarrollado una identidad múltiple transnacional que se construye “en medio de discursos, prácticas y posiciones que son diferentes, antagónicas y que a veces se intersectan” (Hall, 1998: 4). Del conjunto de identidades que afirma esta segunda generación —la estadounidense, mexicoamericana, oaxaqueña, chicana y latina— la yalalteca aparece no marcada y aunque se haga referencia a ella es la más débil de todas. El estigma y prejuicios contra los pueblos indígenas aparecen como la causa principal del rechazo o minimización de la etnicidad indígena. Aunque las experiencias identitarias de esta segunda generación parecieran ser similares a las de otras segundas generaciones en Estados Unidos (Levitt y Waters, 2002; Waters, 1990; 2001), hay algo que es único de esta generación.

Al ser estos jóvenes racializados como indios, éstos se desidentifican de su ascendencia zapoteca de Yalálag y adoptan las identidades mexicoamericana y la “americana”. Algunos jóvenes viven este proceso de asimilación de la identidad mexicoamericana como una suerte de movilidad social dentro del sistema étnico-racial indio-mestizo mexicano en Estados Unidos; sin embargo, muchos estadounidenses blancos, negros y chinos, entre otros, agrupan a estos yalaltecos con los mexicanos y mexicoamericanos porque no reconocen las diferencias entre los indígenas y los mestizos mexicanos migrantes. Para la segunda generación yalalteca, el ser mexicoamericano constituye una nueva forma de integración a la sociedad estadounidense; al mismo tiempo, esto representa un proceso de asimilación de indígena mexicano a mexicoamericano. Al ser mexicoamericana, los integrantes de la segunda generación yalalteca han desarrollado un sentido de identidad como oaxaqueños, algo que los hace diferentes del resto de los mexicanos migrantes y los mexicoamericanos de Los Ángeles.

## Fuentes

ANDERSON, BENEDICT

1983 “Imagined Communities”, en *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Nueva York: Verso, 48-59.

BARTH, FREDRIK

1969 “Introduction”, en F. Barth., ed., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Londres: George Allen & Unwin, 9-37.

BERTELY BUSQUETS, MARÍA

1996 *Aproximación histórica al estudio etnográfico de las relaciones indígenas migrantes y procesos escolares: familias yalaltecas asentadas en la periferia metropolitana*. Toluca: Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1996 *México profundo. Reclaiming A Civilization*. Traducido por P. A. Dennis. Austin, Texas: University of Texas Press, Austin Institute of Latin American Studies.

BROOKS, DAVID

2011 “Inestabilidad financiera. Vive en la pobreza uno de cada seis estadounidenses”. *La Jornada*, 14 de septiembre, p. 2.

CHÁVEZ, MARIANA

2011 “Jóvenes ñañús dejan sus tradiciones y adoptan modas de *tribus* urbanas”. *La Jornada*, 14 de julio, p. 34.

CRUZ-MANJARREZ, ADRIANA

2013 “Yalálag Zapotec Identities in a Changing World”, en *Zapotecs on the Move: Cultural, Social, and Political Processes in Transnational Perspective*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.

2009 “Dancing to the Heights: Performing Zapotec Identity, Aesthetics, and Religiosity”, en Olga Nájera Rodríguez, Norma Elia Cantú y Brenda M. Romero, eds., *Dancing across Borders. Danzas y bailes mexicanos*. Illinois: University of Illinois Press.

DE GENOVA, NICHOLAS y ANA Y. RAMOS-ZAYAS

2003 "Latino Rehearsals: Divergent Articulations of Latinidad", en *Latino Crossings. Mexican, Puerto Ricans, and the Politics of Race and Citizenship*. Nueva York: Routledge.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR y CONSUELO SÁNCHEZ

2002 *México diverso*. México: Siglo XXI.

ENNIS, SHARON R., MERARYS RÍOS-VARGAS y NORA G. ALBERT

2011 "The Hispanic Population: 2010. 2010 Census Briefs", United States Census Bureau (mayo), en <<http://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-04.pdf>>.

ESQUIVEL, PALOMA

2012 "Epithet that Divides Mexicans Is Banned by Oxnard School District", *Los Angeles Times*, 28 de mayo, en <<http://articles.latimes.com/2012/may/28/local/la-me-indigenous-derogatory-20120528>>.

FAIST, THOMAS

2000 *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Nueva York: Oxford University Press.

FOX, JONATHAN

2006 "Reframing Mexican Migration as a Multi-Ethnic Process", *Latino Studies*, no. 4: 39-61.

GLICK SCHILLER, NINA y GEORGE E. FOURON

2001 *Georges Woke Up Laughing*. Durham: Duke University Press.

GUTIÉRREZ, DAVID G.

1995 "¿Sin fronteras? The Contemporary Debate", en *Walls and Mirrors. Mexican Americans, Mexican Immigrants, and the Politics of Ethnicity*. Berkeley: University of California Press.

HALL, STUART

1998 "Introduction: Who Needs 'Identity'?", en Stuart Hall y Paul de Gay, eds., *Questions of Cultural Identity*. Londres: SAGE.

HANNERZ, ULF

1996 *Transnational Connections: Culture, People, and Places*. Londres: Routledge.

HUMES, KAREN R., NICHOLAS A. JONES y ROBERTO R. RAMÍREZ

2011 “Overview of Race and Hispanic Origin: 2010”, United States Census Bureau (marzo), en <<http://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-02.pdf>>.

INEGI (INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA)

2004 *La población indígena en México*. México: INEGI.

JENKINS, RICHARD

1996 “Theorising Social Identity”, cap. 4, en *Social Identity*. Nueva York: Routledge.

JONES-CORREA, MICHAEL

2002 “The Study of Transnationalism among the Children of Immigrants: Where We are and Where We Should Be Headed”, cap. 9, en Peggy Levitt y Mary C. Waters, eds., *The Changing Face of Home. The Transnational Lives of the Second Generation*. Nueva York: Russel Sage Foundation.

LEVITT, PEGGY y MARY C. WATERS, eds.

2002 *The Changing Face of Home. The Transnational Lives of the Second Generation*. Nueva York: Russell Sage Foundation.

MATUTE-BIANCHE, MARÍA EUGENIA

1986 “Ethnic Identities and Patterns of School Success and Failure among Mexican-Descendant and Japanese-American Students in a California High School: An Ethnographic Analysis”, *American Journal of Education* 95, no. 1: 233-255.

NAGENGAST, CAROLE y MICHAEL KEARNEY

1990 “Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness and Political Activism”, *Latin American Research Review* 25, no. 2: 61-91.

OBLER, SUZANNE

1999 “Racializing Latinos in the United States”, en Liliana R. Goldín, ed., *Identities on the Move. Transnational Processes in North America and the Caribbean Basin*. Albany, Nueva York: Institute for Mesoamerican Studies, University at Albany.

OLIVÉ, LEÓN

1999 *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós/UNAM.

PORTES, ALEJANDRO y RUBÉN RUMBAUT

2001a *Legacies. The Story of Immigrant Second Generation*. Berkeley: University of California Press Russel Sage Foundation.

2001b “The Crucible Within: Family Schools, and the Psychology of the Second Generation”, cap. 8, en *Legacies. The Story of Immigrant Second Generation*. Berkeley: University of California Press/Russel Sage Foundation.

2001c “Lost in Translation: Language and the New Second Generation”, cap. 6, en *Legacies. The Story of Immigrant Second Generation*. Berkeley: University of California Press Russel Sage Foundation.

RODRÍGUEZ, CLARA E.

2000 “The Idea of Race”, en *Changing Race. Latinos, the Census, and the History of Ethnicity in the United States*. Nueva York: Nueva York University Press.

ROSALES, ARTURO F.

1999 *Pobre raza! Violence, Justice, and Mobilization among México Lindo Immigrants, 1900-1936*. Austin: University of Texas Press.

1997 *Chicano! The History of the Mexican American Civil Rights Movement*, 2a. ed. Houston, Texas: Arte Público Press/University of Houston, Hispanic Civil Rights Series.

SÁNCHEZ, GEORGE J.

1993 *Becoming Mexican American. Ethnicity, Culture, and Identity in Chicano Los Ángeles 1900-1945*. Nueva York: Oxford University Press.

STAVENHAGEN, RODOLFO

2008 “Un mundo en el que caben muchos mundos: el reto de la globalización”, en Daniel Gutiérrez Martínez y Helene Balslev Clausen, coords., *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*. México: El Colegio de Sonora/El Colegio Mexiquense/Siglo XXI, 381-395.

STEPHEN, LYNN

2007a “Navigating the Borders of Racial and Ethnic Hierarchies”, cap. 7, en *Transborder Lives. Indigenous Oaxacans in Mexico, California, and Oregon*. Durham: Duke University Press.



2007b “Women’s Transborder Lives. Gender Relations in Work and Families”, cap. 6, en Lynn Stephen, *Transborder Lives. Indigenous Oaxacans in Mexico, California, and Oregon*. Durham: Duke University Press.

UEDA, REED

2002 “An Early Transnationalism? The Japanese American Second Generation of Hawaii in the Interwars Years”, en Peggy Levitt y Mary C. Waters, eds., *The Changing Face of Home. The Transnational Lives of the Second Generation*. Nueva York: Russell Sage Foundation.

VAN DIJK, TEUN A.

2007 *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa.

VERTOVEC, STEVEN

2009 “Transnational Social Formations”, en *Transnationalism*. Nueva York: Routledge Taylor & Francis Group, 27-52.

2001 “Transnationalism and Identity”. *Ethnic and Migration Studies* 27, no. 4: 573-582.

VIGIL, DIEGO

1988 *Barrio Gangs: Street Life and Identity in Southern California, Mexican American Monograph Series*. Texas: University of Texas Press.

WATERS, MARY C.

2001a “Racial and Ethnic Identity Choices”, en *Black Identities. West Indian Immigrants Dreams and American Realities*. Cambridge, Mass.: Russell Sage Foundation, 44-93.

2001b “Identities of the Second Generation”, en *Black Identities. West Indian Immigrants Dreams and American Realities*. Cambridge, Mass.: Russell Sage Foundation, 285-325.

1990 *Ethnic Options: Choosing Identities in America*. Berkeley: University of California Press.

WIMMER, ANDREAS

2002 “Nationalism and Ethnic Mobilization in Mexico”, en *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict. Shadows of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.



Segunda parte:  
Migrantes indígenas guatemaltecos



## **DESDE EL PERIODO DEL POSCONFLICTO EN GUATEMALA A LA POSREDADA DE INMIGRACIÓN EN NEW BEDFORD: TEMPORALIDAD, VIOLENCIA Y CIUDADANÍAS ALTERNATIVAS**

*Lisa Maya Knauer\**

Hace algunos meses, me reuní con un amigo guatemalteco, a quien llamaré Samuel Aj, para platicar sobre sus experiencias durante y después de la redada que en 2007 hizo el Servicio de Inmigración y Control de Aduanas (Immigration and Customs Enforcement, ICE) en la fábrica Michael Bianco en New Bedford, Massachusetts, y por qué se había arriesgado a regresar a Estados Unidos después de que lo deportaran. Sin embargo, él comenzó la conversación contándome su infancia en una pequeña aldea del departamento del Quiché, situada al noroeste del país, configurada por la violencia estructural de la pobreza y por la violencia más grave del conflicto armado. Su familia, sin tierra, estaba prácticamente esclavizada por un terrateniente adinerado, o finquero; así, la única manera en que ellos podían rentar al finquero una parcela en el Quiché para subsistir era viajando a la costa cada año a cortar caña de azúcar en su plantación. La voz de Samuel se quebró y sus ojos se iluminaron con lágrimas al recordar el largo y difícil viaje anual a la costa y los meses de trabajo agotador. Igual de considerables eran las humillaciones que diariamente padecían él y su familia por ser del campo, mayas y pobres.

Sin embargo, para explicar más ampliamente su decisión inicial de irse de Guatemala, Samuel necesitaba contarme que cuando era un niño pequeño, a principios de la década de los ochenta, el ejército guatemalteco llegó a su pueblo y cómo él, su madre y algunos de sus hermanos se amontonaron en una fosa durante un día mientras las fuerzas armadas llevaban a cabo una sangrienta masacre encima de ellos. Para Samuel, la cronología de su migración hacia Estados Unidos no empezó a principios de 2000, cuando comenzó a planear su viaje, sino dos décadas antes.

La historia de Samuel marca la interacción de varias temporalidades en las vidas de los migrantes mayas guatemaltecos en Estados Unidos. Al igual que la mayoría de los migrantes mayas que he entrevistado, Samuel pudo decirme la fecha precisa, el día de la semana y la hora aproximada cuando finalmente llegó a New Bedford. Él puso esos indicadores personales y temporales dentro de varios marcos históricos mayores: el ritmo repetido de la migración temporal, determinada por

\* Profesora investigadora titular de antropología y jefa del Departamento de Sociología y Antropología, Universidad de Massachusetts Dartmouth, <lknauer@umassd.edu>. Traducción de Amelia Estévez.

ocupaciones anteriores de tierras que hicieron que familias adineradas se apoderaran de tierras indígenas, y las décadas del conflicto armado condensado en un solo incidente del que él fue testigo; una marca indeleble que dividió su vida en un antes y un después.

El relato de Samuel, que formula sus experiencias de migración en términos de acontecimientos críticos de su niñez, provee una mejor perspectiva sobre los temas centrales de este capítulo. Las temporalidades que Samuel seleccionó están relacionadas con la violencia —tanto en las formas más insidiosas de la violencia diaria como en las masacres y asesinatos del conflicto armado interno en Guatemala, la guerra más brutal de América en el siglo xx (Doyle, 2012)—. Mi análisis indica que la violencia, en sus diversas formas, proporciona un hilo que conecta las experiencias de los migrantes en Guatemala con las que se han encontrado en Estados Unidos. Casi todos partieron de Guatemala para huir ya sea de la guerra, de la tasa extremadamente alta de agresiones, robos y asesinatos del periodo de la posguerra, o bien, de la violencia estructural de la pobreza y la falta de oportunidades. Sin embargo, como lo detallaré más adelante, sus estatus de indocumentados y diferencia racial hacen que los mayas sean vulnerables a la explotación y vejaciones en el lugar de trabajo, a la continua amenaza de detención y deportación, antes y después de la redada del ICE de 2007, así como a las agresiones y robos en las calles de New Bedford o en sus lugares de trabajo —un tipo de inseguridad que muchos pensaron que habían dejado en Guatemala—. Así pues, la migración transnacional ofrece un prisma que refracta las memorias individuales y colectivas del colonialismo, el desplazamiento y el genocidio, pero también las amenazas cotidianas a la seguridad personal.

Este capítulo está basado en casi siete años de trabajo de campo participativo y comprometido (Li, 2008) con la comunidad inmigrante centroamericana de New Bedford, en las visitas frecuentes que realicé a Guatemala desde 2009 y en un año de residencia en un pequeño pueblo en el departamento del Quiché en 2011. Empecé a ser voluntaria en una organización comunitaria maya pocos meses después de la redada de 2007, y después empecé un proyecto de investigación sobre el impacto que tuvo, la formación comunitaria y la identidad.<sup>1</sup> En 2009, ayudé a fundar una organización para los derechos de los trabajadores, el Centro Comunitario

<sup>1</sup> Las primeras etapas de mi investigación estuvieron financiadas por la Fundación Russell Sage y el Fondo de Servicio Público de la Rectoría de la Universidad de Massachusetts Dartmouth. Agradezco a Alan LeBaron por poner en contacto conmigo a Elaine Levine, editora de esta obra, y a mi colega Debra Rodman, por su continuo apoyo, y a muchos otros colegas que trabajan con y para comunidades migrantes. Nada de mi investigación hubiera sido posible sin la colaboración de muchas personas de la comunidad maya de New Bedford y de Guatemala, quienes han compartido sus historias conmigo, aunque no todos estos relatos aparecen en el presente texto. ¡*Maltyox chawe!* (¡gracias! en el idioma maya-k'iche').

de Trabajadores (CCT) y he seguido colaborando con él. Mi trabajo abarca desde la recaudación de fondos hasta ayudar a realizar reuniones con los funcionarios locales y hacer traducciones en una variedad de escenarios. Mi participación va más allá del trabajo de la organización, incluso en otras áreas profesionales como escribir declaraciones juradas periciales y cartas de apoyo en casos de inmigración y asilo, y hasta cartas personales. Al trabajar con temas de privilegio, género y diferencias culturales, he entablado amistades íntimas con varios migrantes mayas, algunas de ellas muy complejas y enredadas.

Aunque he realizado entrevistas formales, gran parte de mi investigación la he hecho bajo la forma de “participación observante” (Moeran, 2007) en lugar del concepto clásico “observación participante” (Tedlock, 1991; Lassiter, 1999). Como Tedlock (1991) señaló, debemos renunciar a la noción de objetividad y reconocer las relaciones intersubjetivas en el núcleo del trabajo de campo. Moeran (2007), entre otros, toma estas ideas un poco más allá y sugiere que el trabajo de campo puede cambiar profundamente “cuando usted ha cruzado la línea invisible que separa el escenario delante de los bastidores” (Moeran, 2007: 14; traducción de la autora). Mi formación y el capital social, avalados por mis credenciales académicas, me han puesto en una posición privilegiada como escritora y, por lo tanto, como alguien que puede hablar de la comunidad maya en New Bedford, por lo menos en ciertos contextos, como en este libro.

La antropología tiene un largo historial de complicidad con las iniciativas colonialistas (Asad, 1975; Hymes, ed., 1979; Harrison, 1997), y las relaciones de poder y privilegio influyen tanto en el trabajo de campo etnográfico como en la “redacción”. No obstante, he luchado por lograr crear una etnografía colaborativa que, desde el punto de vista de Lassiter, es “a final de cuentas, una tarea ética y moral que con el tiempo privilegia el discurso entre el o los consultores y el etnógrafo sobre el discurso disciplinario” (Lassiter, 1999: 610). Esto significó pedir permiso a los líderes comunitarios antes de empezar a escribir este capítulo y leer secciones del texto en voz alta a varias de las personas cuyas historias se reflejan aquí. Sin embargo, esto no implica que todos estén de acuerdo con cada observación o que yo carezca completamente de aquel largo historial de la antropología del colonialismo que ronda sobre los esfuerzos de los etnógrafos no nativos.

Gran parte de este texto trata sobre los actos de violencia cometidos en contra de los mayas en Guatemala y de los migrantes mayas en New Bedford, y al igual que muchos especialistas, luché con el dilema sobre qué y quién debería permanecer anónimo (Van den Hoonaard, 2003). Éste es un tema especialmente difícil en las situaciones del periodo del posconflicto y del posgenocidio. Algunos de mis colaboradores creen firmemente que la convención de las ciencias sociales de ocultar las identidades de las personas o lugares protege a los perpetradores y no a

las víctimas. Ellos se han cuestionado a quién se beneficia con el anonimato (Stein, 2010). Después de una larga serie de discusiones con mi Consejo Institucional de Revisión, se me permitió diseñar un proceso de consentimiento informado que permitía a los entrevistados decidir cómo se les identificaría en cualquier trabajo escrito. En otras palabras, se me permitió dar a los entrevistados la capacidad de decidir. Asimismo, hice uso de declaraciones que los individuos habían hecho en lugares públicos o que se habían reportado en la prensa. Sin embargo, las situaciones personales, la de empleo, de inmigración y domésticas pueden cambiar, lo que podría afectar sus percepciones de riesgo y vulnerabilidad. Así que, en lugar de confiar en la forma firmada o en el consentimiento verbal desde 2009, o incluso de tres meses atrás, o bien, en el hecho de que el nombre de alguien hubiera aparecido en el periódico, volví a contactar a todas mis fuentes primarias mayas para asegurarme de que se sintieran cómodas con la manera como redacté lo que habían dicho y también para discutir cómo deseaban que se les identificara. Yo respeté las decisiones que tomaron en el contexto de esta publicación específicamente.

Este artículo comienza con un análisis de la temporalidad como una manera de abordar el tema de los múltiples marcos históricos y escalas. Aquí se esbozan las dos trayectorias históricas más importantes que han determinado la formación de la comunidad maya en New Bedford: el historial de la violencia en Guatemala y la violencia cotidiana (Scheper-Hughes, 1993) de la reestructuración capitalista de la economía política en New Bedford. El tema de la violencia continúa conforme reviso la redada del ICE en 2007 y examino algunos acontecimientos relacionados con sus consecuencias: la voluntad cada vez mayor de los migrantes indocumentados de desafiar la violencia cotidiana del robo de salarios y otras formas de explotación laboral, así como los ataques físicos y crímenes violentos en contra de la comunidad. Por último, indico algunas relaciones provisionales entre la recuperación de la memoria histórica en Guatemala, en particular la participación de los testigos mayas en los recientes juicios por genocidio, y los migrantes que alzan la voz para denunciar las injusticias y el racismo en el lugar de trabajo en Estados Unidos. Yo sostengo que ambas son formas de reivindicar su capacidad de actuar y de ejercer modos alternativos de ciudadanía.

Como Barbara Tedlock indica en su texto clásico *Time and The Highland Maya* (1992), la visión del mundo de los mayas (a la que ellos se refieren comúnmente como *cosmovisión*) abarca múltiples temporalidades y cronologías no lineales. El sistema calendárico maya incluye un calendario solar de 365 días y un año ritual de 260 días, ambos arraigados dentro de unas series de periodicidad mucho más largas. El pasado, el presente y el futuro no están alineados en una hilera clara, por el contrario, estos ciclos distintos de tiempo se superponen y se cruzan en un nido de espirales o un palimpsesto. El presente contiene trazos del pasado y semillas del futuro.



La migración hacia Estados Unidos no es sólo una trasposición geográfica, sino también una adaptación a un nuevo conjunto de estados temporales. La cultura de los mayas del altiplano tiene sus propios y peculiares ritmos, los cuales giran en torno, por una parte, a la agricultura y, por otra, al calendario ritual o religioso. Los ciclos de la agricultura los determina el sol y la luna, las estaciones lluviosas y secas, y la siembra y la cosecha. Las rutinas diarias, que se dividen a menudo por género, se determinan por las necesidades de las cosechas y los animales; y específicamente a las niñas y mujeres les corresponden las tareas laboriosas de preparar y cocinar la comida y de limpiar. Los quehaceres empiezan en cuanto uno se despierta; el trabajo es a menudo arduo y tedioso, pero la gente tiene un grado de control sobre su tiempo. La semana está marcada por los días de mercado y, quizá, por la asistencia a la iglesia.

Cruzar la frontera significa que uno ahora está controlado por el reloj.<sup>2</sup> El día de trabajo comienza a una hora específica, y uno sólo puede tomar descansos cuando suena la campana o cuando el supervisor lo anuncia. El pago se calcula hasta con la precisión de un cuarto de hora, y los descansos se adaptan a las fracciones de tiempo permitidas por los supervisores y jefes. Uno tiene que registrarse en la oficina o en una agencia y perforar una tarjeta de tiempo.

La vida comunitaria en la Guatemala rural la determina, en gran parte, el calendario ritual (por lo general, se combinan las tradiciones cristianas y mayas) que incluye algunas fiestas de varios días, como la de los santos patronos, las festividades de la Semana Santa, el Día de Todos los Santos y las posadas de la temporada navideña (Tedlock, 1992). Al llegar a Estados Unidos, los migrantes mayas se encuentran con días festivos extraños, como el Día de Martin Luther King y el Día de los Caídos, cuyo significado puede no ser evidente de inmediato; e incluso los días festivos conocidos se celebran de manera muy distinta. Todo el país de Guatemala se paraliza prácticamente en la Semana Santa, pero en Estados Unidos la mayoría de los lugares de trabajo permanecen abiertos. Por lo tanto, los migrantes deben adaptarse a una cosmovisión diferente, que se refleja en una conceptualización distinta del tiempo en este plano aparentemente común y corriente, pero que en realidad tiene consecuencias importantes. Esto es la temporalidad tanto en el plano cosmológico como en el cotidiano o, para usar otro concepto, la temporalidad en los niveles macro y micro. Ahora hablaré de lo que podríamos llamar el nivel meso o intermedio, para analizar cómo los acontecimientos históricos recientes y lejanos han determinado la migración maya en Estados Unidos, así como la formación de la comunidad centroamericana en New Bedford. El surgimiento de la comunidad

<sup>2</sup> Herbert Guttman (1977) hace una observación similar sobre el papel del tiempo y los relojes en la adaptación de los campesinos europeos a la vida de las fábricas en Estados Unidos durante el siglo XIX.

maya en New Bedford durante las últimas tres décadas refleja, en muchos aspectos, la confluencia de dos cronologías distintas, una centrada en la cambiante situación económica y demográfica de New Bedford durante los últimos ciento cincuenta años y la otra arraigada en la tumultuosa historia de Guatemala.

Aunque cada migrante puede rastrear algunos acontecimientos específicos en su historia personal o familiar que provocaron su partida —la muerte o enfermedad de alguno de los padres, amenazas por parte de narcotraficantes—, el flujo constante de gente que proviene de las aldeas y caseríos del Quiché hacia departamentos en renta en edificios de tres pisos de New Bedford refleja una vertiente mayor. Por el lado de Guatemala, éstos datan desde la llegada de Pedro de Alvarado en 1524 hasta la ocupación de tierras del siglo XIX, así como la expulsión de Jacobo Arbenz en el golpe de Estado de 1954, que la CIA apoyó y que condujo a un conflicto armado que duró treinta y seis años, y la epidemia actual de la violencia de la posguerra (Grandin, 2000; Schlesinger y Kinzer, 2006). Por el lado de New Bedford, éstos tienen que ver con la larga reestructuración económica como respuesta a los cambios regionales, nacionales y globales en la esencia de la acumulación capitalista.

A pesar de que New Bedford no era el destino que tenían en mente los primeros mayas que llegaron aquí, durante la última década, se ha convertido en el destino principal para los migrantes mayas que vienen de la parte sur del Quiché —en especial de los municipios de Zacualpa, San Andrés Sajcabajá, Chinique y Joyabaj (Knauer, 2011a; Dirlam *et al.*, 2006)—. New Bedford es una ciudad en su mayoría de clase trabajadora y de inmigrantes, localizada al sureste de Massachusetts que durante un siglo ha estado tratando de reinventarse y encontrar un nicho seguro en una economía global cambiante por medio de tres actividades económicas importantes: la caza de ballenas, los textiles y la pesca comercial y el procesamiento de productos de pescados y mariscos. Desde principios del siglo XX, cuando menos, gran parte de la población ha nacido en el extranjero o es de origen inmigrante (Doeringer *et al.*, 1986), así que los mayas son simplemente algunos más de los recién llegados.

Las industrias marítimas durante mucho tiempo han desempeñado un papel en la economía de la ciudad. En el siglo XIX, cuando el aceite de ballena se utilizaba para las lámparas, New Bedford era uno de los puertos principales de caza de ballenas en el mundo y se ganó el apodo de “la ciudad que ilumina el mundo”. New Bedford es el punto de partida del épico viaje del *Pequod*, el barco ballenero del libro *Moby Dick* de Herman Melville, y la caza de ballenas y las industrias relacionadas con ésta atrajeron a migrantes de algunos de los puertos donde anclaban los buques balleneros, incluyendo el de Azores y Cabo Verde, así como inmigrantes irlandeses, francocanadienses y esclavos prófugos o negros liberados.

Sin embargo, la caza de ballenas de New Bedford comenzó a menguar en la década de los sesenta del siglo XIX por diversas razones, entre otras, el descubrimiento

de las reservas de petróleo, la Guerra Civil de Estados Unidos, el declive de las acciones bursátiles de la caza de ballenas, pero también porque Noruega desarrolló flotas de caza de ballenas más sofisticadas tecnológicamente. Hacia la década de 1840, New Bedford ya albergaba una fábrica textil grande, la Wamsutta Mills, y a medida que la caza de ballenas decaía, las élites locales empezaron a transferir sus inversiones hacia la industria textil. New Bedford se unió a las filas de otros pueblos textiles de Nueva Inglaterra, como Fall River y Lowell, motivadas por avances tecnológicos como el telar automático. Los inmigrantes y los migrantes internos acudieron en masa a New Bedford para trabajar en las fábricas; hacia 1905, sólo el 20 por ciento de la población de la ciudad había nacido ahí. Los altos salarios de los empleados de la industria textil ayudaron a mantener a flote la economía de la ciudad. Sin embargo, la sobreproducción, los altos salarios para la administración y el que los propietarios no hubieran invertido en nuevo equipo provocaron una caída en espiral hacia los años veinte del siglo xx; la producción se fue yendo hacia las nuevas fábricas en el sur de Estados Unidos. La fuerza laboral de las fábricas de New Bedford estaba en su mayoría sindicalizada, y cuando los propietarios de las fábricas anunciaron un recorte salarial generalizado del 10 por ciento en 1928, se inició una amarga huelga, que al terminar llevó a más recortes salariales cuando las fábricas volvieron a abrir. La Gran Depresión sólo exacerbó la situación, y para la víspera de la segunda guerra mundial, sólo trece fábricas permanecían abiertas. La población de la ciudad cayó de su nivel más alto de 130 000 en 1924 a 105 000 en 1956 (Boss y Thomas, 1983; Georgiana y Aronson, 1993; Wolfbein, 1944).

La tercera fase de la economía de altibajos de New Bedford gira alrededor de la pesca y el procesamiento de pescados y mariscos. El sitio web del puerto de New Bedford elogia el hecho de que New Bedford ha sido “el puerto número 1 de Estados Unidos desde el principio del siglo xxi” (Port of New Bedford, s.f.). En esta ciudad, la pesca comercial tiene una larga historia que data desde la época colonial y después de la segunda guerra mundial; se convirtió en una de las industrias locales clave e impulsó el desarrollo de una industria afín, la del procesamiento de pescados y mariscos. Las primeras plantas de pescado y mariscos a gran escala se construyeron en la década de 1940, y esta industria se convirtió en otra importante fuente de empleo, lo que atrajo a muchos trabajadores de Portugal y de Cabo Verde en las décadas de los sesenta y de los setenta (Doeringer *et al.*, 1986; Georgiana y Aaronson, 1993). Hacia finales de la década de los setenta, había más de veinte compañías procesadoras de pescado y mariscos en New Bedford. Alrededor del 75 por ciento de los empleados estaban sindicalizados y disfrutaban de salarios relativamente seguros. Sin embargo, una huelga fallida en 1981 llevó a un corte salarial importante y a una fuerte reducción de la afiliación sindical. Los salarios oscilaban alrededor de siete dólares por hora en la década de los ochenta (Doeringer *et al.*, 1986; Juravich, 2009;

Dirlam *et al.*, 2006). Hacia la primera década de los años 2000, no había prácticamente ningún trabajador de la industria del procesamiento que estuviera sindicalizado. En 2014, la mayoría de los trabajadores de base del procesamiento de pescados y mariscos ganaban el mínimo legal de ocho dólares por hora.<sup>3</sup>

Las reducciones salariales y la desaparición de los sindicatos de la industria del procesamiento de pescados y mariscos, que empezó a mediados de la década de los ochenta, coincidió con las sangrientas guerras civiles en Centroamérica que arrasaron con poblaciones. En algún momento entre mediados de la década de los ochenta y finales de ésta, los primeros salvadoreños llegaron a New Bedford, huyendo de la violencia que causaba estragos en su país (Knauer, 2011a); pocos años después, hicieron lo mismo los mayas guatemaltecos. El primer migrante maya que llegó a New Bedford, según las historias orales que recopilaron investigadores locales, fue un hombre al que los investigadores dieron el pseudónimo de Ismel Soc, un maya k'iche' <sup>4</sup> de Chinique, que huyó del conflicto armado de Guatemala. Originalmente había ido a Providence, Rhode Island, en donde ya había una pequeña comunidad guatemalteca, pero no encontró trabajo, por lo que se fue a New Bedford, que se halla a aproximadamente 56 kilómetros de ahí. La primera noche durmió bajo un paso a desnivel de la carretera y al día siguiente salió a buscar trabajo (Dirlam *et al.*, 2006). Las compañías de procesamiento de pescados y mariscos estaban buscando una fuerza laboral que aceptara la tasa salarial predominante y los centroamericanos estaban contentos de encontrar trabajo.

La voz corrió hacia el Quiché, y durante los siguientes años, uno a uno, hombres y jóvenes maya k'iche' empezaron a llegar a New Bedford. La firma de los Acuerdos de Paz en 1996 no detuvo la migración hacia Estados Unidos, ni lo hizo la seguridad fronteriza cada vez mayor tras los atentados del 11 de septiembre de 2001. Los primeros migrantes eran en su mayoría hombres, pero hacia principios de la década de 2000, una mayor cantidad de migrantes eran mujeres y niñas adolescentes —a menudo las hijas, hermanas o esposas de los migrantes anteriores (Knauer, 2011a)—. Los inmigrantes mayas y otros centroamericanos vivían relativamente tranquilos, tratando de pasar desapercibidos a los ojos de los oficiales de migración y otras autoridades, yendo de la casa al trabajo y del trabajo a la casa. Aunque ocasionalmente había quejas sobre los recién llegados, ya que algunos

<sup>3</sup> La organización CCT, en conjunto con otras organizaciones, está llevando a cabo una encuesta sobre las condiciones de trabajo en la industria de pesca, con formularios muy detallados. Hasta el momento (junio de 2015), han recopilado información de más de ciento sesenta trabajadores. Aunque no se han publicado los resultados de las encuestas, como miembro del equipo he tenido acceso a la información bruta de las encuestas.

<sup>4</sup> En Guatemala se diferencia entre una región geográfica establecida por el Estado nacional, el departamento de Quiché, y una etnia maya y su idioma materno, que se escribe k'iche' o k'ichee'. Se han dado varios esfuerzos para establecer una ortografía estandarizada en alfabeto latino pero todavía existen variaciones

consideraban que estaban “usurpando” los trabajos de salarios bajos a otras comunidades étnicas de clase trabajadora, y que los defensores de los derechos laborales observaban que los centroamericanos eran vulnerables a ser víctimas de delitos menores, como robos (Wilson, 2009), la comunidad había logrado no ser el centro de atención hasta la redada de Michael Bianco en 2007.

## **El pasado violento de Guatemala (y el presente) y la migración maya**

Desde 1960 a 1996, Guatemala estuvo involucrada en un conflicto armado interno extremadamente sangriento que enfrentó a una fuerza guerrillera muy pequeña contra los militares guatemaltecos. La mayor parte de este periodo, Guatemala fue gobernada por dictadores militares, como el general Efraín Ríos Montt, quien asumió el poder tras un golpe de Estado en marzo de 1982. Aun cuando se restableció el gobierno civil en 1986, éste delegó poder a los militares. La guerra se terminó oficialmente con la firma de los Acuerdos de Paz en diciembre de 1996. La estrategia de “tierra arrasada”, implementada a principios de la década de los ochenta, que empezó bajo la presidencia de Ríos Montt y que siguió durante el régimen de Mejía Victores, se creó para aniquilar a las poblaciones que consideraban simpatizantes de los rebeldes. Pueblos enteros fueron quemados por completo, los cultivos y ganado fueron destruidos y la mayor parte o todos sus habitantes fueron masacrados. El padre Ricardo Falla (1992; 2011) y Victor Montejo (1999), entre otros, describen meticulosamente la manera sistemática como se llevó a cabo el genocidio; cómo los militares rodeaban un pueblo, reunían a los residentes, separaban a los hombres y las mujeres, y entonces, metódicamente, empezaban a torturarlos y después a matarlos. Las mujeres y las niñas a menudo eran violadas, desde las niñas pequeñas hasta las abuelas; algunas niñas y mujeres eran robadas para servir como esclavas sexuales en “casas de violación” que se montaban en los pueblos en donde los militares se acuartelaban (Sanford, 2008; Costantino, 2012).

Cuando menos 626 pueblos fueron completamente destruidos y se registraron más de 640 masacres. Se calculó que el número de muertos rebasaba los doscientos mil, pero este número podría ser mayor puesto que muchos de los sobrevivientes no quisieron hablar con los investigadores por miedo a represalias.<sup>5</sup> Los cementerios clandestinos están dispersos por todo el campo y los investigadores forenses están todavía exhumando las fosas comunes.<sup>6</sup> La mayoría de las actividades del

<sup>5</sup> El Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico está disponible en inglés. Hay una versión de un solo volumen disponible en inglés.

<sup>6</sup> La Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG) es una organización no gubernamental

ejército tuvieron lugar en el altiplano, y se centraron en las comunidades rurales en donde la población era casi totalmente indígena. El departamento del Quiché fue una de las áreas que más duramente se atacó; más de la mitad de las masacres registradas tuvieron lugar en el Quiché (CEH, 1999). Más de un millón de guatemaltecos se convirtieron en refugiados internos, otros huyeron a través de la frontera con México, o siguieron más al norte hacia Estados Unidos. Un número pequeño, como Ismel Soc, terminó en New Bedford, y encontró trabajo ahí.

Los Acuerdos de Paz de 1996 establecieron la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), bajo la supervisión de las Naciones Unidas, que documentó e investigó las violaciones de los derechos humanos durante el conflicto armado. La Iglesia católica también creó su propio proyecto, la Recuperación de la Memoria Histórica (Remhi). Los dos informes, publicados en 1998, proporcionaron horribles detalles de la sistemática campaña militar para desplazar y eliminar poblados rurales, rasgar el tejido social y destruir eficazmente la población civil en las tierras altas (CEH, 1999).

A pesar de que lo peor de la lucha terminó en 1986, la mayoría de los mayas que actualmente viven en New Bedford migraron después de que se firmaran los Acuerdos de Paz, y muchos de ellos han llegado en el siglo XXI. Las razones de la continua emigración radican en la profunda desigualdad estructural que ha hecho del Quiché el departamento más pobre de Guatemala. La guerra también propició otra serie de ocupaciones de tierras. Las familias que habían huido a otras partes de Guatemala o a México regresaron a sus pueblos después de que terminara la guerra y se encontraron con que los militares o sus partidarios de las élites locales se habían adueñado de sus hogares y sus tierras. Como había muy poco trabajo remunerado en el área, las pocas opciones eran la agricultura de temporada en la costa, la migración en busca de trabajo hacia la ciudad de Guatemala o hacia Estados Unidos.

Los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 son otro indicador histórico para los migrantes mayas, ya que el reforzamiento de la frontera cada vez mayor ha hecho que el cruce fronterizo sea más peligroso y costoso. Antes de 2001, se podía cruzar sin un coyote, pero eso ya no es posible y los precios se han disparado. Aunque el costo para cruzar la frontera puede variar, actualmente (2013-2014) es por lo menos de cinco mil o seis mil dólares para ir del Quiché a New Bedford, y puede subir mucho más, puesto que los traficantes a menudo secuestran a los migrantes y los mantienen en “casas de seguridad”, en Texas o Arizona, mientras piden más dinero a sus familias.<sup>7</sup>

---

que sigue llevando a cabo exhumaciones relacionadas con el conflicto armado. Se pueden encontrar estadísticas, informes y otras publicaciones en <<http://www.fafg.org/>>.

<sup>7</sup> Esta información fue recabada de conversaciones con cinco guatemaltecos que migraron antes de 2001 y cinco que llegaron durante el último año.

A casi veinte años de que haya terminado la guerra, Guatemala sigue siendo un lugar extremadamente violento e inseguro para vivir. El trabajo sigue siendo escaso, especialmente para aquellos que viven en áreas rurales y con alfabetización limitada, así como con un manejo limitado del español. Para poder empezar un pequeño negocio se requiere de capital, y eso también significa tener que pagar protección a las “maras” (argot para “pandillas”) o a grupos del crimen organizado. Guatemala tiene una de las tasas de homicidios más altas de América, gran parte debido al tráfico de drogas y al crimen organizado. Además, hay mucha extorsión, programas falsos de inversión y estafas.<sup>8</sup>

Se sabe muy bien que la policía es corrupta y que a menudo está coludida con las bandas criminales, lo que refuerza la cultura de la impunidad que se estableció durante el conflicto armado, así que hay poca protección para aquellos a quienes la delincuencia organizada estafa o victimiza (International Crisis Group, 2011; U.S. Department of State, 2011; Brands, 2010). Hasta cierto punto, New Bedford se opone a la tendencia nacional migratoria. La creciente aplicación de políticas de la administración de Obama ha hecho que se lleven a cabo un número sorprendente de deportaciones —más de dos millones entre 2008 y 2013— y un declive generalizado de llegada de migrantes (Gonzalez-Barrera y Krogstad, 2014). No obstante, hay todavía guatemaltecos, la mayoría muy jóvenes, que siguen llegando a New Bedford. Entre octubre de 2013 y abril de 2014, ha habido por lo menos seis llegadas nuevas, hasta donde yo sé, y otras dos en los centros de detención del ICE en Texas.

Desde la huelga de 2007, en estos años la población maya de New Bedford se ha seguido desarrollando. Es imposible obtener una cifra precisa que cuantifique la población maya, ya que la mayoría son indocumentados y procuran pasar desapercibidos. Sin embargo, los funcionarios municipales están muy al tanto de la presencia de esta comunidad. En muchas ocasiones durante 2008 y 2009, vi al entonces alcalde Scott Lang tomar una postura al decir que él representaba a toda la población de cien mil habitantes. Dijo además que aunque sabía que las cifras oficiales de aquel momento decían que la población de la ciudad era de alrededor de 93 000 habitantes, él contaba con que se estimaba que había una población inmigrante de seis o siete mil habitantes. El cálculo estimado más reciente de los defensores locales de los derechos de los inmigrantes es de entre 7000 y 7500; esto incluye a hijos de los migrantes mayas que ya nacieron en Estados Unidos.<sup>9</sup>

Por otra parte, hubo un esfuerzo conjunto para hacer que la comunidad de inmigrantes participara en el Censo 2010. Los funcionarios de los censos locales

<sup>8</sup> David Stoll, en su reciente libro *El Norte or Bust* (Stoll, 2012) discute el impacto de las estafas y otras esquemas de préstamos e inversión en una comunidad ixil.

<sup>9</sup> Esta cifra está basada en conversaciones con oficiales municipales y miembros de organizaciones que trabajan con la comunidad migrante.

hicieron amplias campañas de divulgación en las organizaciones que atendían a la comunidad inmigrante, y contrataron a algunos activistas proinmigrantes que tenían estatus legal como promotores del censo. Los defensores de los inmigrantes reconocieron la importancia de que se les contara. Las oficinas del Centro Comunitario de Trabajadores, la organización comunitaria de la que hablaré más adelante, tenía tazas, lápices y otros materiales promocionales del Censo 2010. Incluso los funcionarios consulares enfatizaron la importancia de la participación. A principios de 2010, durante una de sus visitas habituales, el cónsul general de El Salvador en New Bedford durante diez o quince minutos estuvo explicando a las audiencias salvadoreña y guatemalteca por qué era importante para los gobiernos de “el país de origen” que los ciudadanos migrantes participaran.

Las cifras preliminares del Censo 2010 muestran que, de un total de 95 000 habitantes, la población hispana o latina de New Bedford representaba el 16.7 por ciento. Esto señalaba un aumento considerable sobre las cifras del Censo 2000, cuando la población total era de 93 768 habitantes, y la hispana o latina constaba del 10.7 por ciento (U.S. Census Bureau, s. f.). Los funcionarios locales de New Bedford admitirán, de forma privada, que creen que el aumento moderado de la población se debe, por lo menos en parte, a la continua inmigración que viene de Centroamérica, en especial de Guatemala, y a la tasa de natalidad de la población inmigrante. No existen cifras oficiales que muestren el desglose de sexos por grupo étnico o raza, pero con base en mis observaciones y de aquellas personas que trabajan con la comunidad inmigrantes, durante la última década esta comunidad se ha vuelto menos una comunidad de trabajadores temporales hombres y más de familias.<sup>10</sup>

A continuación utilizaré las experiencias de una familia de hermanos para analizar cómo la violencia, tanto en Guatemala como en Estados Unidos, determina las trayectorias de migración. Xina era la primera de la familia en venir a Estados Unidos.<sup>11</sup> Su familia vivía en una aldea rural en el sur del Quiché. Ella es la mayor de diez hijos de una familia extremadamente pobre. A pesar de que durante el conflicto armado era sólo una bebé, Xina recuerda cómo su mamá la agarraba cuando los aviones o helicópteros sobrevolaban donde ellas estaban. Su madre quedó viuda

<sup>10</sup> Además de mi continua participación con la comunidad, estas observaciones se basan en muchas conversaciones informales con el padre Marc Fallon, de los Servicios Católicos Sociales (Catholic Social Services), con Judith Martínez, la directora de El Centro para Mujeres (The Women's Center) de New Bedford y con Corinn Williams, la directora ejecutiva del Centro de Desarrollo Económico de la Comunidad (Community Economic Development Center); todos ellos han participado durante muchos años con la comunidad maya.

<sup>11</sup> Al igual que sucede en muchas familias de migrantes mayas, los hermanos que menciono en estos relatos tienen distintos estatus migratorios. Uno tiene la residencia permanente, otros son indocumentados, aunque tres de ellos están consultando abogados para regularizar su estatus. A su madre la siguen hostigando en Guatemala. Por esta razón, todos los nombres que aparecen aquí son pseudónimos y no nombro las comunidades donde la familia ha vivido.



cuando a su padre lo asesinaron a principios de la década del 2000; la familia cree que unos terratenientes ladinos lo mataron. A la familia la siguieron hostigando aun después de la muerte del padre, y a la madre le costó mucho trabajo mantener a sus muchos hijos con lo poco que ganaba siendo una experta tejedora. Xina quería ayudar a su madre, así que trabajó durante un tiempo como empleada doméstica para una familia ladina, pero cuenta que el hombre de la casa y sus amigos le hicieron insinuaciones sexuales. Con esto estaba en una disyuntiva; si seguía resistiéndose, el hombre podría fácilmente despedirla. No era importante si algo pasaba entre ellos o no. Él podía acusarla fácilmente de haberlo seducido, o de haber tratado de seducirlo y, por supuesto, era la palabra de él contra la de ella. Así que decidió que tenía que dejar a su familia e irse a Estados Unidos. Empezó realizando trabajo agrícola en Connecticut. Mientras tanto su hermano menor, José, el segundo hijo, vino a Estados Unidos y se estableció en New Bedford, así que Xina se le unió.

A José lo asaltaron en la calle de New Bedford y llamó a la policía; él cooperó con la investigación y en 2012 se le concedió una visa U —una visa otorgada a víctimas de ciertos crímenes quienes cooperan con las autoridades, lo cual les da una vía rápida a la residencia permanente. Ese mismo año, dos poderosos hombres ladinos que estaban coludidos con políticos locales empezaron a hostigar y amenazar a su madre, doña Cristina, quien todavía vivía en la aldea con sus hijos menores. La amenazas eran tan fuertes que doña Cristina contactó a una mujer que estaba capacitada como “promotora jurídica” y quien la ayudó a presentar cargos. Sin embargo, el sistema legal es conocido por su lentitud, así que los hombres fueron puestos en libertad mientras el caso todavía seguía en proceso. Éstos siguieron molestando y empezaron a amenazarla con que lastimarían a sus hijos si no retiraba los cargos. Los dos hijos que estaban en Estados Unidos mandaban dinero para construir una casa en otra comunidad. Yo estuve presente en agosto de 2013, cuando la familia se trasladó a su nueva casa y grabé sus lágrimas de alivio y agradecimiento cuando inauguraron solemnemente su nuevo hogar. Sin embargo, la familia todavía se sentía insegura, en especial los hijos más grandes que permanecían en Guatemala. Los dos hijos mayores fueron amenazados directamente por estos señores, uno con arma de fuego, y en varias ocasiones las dos hijas más grandes fueron violadas. Así que uno por uno, dos hijos de veintiuno y quince años, y una hija de dieciocho se fueron yendo de Guatemala hacia Estados Unidos en la segunda mitad de 2013.<sup>12</sup> Así vemos cómo la violencia de la guerra, incluyendo violencia

<sup>12</sup> Este relato se basa en mi larga amistad con las “ramas” estadounidenses y guatemaltecas de esta familia. Conozco a Xina y a José desde 2008 y he visitado a su madre y hermanos en Guatemala varias veces desde 2009. Conocí a los tres hermanos que migraron en 2013 cuando todavía estaban en Guatemala. Durante mis estancias en ese país, entablé muchas conversaciones con doña Cristina sobre las amenazas y la puse en contacto con la promotora jurídica. Realicé una entrevista formal con Xina y varias

sexual, sigue repercutiendo en las vidas de los sobrevivientes, incluyendo los que no experimentaron la guerra directamente, y formas de violencia racial se reproducen en la diáspora,

La redada del ICE de 2007 representa un momento decisivo en el desarrollo de la comunidad en New Bedford. A aquellos que trabajaban en la fábrica Michael Bianco les pareció que la redada fue una violenta agresión, ya que se llevó a cabo de manera muy militarizada —más de quinientos agentes federales, estatales y locales con equipo antimotín rodearon el edificio, acompañados de ruidosos helicópteros que sobrevolaban y de vehículos de la Guardia Costera que se encontraban en el puerto cercano—. Los agentes trataron a muchos de los detenidos de una manera psicológicamente brutal y denigrante utilizando insultos raciales. Muchos años después de la redada, a Samuel Aj todavía se le salen las lágrimas al describir la forma en que los funcionarios del ICE trataron a los detenidos. Después de que los agentes de esta institución ingresaron a la fábrica y les dijeron a los trabajadores que no se fueran, “nos amarraron las manos y los pies. Nos pusieron en grupos de cinco y nos encadenaron los unos a los otros, así que si uno tenía que ir al baño, todos tenían que ver” (comunicación personal). A la mayoría de los trabajadores guatemaltecos de Michael Bianco, como Samuel, se los llevaron rápidamente a los centros de detención para inmigrantes en la lejana Texas, en donde se les incomunicó de sus familiares y de la comunidad de New Bedford. Muchos se desmejoraron en la detención durante meses, y padecieron y describieron los centros de detención como una “cárcel” o una “prisión”. Aunque algunos tuvieron acceso a la asistencia legal y lograron defender sus casos exitosamente, aproximadamente cien fueron deportados. Algunos firmaron voluntariamente las órdenes de deportación simplemente para terminar lo que para ellos era una “tortura”; otros firmaron las órdenes porque estaban mal informados sobre el contenido de los papeles —que estaban escritos en inglés— o porque tuvieron una asesoría legal deficiente y no sabían que podían emprender acciones legales. Samuel se negó a firmar la orden de deportación voluntaria, pero no pudo conseguir una asesoría legal adecuada, por lo que, después de ocho meses de estar detenido, fue deportado a Guatemala. Sin embargo, sus dos pequeños hijos se encontraban en Estados Unidos junto con su mamá, así que se arriesgó a hacer el largo y costoso viaje una segunda vez para estar con ellos.

Además, la redada militarizada sacó a relucir las memorias individuales y colectivas de los ataques de la época de la guerra en los poblados rurales, los cuales se llevaron a cabo de manera muy similar. No sólo los trabajadores de Michael Bianco, sino también trabajadores migrantes de otras compañías del área que pudieron

---

conversaciones informales con ella, con José y con los otros hermanos que ahora viven en New Bedford. También revisé muchos documentos legales en donde se han registrado las amenazas.

ver y oír la redada, sintieron que estaban reviviendo el trauma de los conflictos armados de sus países. Adrián Ventura recuerda que estaba trabajando en el tercer piso de una vieja fábrica textil, en una compañía local que bordaba logotipos y diseños en gorros deportivos y otros artículos, la mañana del 6 de marzo de 2007, cuando se llevó a cabo la redada. Él señaló que “cuando miré a través de la ventana del tercer piso y vi los helicópteros que sobrevolaban, pensé que estaba de regreso en Guatemala, ya que durante la guerra había helicópteros que tenían marcado U.S.A. en la parte de abajo, y cuando éstos venían era porque estaban arrojando bombas o disparando, o porque iban a atacar”. Además, expresando un sentimiento compartido por muchos otros migrantes a los que ya había entrevistado, dijo: “Me fui de Guatemala para huir de la guerra, para huir de un gobierno que atacaba a su propia gente. No esperaba encontrar esto en Estados Unidos”.

La primera vez que Adrián escapó de Guatemala fue cuando tenía ocho años, después de que el ejército atacara la comunidad en donde vivía su familia y quemara su casa. Después de vivir en México, regresó, siendo un joven adolescente, a Guatemala, en donde durante los siguientes años fue testigo de la tortura de su padre y de la violación en grupo de familiares mujeres, y donde vivió los muchos ataques del ejército a su comunidad y a las aldeas y pueblos cercanos. Cuando hablé con él en New Bedford, en 2014, comentó que estaba tan impresionado con la redada militarizada del ICE de 2007 en la fábrica Michael Bianco que “tenía miedo de regresar a mi departamento. Me quedé fuera porque pensé que [el ICE] podría venir por mí”.

La redada sacó a la comunidad inmigrante indocumentada de la penumbra hacia a la luz, y aunque algunos de los efectos inmediatos fueron el clima de miedo—durante los días que siguieron a la redada, al igual que Adrián, muchos otros inmigrantes se quedaron en casa sin ir a trabajar, temerosos de que su lugar de trabajo fuera el siguiente en ser atacado— al mismo tiempo también armó de valor a la comunidad para afirmar su presencia y proclamar su derecho a estar ahí. En cierto modo, la comunidad encontró su voz. Los inmigrantes mayas y otros centroamericanos de New Bedford empezaron a abogar por políticas de reconocimiento recurriendo a los discursos sobre los derechos de los inmigrantes, que ganaron terreno después de las protestas nacionales del 1 de mayo de 2006, cuando decenas de miles de inmigrantes indocumentados marcharon en ciudades de todo el país, y a los discursos sobre derechos humanos. Esto no es para minimizar el impacto psicológico de la redada en muchos de los que fueron detenidos (Ríos, 2013a). La mayoría de los que se quedaron en Estados Unidos todavía están en un limbo legal (Sherman, 2013); se tienen que reportar al ICE regularmente por teléfono y periódicamente en persona; algunos tienen que traer puesto un monitor electrónico en el tobillo, al que describen como grilletes. Ellos consideraban que esta

molesta vigilancia era una criminalización. En 2013, en un acto público que conmemoraba el sexto aniversario de la redada, a María A., una mujer salvadoreña que pasó varios meses en un centro de detención, se le llenaron los ojos de lágrimas mientras hablaba de las pesadillas y rachas de depresión que la aquejaron, y de la humillación de tenerse que reportar al ICE cada semana.

No obstante, las implicaciones de la redada tuvieron un mayor alcance. La fábrica Michael Bianco no sólo había contratado trabajadores indocumentados, sino también había robado salarios. Para evitar pagar horas extra, la fábrica había abierto una segunda compañía en papel para que los trabajadores realizaran un turno para la primera compañía, luego checaran la salida y volvieran a checar la entrada de un segundo turno de ocho horas para la otra compañía. Los defensores de los derechos laborales y de los derechos de los inmigrantes emprendieron acciones legales y a la compañía se le ordenó pagar 187 000 dólares a sus antiguos empleados, incluyendo a muchos que habían sido deportados a El Salvador o Guatemala. Irónicamente, al sacar a la luz a la comunidad inmigrante indocumentada, la experiencia de la redada sirvió para armar de valor a muchos trabajadores inmigrantes, y creó además nuevas alianzas con organizaciones laborales, religiosas y otros tipos de organizaciones comunitarias.

Aproximadamente un año después de la redada, otra fábrica del lugar, la Ahead Headwear Company, despidió sumariamente a sus empleados mayas, algunos de los cuales habían trabajado anteriormente en la fábrica Michael Bianco. En lugar de aceptar silenciosamente esos despidos y buscar trabajo en otro lugar, los trabajadores y sus aliados de la comunidad organizaron una protesta pública. Muchos de los empleados que habían sido despedidos ganaron una demanda por discriminación y recibieron un monto considerable con el acuerdo.

Alrededor de 2005, este tipo de acciones ya habían ocurrido esporádicamente en los lugares de trabajo, pero la redada y sus consecuencias ayudaron a promover la formación de una organización dirigida por inmigrantes, que se enfocaba exclusivamente en informar a los inmigrantes sobre sus derechos como trabajadores y a ayudarlos a tomar medidas en contra de sus patrones; esta organización es el Centro Comunitario de Trabajadores (CCT). En los últimos dos o tres años, el CCT se ha instituido no sólo como un importante recurso para los trabajadores inmigrantes, sino también como una fuerza reconocida por los patrones locales y, cada vez más, por funcionarios municipales y otros. Por ejemplo, el CCT ahora se reúne mensualmente con oficiales de la División de Trabajo Justo del Fiscal General (The Attorney General's Fair Labor Division) para revisar las quejas de los trabajadores y discutir remedios legales. Desde su fundación en 2009, ha trabajado muchas veces en colaboración con otras agencias estatales, y gracias a ello ha logrado obtener literalmente cientos de miles de dólares por robos de salario, horas extra no pagadas y

daños. Este acontecimiento muy local se equipara con esfuerzos similares de organización por parte de trabajadores indocumentados de otros lugares del país, que están saliendo cada vez más de la penumbra y están proclamando su presencia y pidiendo ser reconocidos. Es importante aclarar que el CCT no es una organización maya, y aboga para los derechos de todos los trabajadores inmigrantes y de bajos salarios, incluyendo trabajadores puertorriqueños que no son técnicamente inmigrantes porque son ciudadanos estadounidenses. No obstante, los mayas constituyen la mayor parte de la fuerza laboral de bajos salarios en New Bedford.

Ahora quiero regresar a las formas en que la violencia, pasada y presente, y recordada y olvidada, han determinado las experiencias de los migrantes mayas. En el otoño de 2013, cuando comenzaba a atardecer un sábado, un guatemalteco de mediana edad, llamado don Simeón, iba hacia su casa en bicicleta después de haber recogido su cheque de pago. Varios hombres, uno de ellos con pistola, lo rodearon y tiraron al suelo, tomaron su cheque y teléfono celular, y lo golpearon tan duramente que tuvo que ser llevado al Hospital St. Luke's. Al principio parecía que perdería un ojo, pero afortunadamente fue muy bien atendido y pudo regresar a trabajar. Sin embargo, todavía se le nubla la vista. Éste no fue un hecho aislado. Los criminales, quienes los ven como blancos fáciles por varias razones, a menudo victimizan a los migrantes mayas y a otros centroamericanos. Muchos caminan o andan en bicicleta hacia y del trabajo, ya que las rutas de los autobuses y horarios no se ajustan a sus horas y lugares de trabajo; si manejan sin licencia se arriesgan a que los multen, a que los arresten o a perder sus automóviles. Como muchos no tienen cuentas de banco, con frecuencia llevan con ellos alguna cantidad de dinero. Además, la mayoría de los agresores creen que, como son indocumentados, los mayas no llamarán a la policía. En el último año y medio, el CCT ha registrado por lo menos cincuenta casos de agresiones o robo en las calles, o incluso en los lugares de trabajo. En muchas ocasiones, los agresores utilizaron epítetos raciales o insultos antiinmigrantes. Por supuesto, otros migrantes centroamericanos han sido blancos de ataques, no solamente los mayas guatemaltecos, pero los mayas son más numerosos y más visibles. Durante los meses que transcurrieron entre que recibí la invitación para escribir para este volumen y terminar la versión original en inglés, hubo por lo menos media docena de agresiones a los miembros de la comunidad. El entonces presidente de la junta del CCT, Juan Sam, un hombre pequeño y delgado, ha sido asaltado dos veces a plena luz del día durante un periodo de tres meses en 2014 (Ríos, 2014b).

Para las víctimas mayas, estas agresiones son recordatorios dolorosos del pasado violento que ellos esperaban haber dejado en Guatemala. Simeón es un sobreviviente de una masacre, como lo son otras de las víctimas mayas. Las agresiones subrayan la continua vulnerabilidad de los mayas en lo que ellos veían como un

lugar de seguridad y refugio. El carácter racial que se percibe en las agresiones vuelve a abrir las heridas recién cerradas y desentierra las memorias de una vida de discriminación y humillación que ellos han padecido como indígenas en Guatemala. Estas agresiones también subrayan las posiciones liminales que ocupan los migrantes en Estados Unidos (Menjivar, 2006). Incluso los pocos que tienen estatus legal no son inmunes, ya que los agresores no saben quién tiene papeles y quién no, y aquellos que sí los tienen también se sienten vulnerables y fuera de lugar.

La comunidad ha tratado de informar de estos crímenes a las autoridades durante varios años. En 2007, cuando empecé a trabajar de voluntaria en la Organización Maya K'iche, ésta se reunía regularmente con el jefe de la policía para alentar a los inmigrantes a que denunciaran los delitos, asegurándoles que a la policía local no le interesaba su estatus migratorio y que no informaría al ICE. En otra ocasión, en el verano de 2012, el CCT invitó a un teniente de la policía y al cónsul de Guatemala a una reunión de la comunidad para tratar lo que muchos veían como agresiones motivadas por prejuicios raciales. El hecho de que tanto el teniente como el cónsul asistieran a las pláticas de la comunidad era un logro de reconocimiento por parte de los funcionarios guatemaltecos y estadounidenses.<sup>13</sup>

Cuando el teniente preguntó cuántos de los presentes habían sido agredidos, casi todos levantaron la mano. Cuando preguntó cuántos habían llamado a la policía, sólo unos cuantos la levantaron. A veces, a ojos de los migrantes mayas, la policía es parte del problema. En las reuniones y conversaciones sobre las agresiones, los migrantes dijeron que la policía respondía lentamente cuando la llamaban para presentar una queja. Un hombre detalló cómo fue agredido en 2012, y dijo que el atacante se quedó cerca del lugar y que cuando llegó la policía, éste se presentó diciendo que él podía ser el intérprete de la víctima. “¿Así que cómo podemos hablar con la policía si la persona que nos agredió es el que está traduciendo?”, preguntó.

Vale la pena examinar cómo las víctimas y los líderes de la comunidad conceptualizan estos delitos. Los migrantes ven un patrón de delitos de odio motivados por prejuicios raciales y no simples robos. Ellos han notado que en algunos casos el robo no parecía ser el motivo principal, ya que las víctimas llevaban grandes cantidades de dinero en efectivo u objetos de valor que los atacantes no tocaron. En cambio, parecía que lo que querían era causar daño físico. Adrián Ventura y su hijo fueron agredidos por hombres que usaron una pistola *taser* para inmovilizarlos temporalmente. En varias ocasiones los agresores usaron frases antiinmigrantes o profirieron insultos raciales. Hay que observar que esas agresiones no son exclusivamente en contra de los mayas; las víctimas incluyen a los hondureños y salvadoreños, quienes son, hasta cierto punto, también de otra raza.

<sup>13</sup> Estas agresiones fueron reportados de vez en cuando en el periódico local. Véase Brown (2012).

En el otoño de 2013, el CCT pidió realizar una reunión con el alcalde, con el jefe de la policía y con la Comisión de Relaciones Humanas (Human Relations Commission) de la ciudad para analizar el problema. Adrián Ventura, el director ejecutivo del CCT, comenzó agradeciendo al jefe de la policía, al alcalde y otros funcionarios su presencia, pero en lugar de comenzar planteando las preocupaciones de la comunidad y detallar el patrón de las agresiones, lo hizo explicando por qué los mayas estaban en New Bedford. En su opinión, esta historia empezó con la invasión española en Guatemala hace casi quinientos años, y continuó con el golpe de 1954 (al que se refirió como la otra invasión), el conflicto armado y, después, la redada del ICE de 2007. En su mente, todo esto estaba relacionado y, como dijo, no sólo los acontecimientos de décadas pasadas o siglos pasados ayudan a explicar el presente, sino que los acontecimientos de un pasado más reciente (la redada de 2007, la cadena de agresiones) esclarecen a su vez el pasado más distante. Su explicación hizo uso de múltiples temporalidades, lo que permite interpretaciones múltiples y alternas de estos sucesos.

Después de su presentación, tres hombres jóvenes, Efraín, González y Pascual (este último todavía es un adolescente),<sup>14</sup> describieron, con voz entrecortada, las agresiones que habían sufrido. Todos estaban visiblemente nerviosos. Ellos acaban relativamente de llegar a New Bedford, pero ninguno se siente del todo cómodo hablando en español, especialmente en público. Es cierto que no estaban acostumbrados a estar en una oficina de gobierno (estábamos en una sala de juntas en el Ayuntamiento) y sentados en la misma mesa que los funcionarios. En Guatemala, los alcaldes, la policía y otros funcionarios —incluso los que son también mayas— con frecuencia tratan mal a sus electores mayas o ladinos pobres.<sup>15</sup> Pascual, en particular, temblaba al hablar y mantuvo sus ojos viendo hacia abajo mientras explicaba cómo otro colega del lugar de trabajo lo había agredido con la aparente complicidad de su supervisor, quien se quedó ahí sin hacer nada.

Después de esta reunión, la oficina del alcalde anunció el nombramiento del primer miembro maya de la Comisión de Relaciones Humanas. Esto suscitó una respuesta mixta por parte de los líderes del CCT. Por una parte, reconocieron la importancia simbólica de tener un representante maya en el organismo, pero, en su opinión, la persona designada no participaba en la comunidad, y pensaban que

<sup>14</sup> El señor González pidió ser identificado sólo por su apellido y Efraín y Pascual pidieron ser identificados sólo por sus nombres.

<sup>15</sup> Durante el trabajo de campo en Guatemala, oí varias veces, través de los líderes de la comunidad maya o de organizaciones de mujeres, que la gente se quejaba de que en las oficinas de gobierno, cortes, clínicas de salud e, incluso, ONG no les hacían caso o los hacían esperar durante horas. Varias veces acompañé a grupos o personas; y éstas después me dijeron que mi presencia hizo que los recibieran más rápida y cortésmente que en otras ocasiones.

el alcalde tendría que haber consultado a los líderes de ésta antes de hacer el nombramiento (Adrián Ventura, Juan Sam, comunicaciones personales varias fechas).

Las víctimas de agresiones que cooperan con la investigación policiaca pueden obtener una visa especial llamada visa U, que los pone en la vía rápida para obtener el permiso de residencia y trabajo (la tarjeta verde o *green card*). El CCT ha tratado de alentar a las víctimas de crímenes a denunciar y cooperar con las investigaciones policiacas. Sin embargo, ha sido muy difícil superar los antiguos patrones establecidos de la falta de confianza en los funcionarios y, en especial, aquellos que llevan puesto un uniforme y portan armas. Durante el conflicto armado, la policía guatemalteca era una rama subordinada del ejército. En el mejor de los casos, se quedaba sin hacer nada mientras observaba cómo las masacres se llevaban a cabo; en el peor de los casos, participaba activamente en las atrocidades. Aunque los Acuerdos de Paz pedían la creación de una nueva fuerza policiaca civil, en la práctica las filas de la Policía Nacional Civil (PNC) están ocupadas por antiguos soldados y oficiales. Muchos observadores internacionales han advertido acerca de la corrupción e ineficacia de la policía guatemalteca (U.S. Department of State, 2011, International Crisis Group —Grupo Internacional de Crisis—).

Incluso quienes son muy jóvenes para tener recuerdos nítidos de la guerra, o cualquier tipo de recuerdo en el caso de los adolescentes que siguen tratando de llegar a New Bedford, están marcados por el conflicto.

Hace varios años, un hombre joven que entrevisté escogió el pseudónimo de *Sobreviviente*. Aunque él personalmente no sufrió la guerra, lo que se callaba hacía que el ambiente en su casa fuera más tenso. Fuerzas poderosas, físicas y externas conspiran para que los relatos de las violaciones, de las torturas y de las matanzas de la época de la guerra permanezcan como secretos enterrados (Sanford, 2008; Costantino, 2012).

Durante la época del conflicto armado, los civiles no podían presentar quejas sobre estas formas de violencia. Quienes denunciaban se hacían blanco de sangrientas y aterradoras represalias. Una táctica militar frecuente era poner en un lugar visible las cabezas decapitadas de aquellos que habían denunciado violaciones a los derechos humanos, a menudo con la lengua, los ojos o las orejas cortadas, a modo de advertencia; asimismo, se llevaban a cabo ejecuciones públicas (Arzobispado de Guatemala, 1998). Como no había reparación de daños, los ciudadanos aceptaban que el ejército y la policía hicieran lo que quisieran impunemente. Los ciudadanos también sabían que el sistema judicial no los defendía, ya que los jueces y abogados también recibían amenazas de muerte y, en algunos casos, hasta eran asesinados (López, 2010).

La tinta apenas se había secado en los Acuerdos de Paz cuando, como se observó anteriormente, la Iglesia católica, bajo la dirección del obispo Juan Gerar-



di, organizó el proyecto Recuperación de la Memoria Histórica, conocida con el acrónimo Remhi. Las Naciones Unidas crearon un grupo análogo conocido como la Comisión del Esclarecimiento Histórico. La Remhi invitó a víctimas y sobrevivientes de todo el país para que contaran sus historias, y contrató a promotores de diferentes grupos étnicos y lingüísticos mayas para facilitar la participación. Adrián Ventura trabajó para la Remhi en el Quiché y viajó a las aldeas y pueblos para alentar a la gente a que se presentara, ya que ésta temía a las represalias porque las comisiones de la verdad no tenían ningún poder para procesar a los autores materiales e intelectuales del genocidio. Él mismo ha padecido las atrocidades; a dos de sus hermanos los mataron durante el conflicto armado, pero él fue el único miembro de una familia muy grande que participó con la Remhi, o que habló públicamente sobre lo que pasó durante la guerra.

En muchas comunidades, los perpetradores o colaboradores de esos crímenes eran terratenientes adinerados a los que agricultores endeudados o sin tierra les debían dinero o, en el caso de las así llamadas Patrullas de Autodefensa Civil, eran sus vecinos o familiares. Así que en los pequeños poblados o en las comunidades rurales, los supervivientes del genocidio vivían al lado de los que habían llevado a cabo o facilitado torturas, violaciones y asesinatos. El precio de denunciar era tan alto para las personas que tenían que vivir en comunidades pequeñas y unidas que muchas prefirieron guardarse sus historias (Rothenberg, 2012; Nelson, 2009; Foxen, 2007; Green, 1999; Sanford, 2000; Wilkinson, 2004).

Ambas comisiones publicaron largos y detallados informes (la versión original del informe de la Remhi, *Guatemala: nunca más*, ocupó varios volúmenes) que proporcionaban evidencia gráfica de una campaña sistemática de torturas, violaciones y masacres, casi completamente a manos del ejército guatemalteco. Aunque el proceso de verdad y reconciliación parecía ofrecer la posibilidad de una reconciliación social, dichas esperanzas se vinieron abajo dos días después de la publicación del informe *Guatemala: nunca más* (Arzobispado de Guatemala, 1998). El coordinador principal del informe, el arzobispo Juan Gerardi, fue golpeado a muerte en el garage de su casa. La investigación de este asesinato se alargó durante años y varios de los jueces, abogados y testigos del caso recibieron amenazas de muerte. Esto sólo reforzó la opinión de muchos de que no sólo es difícil, sino imposible, que se haga justicia a través del sistema legal. La guerra creó una cultura de impunidad, una herencia que sigue siendo evidente hoy en día.

Cuando llegaron a Estados Unidos, los migrantes traían con ellos esa cultura de silencio y de mantener las cosas en secreto en cuanto a todo lo que rodeaba la violencia de la época de la guerra. Muchos migrantes estaban concentrados en las preocupaciones cotidianas y no tenían mucho tiempo o energía mental para otra cosa. Aunque muchos migrantes han aprendido que desenterrar el pasado puede

ser un paso para asegurar su estatus en Estados Unidos, a través del asilo político, no muchos lo han solicitado. Todavía hay una cierta presión, real o imaginaria, para permanecer en silencio. Casi todos tienen familia en Guatemala y temen represalias en contra de sus familiares si llegaran a denunciar lo que sufrieron y presenciaron durante la guerra. Además, algunos de los perpetradores o autores intelectuales de los crímenes de guerra viven en Estados Unidos, a menudo con estatus legal, lo que los ha colocado a veces como intermediarios para los inmigrantes indocumentados que necesitan ayuda con trabajo, transporte o vivienda. Foxen (2007), en su análisis sobre la comunidad maya transnacional de la cercana Providence, Rhode Island, describe una serie similar de relaciones entre antiguos oficiales militares que pudieron inmigrar de forma legal, establecerse en la comunidad y convertirse en representantes culturales de los indocumentados que iban llegando, algunos de los cuales eran sobrevivientes o familiares de las víctimas de las masacres que llevaron a cabo.

La cultura del silencio y la suposición de que quienes están en el poder actuarán con impunidad se difunde en las vidas cotidianas de los migrantes de New Bedford. Los migrantes que han sufrido agresiones en la calle o la violencia diaria de las vejaciones en los lugares de trabajo (que incluyen condiciones peligrosas pero también violencia verbal, como amenazas de llamar al servicio de inmigración, epítetos raciales y acoso sexual) son renuentes a hablar no sólo porque temen represalias de sus jefes, sino también debido a su experiencia pasada en Guatemala. En aquel país había una cultura de impunidad que no empezó con el conflicto armado, sino que tiene profundas raíces raciales y jerárquicas de clase, en donde el poder del patrón (que por lo general es un hombre ladino) es incuestionable, y los organismos gubernamentales importantes son impasibles, inútiles o están en deuda con políticos poderosos o élites económicas. Muchos mayas rurales aprendieron a sobrevivir en ambientes hostiles manteniendo sus ojos hacia abajo y quedándose callados, y es difícil olvidar esas técnicas de supervivencia.

Hasta después de la redada del ICE de 2007 fue cuando Adrián Ventura, mencionado anteriormente, rompió el silencio y le contó a uno de los abogados que estaban ayudando a los detenidos lo que había vivido durante la época de la guerra. Para poder obtener el derecho a asilo, propuesto por el abogado, tenía que ir al psicólogo para certificar el trauma que había sufrido en las décadas pasadas, para que fuera un argumento aceptable en la audiencia de asilo. Otro líder de la comunidad lo menospreció por haber ido al psicólogo, insinuando que haber hecho eso era una señal de debilidad. Ésta fue la primera vez en su vida que Adrián habló sobre cómo vio a los soldados torturar a su padre y violar en grupo a sus familiares mujeres, así como de su propia experiencia de ser torturado, junto con la brutalidad que sufrió cuando era un conscripto militar adolescente. El desplazamiento de la migra-

ción y el trauma de la redada crearon irónicamente un espacio para trabajar la memoria (Haug, 1992). Sólo unos pocos hicieron lo mismo.

Quisiera terminar haciendo una analogía entre el desenterrar el pasado de la guerra y las políticas de la memoria en Guatemala y los procesos que se han puesto en marcha en la comunidad migrante. En los últimos años, en varios procedimientos legales que han tenido mucha publicidad, el sistema judicial guatemalteco, bajo la dirección de la exfiscal general, Claudia Paz y Paz Bailey, ha presentado cargos en contra de varios de los responsables de las masacres y otras atrocidades, incluyendo al exdictador Efraín Ríos Montt. Esos juicios han reavivado un debate público sobre la guerra. Algunos funcionarios públicos, la élite civil y el presidente en este periodo, Otto Pérez Molina, un exmilitar,<sup>16</sup> alegan que el pasado es el pasado, e indican que aquellos que están presionando para abrir las viejas heridas serán responsables de iniciar una nueva ola de violencia. Los fiscales, abogados y jueces que han llevado a cabo juicios por genocidio han recibido amenazas de muerte. Sin embargo, en varios casos se ha podido condenar a los culpables; a cuatro soldados que masacraron a más de doscientos campesinos en la plantación Dos Erres en Alta Verapaz, se les sentenció a 6060 años de cárcel a cada uno (una pena de treinta años por cada una de las doscientas una víctimas y otra más de treinta años por crímenes contra la humanidad) (Gámez, 2011). Yo estaba en Guatemala cuando se dictaron esas sentencias. La extensión de esas penas era en gran parte simbólica, ya que el sistema legal guatemalteco tiene como pena máxima cincuenta años de cárcel. No obstante, era indiscutiblemente una satisfacción repetir en voz alta aquellas penas increíblemente largas.

Había señales de esperanza de que hubiera un cambio en la cultura del silencio y de la impunidad. Durante el juicio de Ríos Montt, varias mujeres del grupo étnico maya ixil rompieron treinta años de silencio al declarar sobre las violaciones y otros crímenes de guerra, oponiéndose a los esfuerzos de las autoridades locales que querían impedir que ellas declararan (Malkin, 2013). Al hacer esto, se rompió con el endémico del silencio de la guerra, se habló de la violencia de género y se vio la capacidad de actuar de las mujeres mayas. Aunque investigadores, grupos forenses y comisiones de la verdad habían reunido historias sobre la violencia sexual durante el conflicto armado, por primera vez estas historias se contaban públicamente a través de la radio, la televisión y otros medios ante una audiencia nacional y global.

El hecho de que un antiguo jefe de Estado fuera acusado formalmente de genocidio y crímenes contra la humanidad en las cortes de su propio país era un logro histórico. Tanto los medios de comunicación dominantes como los alternati-

<sup>16</sup> Fue instalado en enero de 2012, y su presidencia concluye en 2016. Según la Constitución Política, hay un límite de un plazo para la presidencia.

vos transmitieron en vivo los acontecimientos, que fueron vistos atentamente en toda Guatemala y también en algunas comunidades migrantes, incluyendo la de New Bedford. Cuando la jueza lo declaró culpable y le impuso una pena de prisión de ochenta años, las víctimas y los sobrevivientes lloraron, y la jueza también lloró (García, 2013). Sin embargo, los empresarios y sus aliados militares organizaron protestas públicas y lanzaron una campaña mediática en la que insinuaban que habría derramamiento de sangre y que se perderían vidas si se mantenía el veredicto (DPA, 2013). Una corte superior anuló la sentencia y fijó una nueva fecha de juicio para abril de 2014; luego reprogramó para enero de 2015 (Agence France-Presse, 2013). En enero de 2015 Ríos Montt apareció para su audiencia en una ambulancia, y logró la suspensión del caso en su contra (*La Prensa Gráfica*, 2015). Para muchos observadores, el hecho de que la élite ladina (no indígena) lograra que se anulara la sentencia demostró que el sistema legal en Guatemala no es ni independiente ni imparcial, por el contrario, está sujeto a la presión política. Las autoridades y élites nacionales denigraron a las mujeres ixiles que habían declarado, ya que su participación en un tribunal público desafiaba las normas raciales y patriarcales; pero la participación de ellas en el juicio reflejó un cambio histórico importante. Así, estas mujeres, miembros de un grupo que había sido marginalizado y al que le habían quitado la voz y lo habían hecho invisible, habían dado un paso adelante como protagonistas; como lo indicó el especialista guatemalteco mestizo Eglá Martínez Salazar, estaban ayudando a construir una forma de “ciudadanía desde abajo” (Martínez Salazar, 2000). No obstante, presión por parte de la élite obligó a la fiscal Claudia Paz y Paz Bailey a salir de su posición once meses antes de que terminara su mandato.

De la misma manera, la voluntad cada vez mayor de los inmigrantes mayas de New Bedford de hablar sobre las vejaciones en su lugar de trabajo, los robos y las agresiones violentas refleja su rechazo a la invisibilidad y al silencio. Algunos están dispuestos a arriesgarse: Samuel, que violó su orden de deportación al regresar a Estados Unidos para estar con sus hijos, ha denunciado las condiciones de sus lugares de trabajo actuales y las vejaciones de las agencias de empleo temporal. En un mercado laboral reducido, con alto índice de desempleo local y regional, a los inmigrantes que tienen trabajo les preocupa perderlo, así que a veces son renuentes a participar en casos contra empleadores o supervisores, ya que no tienen garantía de lograr un buen resultado, y con esto no sólo podrían perder un trabajo en particular, sino también otros empleadores locales podrían ponerlos en la lista negra. Algunos casos se han alargado durante mucho tiempo, y no todos han alcanzado buenos resultados. Sin embargo, un número cada vez mayor de inmigrantes indocumentados están venciendo sus miedos y dando un paso adelante. Aunque en Estados Unidos la ciudadanía legal está más allá del alcance de la mayoría de los mayas de

New Bedford, ellos, junto con otros centroamericanos están ejerciendo una forma alternativa de ciudadanía, a la que podríamos llamar la ciudadanía del trabajo o del lugar de trabajo.<sup>17</sup> Esta idea de la ciudadanía del trabajador está dirigida a las instituciones de Estados Unidos. No obstante, la experiencia de marginalidad de los mayas de New Bedford no sólo está en relación con la clase política de Estados Unidos, sino también con el gobierno de su país de origen. Al igual que muchas comunidades de migrantes, los mayas de New Bedford sienten que el gobierno de Guatemala no les toma en cuenta salvo como una fuente de remesas. Esto lo ven como un remanente de la falta de atención que las comunidades de sus pueblos natales padecían por parte del gobierno guatemalteco. Eran, de muchas formas, en casa, ciudadanos de segunda clase o incompletos. La comunidad maya de New Bedford ha tratado de vez en cuando que el consulado guatemalteco participe en asuntos que van más allá de expedir documentos oficiales, por ejemplo, en temas de agresiones. Cada vez sienten que tienen más derecho a entablar demandas en contra el gobierno de su país de origen o, por lo menos, en contra sus representantes en Estados Unidos. En otras palabras, están ejerciendo simultáneamente la ciudadanía del trabajador (dirigida a las instituciones, autoridades y residentes estadounidenses), la de la diáspora (Laguerre, 1998) o la ciudadanía transnacional (Bauböck, 1995), dirigida a la clase política guatemalteca.

Sería una exageración decir que los riesgos son los mismos para los testigos en un juicio por genocidio que para los migrantes indocumentados que denuncian delitos o vejaciones en el lugar de trabajo, aunque en ambos casos vemos a los mayas ejercer su capacidad de actuar y desafiar a los regímenes existentes de ciudadanía legales y políticos. Sin embargo, estos acontecimientos no son sólo coincidentes, sino que pueden estar relacionados de manera más profunda. Algunas de las comunidades de migrantes han seguido atentamente los juicios por genocidio, y esto ha hecho que haya más conversaciones abiertas sobre la guerra entre la población maya de New Bedford. En abril de 2014, el CCT patrocinó una plática con Makrina Gudiel, una activista guatemalteca de derechos humanos. El nombre del hermano de Gudiel aparece en el infame *Diario militar*, la bitácora en donde el ejército anotaba a la gente que había capturado, torturado y desaparecido. Unas cuantas docenas de miembros de la comunidad maya la oyeron con atención describir cómo a ella y su familia se les persiguió y amenazó durante y después de la guerra. Posteriormente, Adrián se acercó a mí y me dijo que Petronila (no es su verdadero nombre), una sobreviviente del genocidio, quien había visto al ejército quemar vivos a sus

<sup>17</sup> Entre la entrega de la versión original del presente texto en abril 2014 y la redacción del texto final, el presidente Obama anunció una acción ejecutiva que podría otorgar un estatus legal temporal a ciertos migrantes, sobre todo los que tienen hijos nacidos en Estados Unidos, pero no se sabe cuántas personas en la comunidad en New Bedford serían beneficiadas por esta política.

familiares, y varias personas más estaban dispuestas a contar su historia públicamente. Algunos migrantes están interesados en desarrollar un proyecto comunitario de historia oral, en donde se graben los testimonios y se divulguen en línea. Aquellos que tienen hijos que nacieron en el relativo confort de Estados Unidos quieren que éstos entiendan un poco las razones por las cuales sus padres están aquí. Este proyecto tiene como modelo el de la Remhi en Guatemala, aunque con un menor alcance. Sin embargo, no tienen planeado parar con las memorias de la violencia de la época de la guerra. También quieren grabar historias como las que brevemente he esbozado aquí, sobre las agresiones y vejaciones en el lugar de trabajo. Hace algunos meses, el CCT, de manera más sistemática, empezó a entrevistar a trabajadores que tenían quejas, así como a registrar estos casos por medio de extensas notas escritas a máquina. Ahora quieren hacer uso de los medios sociales y de Internet para exponer estas condiciones, y así romper el silencio alrededor de estas diversas formas de violencia. Aunque este proyecto está en pañales, es importante que los mismos mayas lo hayan puesto en marcha. En parte, esto es resultado indirecto de la redada de 2007, que hizo que la comunidad de New Bedford llamara la atención de los periodistas y de los especialistas. Investigadores de Boston, Amherst, Arizona y de otras partes viajaron a New Bedford y entrevistaron a los detenidos y a sus familias; algunos investigadores y periodistas entrevistaron a familiares y a deportados en Guatemala. Aunque los migrantes activistas reconocieron el beneficio de que investigadores de fuera con credenciales periodísticas o académicas escribieran historias y artículos (la distinción entre periodismo e investigación erudita no les queda clara a muchos migrantes), también se sintieron desilusionados por no poder controlar el contenido de lo que se publicaba o transmitía. Además, como casi todo eso estaba en inglés, no podían entender los artículos (los diccionarios y los traductores en línea tienen sus límites) a menos que una persona bilingüe los ayudara. Ahora ellos querían contar sus propias historias. Grabar sus propios testimonios podría permitirles narrar sus propias historias y controlar las condiciones de su difusión, así como armar su propias cronologías, pero quizá también entrar en un proceso colectivo de reflexión.

Quizá haya otros intereses en juego. La comunidad maya de New Bedford ha participado en campañas públicas que reclamaban una reforma migratoria integral y, en ausencia de cualquier movimiento por parte de la dirigencia federal, están organizando activamente una campaña en todo el estado para que los indocumentados puedan obtener licencias de conducir. Para algunos, como José Ventura, miembro de la junta ejecutiva de CCT, el asunto de los delitos callejeros está muy relacionado con la falta de licencias de conducir para los migrantes indocumentados: “si los trabajadores migrantes de New Bedford pudieran manejar de forma legal, su vulnerabilidad disminuiría, ya que sería menos probable que anduvieran a pie o en bicicleta” (Ríos, 2014a).

Cuando se discute la inmigración, a menudo los mayas toman la postura retórica de que como son indígenas no son técnicamente inmigrantes, ya que las fronteras nacionales las impusieron los europeos. En otros momentos, o incluso al mismo tiempo, dicen que no son inmigrantes porque los quinientos años de historia de guerra y desplazamientos, que culminaron en el conflicto armado, los convierte en refugiados.<sup>18</sup> Se fueron de Guatemala no porque quisieran, sino porque tenían que hacerlo. Así que grabar las historias que esclarecen el porqué los mayas vinieron a New Bedford es una manera de intervenir en el discurso sobre la migración indocumentada, tanto a nivel nacional como local. Por supuesto, hay investigadores que han iniciado muchos proyectos, documentalistas y ONG que han puesto cámaras en manos de comunidades indígenas u otros grupos marginados, y les han enseñado las técnicas básicas que se necesitan para grabar sus propias historias (Elder, 1995; Wilson, Stewart y Córdova, 2008). Uno de los más viejos y mejor conocido es el proyecto *Videos nas aldeias* (video en los pueblos), iniciado por una ONG brasileña en 1987, que ha creado varias generaciones de videastas de Kayapo (Aufderheide, 1995).

Sin embargo, hasta el momento de estar yo escribiendo este artículo, los mayas de New Bedford no habían escuchado nada de esos proyectos, pero eran conscientes del poder de los medios sociales. Muchos de los mayas de New Bedford tienen cuentas en Facebook, y con frecuencia siguen los acontecimientos de Guatemala a través de esta red social y de YouTube, así que podrían estar listos para ser el grupo más reciente de “mayas digitales”.

## Conclusión

La temporalidad, la violencia y la memoria están intrincadamente ligadas a la historia reciente de Guatemala, a medida que las polémicas en curso sobre los juicios por genocidio se acentúan. Existen procesos similares que se están llevando a cabo en otros contextos posconflicto y posgenocidio, como en Ruanda y Sudáfrica, en donde las políticas de la memoria son muy controvertidas. Estas conexiones están también presentes, como ya lo he dicho, entre los migrantes mayas de Estados Unidos. Los acontecimientos del pasado más distante determinan cómo se entienden, recuerdan y narran los sucesos recientes o actuales, y esto también funciona en la dirección opuesta, ya que las experiencias más próximas ayudan a comprender las épocas históricas anteriores. La redada del ICE de 2007 fue una ruptura his-

<sup>18</sup> En el caso de Guatemala, aunque todavía no han pasado quinientos años desde la llegada de los españoles, los activistas mayas han adoptado, tanto en Guatemala como en Estados Unidos, la retórica que surgió de la respuesta indígena al V centenario de los viajes de Colón.

tórica que produjo cambios duraderos en la estructura del mercado laboral local y en las relaciones sociales de producción, y al mismo tiempo lanzó a los mayas a una nueva forma de protagonismo y de capacidad de actuar, ya que no sólo han intentado abordar el problema de las vejaciones en los lugares de trabajo de New Bedford, sino también han tratado de que su presencia en la comunidad sea una afirmación positiva. La redada sigue siendo un punto crítico de referencia en las conversaciones actuales sobre los derechos en los lugares de trabajo, así como lo es el conflicto armado y la invasión española. Este tipo de reflexión podría parecer un tanto abstracta, pero para los mayas de New Bedford, como espero haberlo demostrado, éstos pueden ser asuntos de vida o muerte. Poder contar la historia de uno de manera creíble y ponerla en un contexto histórico, o en muchos contextos históricos, puede significar la diferencia entre la deportación y la capacidad para permanecer de forma legal en Estados Unidos. Para los recién llegados que son detenidos en la frontera, puede significar la diferencia entre languidecer durante meses en la detención y la deportación o que se les otorgue alguna ayuda y se reúnan con su familia en New Bedford. Sin embargo, más allá de esas situaciones individuales, los miembros de la comunidad, a través de su protagonismo activo, esperan cambiar o por lo menos participar en el debate sobre la inmigración y en discursos de asuntos más locales, como el de la seguridad pública y la delincuencia.

Un análisis de las políticas de la ciudadanía, la nación y la pertenencia, tanto para los mayas en relación con el Estado-nación guatemalteco, como para los migrantes indocumentados en Estados Unidos, está más allá del ámbito de este artículo. No obstante, el análisis anterior también indica la compleja interrelación entre los acontecimientos en Guatemala y los de las comunidades migrantes de ese país, así como las analogías entre las formas alternativas de ciudadanía que están ejerciendo los mayas en ambos lugares.



## Fuentes

AGENCE FRANCE-PRESSE

2013 “Reprograman para 2015 el juicio por genocidio contra Ríos Montt”, *El Faro*, 6 de noviembre, en <<http://www.elfaro.net/es/201311/internacionales/13841/Reprograman-para-2015-el-juicio-por-genocidio-contr-R%C3%ADos-Montt.htm>>.

ARZOBISPADO DE GUATEMALA. OFICINA DE DERECHOS HUMANOS.

PROYECTO INTERDIOCESANO RECUPERACIÓN DE LA MEMORIA HISTÓRICA

1998 *Guatemala nunca más*, t. I-IV. Guatemala: Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica, Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala.

ASAD, TALAL, ed.

1975 *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca Press.

AUFDERHEIDE, PAT

1995 “The Video in the Villages Project; Videomaking with and by Brazilian Indians”, *Visual Anthropology Review* 11, no. 2: 82-93.

BAUBÖCK, RAINER

1995 *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration*. Aldershot, Hants, Inglaterra: E. Elgar Publishers.

BOSS, JUDITH A. y JOSEPH D. THOMAS

1983 *New Bedford: A Pictorial History*. New Bedford, Mass.: New Bedford Five Cents Savings Bank.

BRANDS, HAL

2010 *Crime, Violence and the Crisis in Guatemala: A Case Study in The Erosion of the State*, Strategic Studies Institute, U.S. Army War College, mayo, en <<http://www.strategicstudiesinstitute.army.mil/pdf/files/PUB986.pdf>>, consultada el 3 de abril de 2014.

BROWN, CURT

2012 “Mayans Tell New Bedford Police They Are Being Targeted, Beaten, Robbed”, *The Standard Times*, 24 de febrero.

COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO HISTÓRICO (CEH)

1999 *Guatemala: memoria del silencio*.

COSTANTINO, ROSELYN

2012 "Guatemaltecas Have Not Forgotten: From Victims of Sexual Violence to Architects of Empowerment in Guatemala," en J. Roth y C. Rittner, eds., *Rape: Instrument of War and Genocide*. St Paul, Minn.: Paragon House.

DIRLAM, JOEL, DAN GEORGIANA, RALPH TOWNSEND y CORINN WILLIAMS

2006 "The Flexibility of Fresh Groundfish and Herring Processing in New England," *Final Report, Cooperative Education and Research, NOAA Contract #NA03NMF4550368*.

DOERINGER, PETER B., PHILIP I. MOSS y DAVID G. TERKLA

1986 *The New England Fishing Economy: Jobs, Income and Kinship*. Amherst: University of Massachusetts Press.

DOYLE, KATE

2012 "Justice in Guatemala", *NACLA Report on the Americas* 45, no. 1: 37-42.

DPA

2013 "Guatemala pide apoyo mientras anuncian protestas por Ríos Montt", *El Economista*, 13 de mayo, en <<http://www.economista.net/noticias/144579-guatemala-pide-apoyo-mientras-anuncian-protestas-por-rios-montt-html>>.

ELDER, SARAH

1995 "Collaborative Filmmaking: An Open Space for Making Meaning, a Moral Ground for Ethnographic Film", *Visual Anthropology Review* 11, no. 2: 94-101.

FALLA, RICARDO

2011 Presentación en el Congreso de Estudios Mayas, Universidad Rafael Landívar, 3 de agosto (notas del autor).

1992 *Masacres de la Selva: Ixcán Guatemala 1975-1982*. Ciudad de Guatemala: Editorial Universitaria de Guatemala.

FOXEN, PATRICIA

2007 *In Search of Providence: Transnational Mayan Identities*. Nashville: Vanderbilt University Press.

GÁMEZ, DOUGLAS

2011 “Histórica sentencia a exmilitares por masacre en Dos Erres en Guatemala”, en Agencia Popular de Comunicación Suramérica, 2 de agosto, en <<http://www.apc-suramerica.net/?p=1400>>.

GARCÍA, JACOBO G.

2013 “El exdictador guatemalteco Ríos Montt, condenado a 80 años de cárcel por genocidio,” *El Mundo*, 5 de noviembre, <<http://www.elmundo.es/america/2013/05/11/noticias/1368226894.html>>.

GEORGIANA, DANIEL y ROBERTA HAZEN AARONSON

1993 *The Strike of '28*. New Bedford, Mass.: Spinner Publications.

GUATEMALAN COMMISSION FOR HISTORICAL CLARIFICATION (CEH)

1999 *Guatemala: Memory of Silence*, en <<http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/report/english/toc.html>>.

GOLDMAN, FRANCISCO

2007 *The Art of Political Murder: Who Killed The Bishop?* Nueva York: Grove Press.

GONZALEZ-BARRERA, ANA y JENS MANUEL KROGSTAD

2013 “U.S. Deportations of Immigrants Reach Record High in 2013,” Pew Research Center, *Fact Tank: News In the Numbers*, 2 de octubre 2014, en <<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/10/02/u-s-deportations-of-immigrants-reach-record-high-in-2013/>>.

GRANDIN, GREG

2000 *The Blood of Guatemala*. Durham, N.C.: Duke University Press.

GREEN, LINDA

1999 *Fear as a Way of Life: Mayan Widows in Guatemala*. Nueva York: Columbia University Press.

GUTTMAN, HERBERT

1977 *Work Culture and Society in Industrializing America*. Nueva York: Vintage Press.

HARRISON, FAYE, ed.

1997 *Decolonizing Anthropology: Moving Further Toward an Anthropology of Liberation*. 3ª. ed. Washington, D.C.: American Anthropological Association.

HAUG, FRIGGA

1992 *Beyond Female Masochism: Memory-Work and Politics*. Nueva York: Verso.

HYMES, DELL, ed.

1979 *Reinventing Anthropology*. Nueva York: Vintage Books.

INTERNATIONAL CRISIS GROUP

2011 "Guatemala: Drug Trafficking and Violence", en *Latin American Report*, no. 39, octubre, en <<http://www.crisisgroup.org/~media/Files/latin-america/39%20Guatemala%20--%20Drug%20Trafficking%20and%20Violence.pdf>>, consultada el 3 de abril de 2014.

JURAVICH, TOM

2009 *At The Altar of the Bottom Line: The Degradation of Work in the Twenty-first Century*. Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press.

KNAUER, LISA MAYA

2011a "The Maya of New Bedford: Genesis and Evolution of a Community 1980-2010", *Historical Journal of Massachusetts* 39, nos. 1 y 2 (verano): 171-205.

2011b "You're the Anthropologist, You Know What To Write", *Practicing Anthropology* (invierno).

LAGUERRE, MICHAEL

1998 *Diasporic Citizenship: Haitian Americans in Transnational America*. Nueva York: St. Martins Press.

LASSITER, LUKE ÉRIC

1999 "Authoritative Texts, Collaborative Ethnography, and Native American Studies", *The American Indian Quarterly* 24, no. 4 (otoño): 601-614.

LI, JUN

2008 "Ethical Challenges in Participant Observation: A Reflection on Ethnographic Fieldwork", *The Qualitative Report* 13, no. 1 (marzo): 100-115.

LÓPEZ, JULIE

2010 "Guatemala's Crossroads: Democratization of Violence and Second Chances", Woodrow Wilson International Center for Scholars, Working Paper Series on Organized Crime in the Americas, diciembre de 2010.

MALKIN, ELIZABETH

2013 "In Testimony, Guatemalans Give Account of Suffering", *The New York Times*, 14 de abril, p. A9.

MARTÍNEZ SALAZAR, EGLA J.

2000 "Guatemalan Mayan Women: Threatened Peace and Citizenship From Below", *Canadian Woman Studies* 20, no. 3: 172-175.

MENJIVAR, CELIA

2006 "Liminal Legality: Salvadoran and Guatemalan Immigrants' Lives in the U.S.", *AJS* 111, no. 4 (enero): 999-1037.

MOERAN, BRIAN

2007 "From Participant Observation to Observant Participation: Anthropology, Fieldwork and Organizational Ethnography", *Creative Encounters Working Papers #2*. Copenhagen, D.K.: Copenhagen Business School.

MONTEJO, VICTOR

1995 *Testimony: Death of a Guatemalan Village*. Trad. Victor Perera. Austin, Tx: Curbstone Press.

NELSON, DIANE

2009 *Reckoning: The Ends of War in Guatemala*. Durham, NC: Duke University Press.

PORT OF NEW BEDFORD

s.f. *Port of New Bedford* website, <<http://www.portofnewbedford.org/commercial-fishing/>>, consultada el 7 de abril de 2014.

RÍOS, SIMÓN

2013a "Ex-Bianco Worker Remembers Raid", *The Standard Times*, 7 de marzo.

2013b "Local Guatemalans Celebrate Genocide Verdict against Former Dictator", *The Standard Times*, 13 de mayo, en <[Southcoasttoday.com](http://Southcoasttoday.com)>.

2014a "Should Undocumented Immigrants Be Eligible For Driver's Licenses?", *The Standard Times*, 9 de marzo.

2014b "Immigrant Activist Attacked for Second Time in Three Months", *The Standard Times*, 3 de abril.

ROTHENBERG, DANIEL, ed.

2012 *Memory of Silence: The Guatemalan Truth Commission Report*. Nueva York: Palgrave.

SAM, JUAN

2014 Comunicación personal.

SANFORD, VICTORIA

2008 "From Genocide to Femicide: Impunity and Human Rights in Twenty-first Century Guatemala", *Journal of Human Rights*, no. 7: 104-122.

2000 *Buried Secrets: Truth and Human Rights in Guatemala*. Nueva York: Palgrave MacMillan.

SCHEPER-HUGHES, NANCY

1993 *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.

SCHLESINGER, STEPHEN y STEVEN KINZER

2006 *Bitter Fruit: the Story of the American Coup in Guatemala*, ed. rev. Cambridge, Mass.: David Rockefeller for Latin American, Harvard University.

SHERMAN, NATALIE

2013 "Bianco Anniversary Ends with Call for Immigration Reform", *The Standard Times*, 10 de marzo.

SIN AUTOR

2015 "Suspenden juicio a Ríos Montt y lo envían a casa", *La Prensa Gráfica*, 6 de enero, en <<http://www.laprensagrafica.com/2015/01/06/suspenden-juicio-a-rios-montt-y-lo-envian-a-casa>>.

STEIN, ARLENE

2010 "Sex, Truth and Audiotape: Anonymity and the Ethics of Exposure in Public Anthropology", *Journal of Contemporary Ethnography* 39, no. 5 (octubre): 554-568.

STOLL, DAVID

2012 *El Norte or Bust! How Migration Fever and Microcredit Produced a Financial Crash in a Latin American Town*. Nueva York: Rowman and Littlefield.

TEDLOCK, BARBARA

1992 *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

1991 “From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography”, *Journal of Anthropological Research*, no. 47: 59-94.

U.S. CENSUS BUREAU

s.f. U.S. Census Bureau Fact Finder, en <<http://factfinder2.census.gov/faces/tableservices/jsf/pages/productview.xhtml?src=bkml>>, consultada el 7 de 2014.

VAN DEN HOONAARD, WILL C.

2003 “Is Anonymity an Artifact in Ethnographic Research?”, *Journal of Academic Ethics* 1, no. 2: 141-151.

VENTURA, ADRIÁN

Comunicación personal, varias, entre 2009 y el presente.

WILKINSON, DANIEL

2004 *Silence on the Mountain: Stories of Terror, Betrayal and Forgetting in Guatemala*. Durham, N.C.: Duke University Press.

WILSON, KIMBERLY

2009 Entrevista con la autora.

WILSON, PAMELA, MICHELLE STEWART y AMALIA CÓRDOVA, eds.

2008 *Global Indigenous Media: Cultures, Poetics and Politics*. Durham, N.C.: Duke University Press.

WOLFBEIN, S.L.

1944 *Decline of a Cotton Mill City: A Study of New Bedford*. Nueva York: Columbia University Press.

U.S. DEPARTMENT OF STATE, OFFICE OF DIPLOMATIC SECURITY

2011 “Guatemala 2011 Crime and Safety Report”, 7 de abril de 2011, en <<https://www.osac.gov/pages/contentreportpdf.aspx?cid=10789>>.





# LA INMIGRACIÓN DE LOS MAYAS GUATEMALTECOS A ESTADOS UNIDOS: ¿EL AMANECER DE LOS MAYAAMERICANOS?

*Alan LeBaron\**

## **Prefacio**

La información y las interpretaciones presentadas en este artículo son resultado de doce años de trabajo con los mayas en Estados Unidos, a través de un programa de la Universidad Estatal de Kennesaw, en el estado de Georgia (Kennesaw State University, KSU), llamado Proyecto Comunitario “La herencia maya” (El Proyecto Maya), que comenzó como un programa de “servicio-aprendizaje” implementado por estudiantes y docentes de la universidad para interactuar y aprender con los inmigrantes mayas guatemaltecos y, a cambio, ayudarlos con el idioma inglés, a que conozcan sus derechos legales y ayudar a los niños en las escuelas. El Proyecto Maya funciona a nivel nacional con individuos y con grupos, y ha desarrollado una relación particularmente cercana con una organización llamada Pastoral Maya.<sup>1</sup> Un proyecto que emprendimos recientemente fue la elaboración de una “Guía práctica de la salud maya para proveedores médicos” que contiene un conjunto de recomendaciones y pautas para quienes trabajan con comunidades mayas. Está disponible para ellos y para investigadores interesados en el sitio de Bridging Refugee Youth and Children’s Services.<sup>2</sup> Trabajar con los mayas en asuntos relacionados con inmigración y asimilación ha presentado complejidades y dilemas que nos desafían para que reflexionemos seriamente sobre nuestras metas y metodologías como investigadores y activistas académicos, para poder ayudar a los mayas o asociarnos con ellos y promover sus derechos civiles para que tengan éxito en la construcción de una nueva vida.

\* Profesor investigador de Kennesaw State University; director del Maya Community Project, <alebaron@kennesaw.edu>. Traducción de Simona Schaffer Levine.

<sup>1</sup> El Proyecto Maya se ha comentado en LeBaron (2012) y LeBaron (2014). La colaboración entre la organización Pastoral Maya y el Proyecto Maya se discute en López y LeBaron (2012). Para ver comentarios sobre el servicio-aprendizaje que se menciona en el Proyecto Maya, véase Lucas (2009).

<sup>2</sup> <<http://brycs.org/maya-toolkit/index.cfm>>. La elaboración de esta guía tardó varios años, y está ahora en revisión para una segunda versión actualizada, con más herramientas para facilitar la comunicación.

## Introducción

Varios cientos de miles de mayas guatemaltecos, tal vez medio millón o más, han emigrado de Guatemala a Estados Unidos y ahora viven en todo el país, de norte a sur y de este a oeste, en ciudades, pueblos y en el campo.<sup>3</sup> Si se reconociera a los inmigrantes mayas como *Native Americans* se incrementaría mucho la población indígena.\* Según el censo de 2012, la población indígena estadounidense es de aproximadamente 5.2 millones. De hecho, la población maya, si se considera como un solo grupo, probablemente resultaría más numerosa que la de los dos principales grupos que actualmente son reconocidos como *Native Americans*: los navajos y los cherokees.

En este artículo se discute sobre los nuevos inmigrantes mayas guatemaltecos que residen en Estados Unidos y su potencial para que se les reconozca como una nueva herencia cultural en ese país, pues se han convertido en “mayaamericanos”. En particular, vemos los obstáculos que pueden debilitar el deseo de mantener su propia identidad como pueblo indígena o *Native Americans*. Empezaremos por referirnos al concepto de mayaamericano, que definimos como cualquier persona de origen maya que vive en Estados Unidos y reconoce su ascendencia maya como su etnicidad esencial, sin importar sus expresiones culturales abiertas o el idioma que hablan. Para entender a los inmigrantes mayas guatemaltecos y las opciones que eligen, es crucial conocer la historia mesoamericana, la guatemalteca y la situación actual. Por lo tanto, en este artículo, antes de hablar sobre su vida en Estados Unidos, se incluye una sección sobre la vida de los mayas antes de la inmigración. La situación de los mayas en ese país es compleja, pero creemos que un número significativo de los que pasan a ser inmigrantes autorizados se seguirán sintiendo orgullosos de ser mayas y, tal vez, para algunos sea así por primera vez, a pesar de que muchos de ellos pueden rechazar ciertos aspectos de su cultura y valores tradicionales. En la

<sup>3</sup> “Adenda sobre población y demografía en Estados Unidos”. Como resulta complicado ceñirse a las estimaciones creíbles por las definiciones acerca de quién es maya o no, el hecho de que muchos son indocumentados y si las cantidades de población deberían incluir (o no) a los hijos de mayas nacidos en Estados Unidos, el Proyecto Maya realiza un estudio ininterrumpido sobre demografía maya en ese país, disponible mediante solicitud.

\* Nota de la traductora: como se explica en la introducción de este libro, la denominación *Native American* tiene un significado sociocultural y político muy particular en Estados Unidos hoy: se usa para referirse a las personas que tienen ascendencia preeuropea y que actualmente viven dentro de las fronteras de ese país. Por lo general, no se ha aplicado a los descendientes de grupos de indígenas que no radican allí. Una traducción literal del término al español —como “indígenas americanos” o “indígenas estadounidenses”— podría prestarse a ciertas confusiones. Por lo tanto, en la mayoría de los casos en que se ha usado esta expresión hemos optado por dejarla sin traducir, y en aquellos en donde es claro que se refiere solamente a grupos indígenas originarios y actualmente radicados en Estados Unidos lo hemos traducido como indígenas estadounidenses.

conclusión, sugerimos algunas ideas sobre por qué el hecho de conceptualizar académicamente a los mayas como *Native Americans* brinda la oportunidad de volver a plantear el debate sobre la inmigración y las relaciones conflictivas entre los anglosajones y los hispanos en Estados Unidos.

Los inmigrantes mayas guatemaltecos comparten características y experiencias con los mayas mexicanos y con los de otras partes de Centroamérica, y algunos aspectos con los indígenas de toda América, pero hay buenas razones para estudiar a los mayas guatemaltecos como un grupo particular. Sólo en Guatemala los mayas constituyen aproximadamente la mitad de la población; y sólo en Guatemala la población ha estado tan profundamente dividida entre quienes son considerados indígenas y a quienes se considera mestizos o hispanos. Guatemala tiene el mayor número y el mayor porcentaje de pueblos indígenas que continúan poblando las tierras históricas mayas de Mesoamérica. Además, ahí, los mayas enfrentan la más extrema pobreza y sufren la mayor falta de escolaridad. También es importante señalar que los mayas fueron las principales víctimas de la guerra civil guatemalteca durante los años de violencia extrema entre finales de los setenta y los noventa; y siguen estando influenciados por esas experiencias en Estados Unidos. Los mayas con los que trabajamos en el Proyecto Maya de la KSU son, en gran parte, originarios de las áreas más pobres y violentas de Guatemala; de hecho, encuestas realizadas conjuntamente por el Consulado General de Guatemala en Atlanta y el Proyecto Maya indicaron que la gran mayoría de los que han venido a Georgia y al sureste de Estados Unidos proviene de las tres regiones con mayor densidad de población indígena de Guatemala: Huehuetenango, San Marcos y Quetzaltenango.<sup>4</sup>

En mi experiencia como historiador de América Central, he encontrado que para trabajar con la inmigración maya a Estados Unidos y tratar de entenderla es necesario usar enfoques metodológicos provenientes de varias disciplinas académicas. Para comprender y trabajar con los mayas, el investigador y activista debe estar familiarizado con las situaciones pasadas y presentes que ellos han vivido en Guatemala. Y en Estados Unidos, los mayas forman parte de un tema más amplio con respecto a las políticas migratorias y a la justicia para los migrantes. El hecho de que los mayas sean una fuente que provee miles de buenos trabajadores mal pagados implica un tema económico y surgen controversias sobre qué es lo que beneficia o daña la economía nacional. Como nuevo grupo étnico, también surgen preguntas sobre cómo afectan las relaciones raciales y sociales preexistentes. En cuanto a los hijos de los mayas, estamos tratando también un tema de educación y de cómo superar las limitaciones de la vida en el hogar para poder competir con éxito con hijos

<sup>4</sup> Consulado General de Guatemala en Atlanta y Maya Community Heritage Project de Kennesaw State University (2010). Los participantes vivían en los estados de Georgia, Tennessee, Alabama, Carolina del Sur, Carolina del Norte y Kentucky. El 55 por ciento vivía en Georgia.

de padres que no son inmigrantes ni indígenas. Además, para los académicos que se ocupan de los estudios latinos, la inmigración indígena de Latinoamérica debería inspirar preguntas sobre quiénes pertenecen a la familia latina en Estados Unidos y, al mismo tiempo, deben tener presentes las divisiones interétnicas y de clase entre los latinos. Más aún, para toda la población en ese país, considerar a los mayas como *Native Americans* brinda la oportunidad de replantear el debate sobre el conflicto migratorio entre anglosajones e hispanos (latinos), pues se debe recordar que todos los americanos han experimentado el “pecado original” de la conquista y la subsiguiente opresión de los indígenas americanos, que continúa sin resolverse en la mayor parte de las Américas.

## Mayaamericanos

Como se señaló antes, varios cientos de miles de mayas guatemaltecos han inmigrado a Estados Unidos; pero el pueblo estadounidense con frecuencia pasa por alto o minimiza la importancia de las raíces indígenas de los mayas. A ellos, así como a otros inmigrantes indígenas, se les considera como pertenecientes a las categorías más amplias de “centroamericanos”, “mexicanos” o tal vez “latinos”. El término *Native American* se aplica legalmente a la gente que tiene un origen preeuropeo que vive dentro de las fronteras de Estados Unidos; casi nunca se ha aplicado a inmigrantes indígenas; sin embargo, cada vez más los inmigrantes mayas y sus hijos se han asentado en este país. Aunque la mayor parte de la primera generación de mayas llegó sin autorización para entrar y muchos todavía son indocumentados, en las últimas décadas miles de mayas han conseguido algún tipo de permiso de residencia, y un número creciente ha logrado la ciudadanía. A futuro puede ser que las leyes migratorias extiendan algún tipo de estatus legal a los indocumentados; además, los niños de origen maya nacidos en Estados Unidos, como ha sucedido desde hace algunas décadas, son ciudadanos automáticamente por derecho constitucional.

La vida en Estados Unidos por lo general resulta difícil, y los inmigrantes mayas enfrentan situaciones complejas y a veces peligrosas. Los mayas guatemaltecos llevan consigo las mismas desventajas que padecían en Guatemala: la barrera del idioma, rezagos en su escolaridad y la falta de algunas habilidades necesarias para el trabajo moderno. Muchos intentos de emigrar para escapar de las penurias de la vida en Guatemala han tenido consecuencias desastrosas como la pérdida de tierras e inversiones, sentencias a prisión, deportación o incluso la muerte. Sin embargo, algunos afortunados han alcanzado niveles de éxito y prosperidad que normalmente les están negados en su país natal. Mantener o desarrollar un sentimiento de orgullo (o de no sentir vergüenza) por ser maya no se generalizará fácilmente.

te. De hecho, en la medida en que muchos de estos inmigrantes y sus hijos se aculturaron y se asimilan al estilo de vida estadounidense, prefieren minimizar o rechazar la cultura y los valores mayas. Para los que se avergüenzan o se mantienen en una postura ambivalente respecto a sus raíces indígenas, y quienes tal vez aspiren a ser reconocidos como modernos y progresistas, Estados Unidos les da la oportunidad de liberarse de las prácticas tradicionales y la posibilidad de fundirse con la sociedad estadounidense. A algunos, la asimilación puede parecerles una estrategia protectora, mientras que, por otro lado, practicar abiertamente las costumbres tradicionales podría provocar que fuera más fácil detectarlos o identificarlos, una preocupación, sobre todo, para quienes no tienen un permiso de residencia. Más aún, la vida en ese país requiere mucha más iniciativa individual que vivir dentro de la estructura colectiva y protectora de la aldea tradicional; los niños que ya nacen en Estados Unidos pueden ser especialmente propensos a la aculturación y la asimilación. Sin embargo, al mismo tiempo, en Guatemala y ahora en Estados Unidos hay muchos mayas que practican abiertamente sus creencias, valores y tradiciones culturales; muchos también afirman que tienen características identitarias y espirituales esenciales, particulares y únicas que difieren profundamente de la identidad hispana.<sup>5</sup>

Los testimonios y entrevistas con inmigrantes mayas que se autoidentifican principalmente como “mayas” tuvieron una difusión nacional y transnacional en 2000 con la publicación de *Maya Diaspora: Guatemalan Roots, New American Lives*, editado por James Loucky y Marilyn M. Moors, y en un número especial de la revista *Practicing Anthropology*, publicada en 2012 y editada por Alan LeBaron y James Loucky. En general, todo apunta hacia la conformación de una emergente población mayaamericana que llegará a ser parte del *melting pot* nacional.

## Los mayas de Mesoamérica

Investigaciones recientes indican que los asentamientos urbanos de los mayas datan de mil años antes de Cristo. Sin embargo, aún se sabe muy poco sobre la historia temprana de Mesoamérica y el origen de los mayas, y el trabajo de arqueólogos, lingüistas y otros científicos sigue en busca de más conocimientos. Durante gran parte del siglo xx, muchos antropólogos y otros observadores sospechaban que los mayas serían finalmente asimilados como parte de las culturas “hispanas” nacionales de los Estados modernos actuales, y que las lenguas y costumbres indígenas se perderían. La interrogante sobre el destino final del pueblo maya, si sobrevivirán o

<sup>5</sup> Para un debate reciente sobre la identidad esencial maya en Estados Unidos véase LeBaron (2012); para uno sobre la identidad esencial en Guatemala véase Sitler (2010).

no como un pueblo distinto por derecho propio ha sido un tema tratado por los investigadores académicos desde hace mucho tiempo. Los estudios sobre los mayas en el siglo xx por lo general incluyen alguna descripción y comentario acerca del avance de los procesos de asimilación o integración a las culturas hispanas nacionales. De hecho, individuos o grupos de mayas pueden, como a veces lo hacen después de un tiempo, fundirse con y ser considerados como ladinos o mestizos. Los gobiernos comprometidos con el desarrollo han promovido la asimilación como una política indigenista oficial en México desde la década de los años treinta y en Guatemala desde los cuarenta para alentar la modernización nacional. Los no indígenas con frecuencia caracterizaban a los pueblos indígenas como testarudos y anticuados, y los acusaban de que eran ellos quienes entorpecían el progreso de los Estados-nación.<sup>6</sup> Durante la década de los cuarenta, los ladinos de Guatemala debatían abiertamente la idea de que la modernización terminaría por destruir la cultura maya, opinión que tuvo mucho eco entre los antropólogos estadounidenses durante los cincuenta. En 1967, Arden King (1967: 536) dijo que “el urbanismo industrial moderno indudablemente destruirá la actual cultura indígena de Mesoamérica”, y el resultado será “un gran proletariado rural que no tenga la identidad cultural indígena”. Sin embargo, en los años setenta, algunos científicos sociales empezaron a notar que los mayas aprendían español y conocimientos de la vida moderna, pero podían mantener su identidad, y que los cambios en las formas de vida o en los niveles de escolaridad no causaban necesariamente la muerte de la identidad maya. Robert Hinshaw (1975: 141) encontró que los mayas de Panajachel (Guatemala) se habían “ladinizado económicamente” aunque mantenían su identidad como mayas. Douglas Brintnall (1979: 648) afirmaba que los mayas “no querían imitar a los ladinos”. Sheldon Annis (1987: 28), en la década de los setenta, encontró que los mayas de San Antonio Aguas Calientes (Guatemala) tenían una fuerte identidad maya, a pesar de “cuatrocientos años de intensa interacción con la sociedad ladina, sin raíces indígenas comunes, un alto nivel de alfabetismo y un arraigado bilingüismo”.

La palabra “maya” no se refiere a un solo pueblo con una lengua común; de hecho, la familia de las lenguas mayances data de hace cinco mil años. Cuando se trata de mayas de México y Belice, si se les considera como una unidad, hay aproximadamente treinta lenguas sobrevivientes y tal vez sesenta dialectos; los números exactos son inciertos debido a complejidades lingüísticas. Guatemala reconoce veintidós lenguas dentro del Estado-nación. Situaciones particulares, históricas y actuales dentro de Estados-nación específicos o de las regiones donde viven los mayas también contribuyen a las diferencias, pero la variedad y diferencias entre los mayas han sido sobreenfatizadas, ya que comparten aspectos comunes importantes o “marcadores”

<sup>6</sup> Para un debate de los intelectuales mayas sobre esto véase, por ejemplo, Cojtí (1994).

que ayudan a identificarlos como un pueblo, y tienen mucho potencial para que se identifiquen unos a otros. Es importante señalarlo, porque fortalece la idea de una identidad maya más amplia, que en los siglos posteriores a la conquista el pueblo definido como maya haya seguido viviendo dentro de los linderos de sus antiguas tierras. De esta forma, geográficamente, los mayas continúan habitando principalmente en las históricas tierras que una vez poblaron los mayas clásicos en los Estados-nación de México, Guatemala y Belice. Además, hablan idiomas relacionados con la familia lingüística maya. Para muchos, alguna de las lenguas mayances sigue siendo la que principalmente se habla en casa, o es la que hablan los miembros más viejos de la familia. Económica y políticamente han sido un pueblo oprimido; sus ancestros experimentaron la conquista y el colonialismo español. Además, los mayas han escrito libros y documentos tales como el *Popol Vuh* y *Rabinal Achí*; existen vestigios visibles de las grandes ciudades y de sus logros precolombinos, y ejemplos destacados de su resistencia armada a lo largo de la historia. Los gobiernos y empresas que han tratado de explotar la mística y singularidad mayas han contribuido a tratar su imagen pública como la de un solo pueblo. Más aún, en las últimas décadas, los intelectuales y activistas, en la mayor parte del mundo maya, se han convertido en poderosos defensores del concepto de la unidad y la identidad mayas. Algunos han obtenido títulos universitarios y posteriormente han escrito historias y descrito a su pueblo como un único grupo cultural, enfatizando los logros y la grandeza del pasado. De esta forma, los mayas han representado a sus pueblos como los herederos de una gran civilización del pasado, y como los sobrevivientes y mensajeros de esa civilización en tiempos modernos. En suma, un factor clave para que los mayas superen las divisiones históricas y asuman una unidad cultural o esencial, es aceptar un conjunto de características unificadoras que los diferencian de otros grupos. Como señalé en una publicación anterior sobre los mayas guatemaltecos, sus marcadores viables para autoidentificarse incluyen “lengua y costumbres que, a pesar de variar entre los grupos mayas, se siguen considerando mayas y definitivamente no ladinas” (LeBaron, 1993: 278).

Desde la época de la conquista, los observadores europeos han manifestado puntos de vista contrapuestos sobre los indígenas americanos; algunas veces se refieren a los pueblos indígenas con asombro y respeto y otras con desprecio y desagrado. Aunque tal dicotomía de opiniones se puede explicar en parte por los diferentes niveles de avance y sofisticación cultural indígena, y en parte por los puntos de vista cambiantes de los europeos a lo largo del tiempo, la dualidad sobre los indígenas valientes y sabios, o primitivos y salvajes, ha permanecido. Incluso en Guatemala, donde la población hispana justificó su severo dominio sobre los mayas diciendo que eran primitivos y atrasados, hubo excepciones, por ejemplo, Daniel Contreras (1951), un historiador guatemalteco, reconoció la persistente fuerza de la identidad y resistencia mayas; afirmó que “el indio conquistado no fue nunca plenamente sojuzgado: halló

manera de mantener vivos, durante tres siglos de coloniaje, todo un conjunto de contenidos culturales propios, profundamente arraigados, que hicieron de él, en lo espiritual, una nación independiente pese a su servidumbre material” (Contreras, 1951: 15). En décadas recientes, las publicaciones académicas han enfatizado la sobrevivencia maya, sus siglos de resistencia al gobierno colonialista y poscolonialista, y la sobrevivencia cultural-espiritual. Por ejemplo, Matthew Restall (1998: 29) concluyó que la cultura maya continuó con complejidad y vitalidad después de la conquista, y Patch (2002: 14) cree que “el corazón de la cultura indígena sobrevivió la experiencia de la colonia” y que los conflictos armados de 1712 en Chiapas y de 1761 en Yucatán deberían ser clasificados como “verdaderas revoluciones”, no rebeliones o levantamientos. Coe (2011: 87) asegura que los mayas clásicos “alcanzaron alturas intelectuales y artísticas que nadie más en el Nuevo Mundo, y pocos en el Viejo, habían alcanzado en ese momento”; que los mayas fueron “los indígenas más resistentes de Mesoamérica”, y que “la lucha contra la civilización europea nunca se ha detenido”.

A pesar de que son similares en algunos sentidos a los mayas en otras partes de Mesoamérica, las historias de los mayas guatemaltecos se diferencian significativamente de las de otros Estados-nación con población maya; por ejemplo, el hecho de que constituyen aproximadamente el 50 por ciento de la población total hace que la dinámica de lo que ocurre en Guatemala sea particularmente relevante. Lo mismo sucede con el hecho de que los mayas se vieron atrapados en la llamada guerra civil guatemalteca en las décadas de los setenta y ochenta, cuando las fuerzas militares los atacaron, destruyeron sus comunidades y los asesinaron. Al menos desde los años setenta, muchos mayas se unieron al activismo por los derechos civiles y humanos para hacer frente al gobierno nacional guatemalteco y a las estructuras sociales y económicas que enriquecían a unos pocos y oprimían a la mayoría. De la extrema violencia que se dio durante la guerra civil, emergió un “movimiento maya” fortalecido que defendía sus derechos y su poder político. Como parte del movimiento, los intelectuales y líderes mayas guatemaltecos publicaron ensayos y libros que desafiaban las interpretaciones históricas e intentaban lograr un nuevo respeto por el pueblo maya. Por ejemplo, para ellos era insultante que los niños en las escuelas de Guatemala aprendieran que, durante la conquista española, el líder maya Tecun Uman mató al caballo de Pedro de Alvarado pensando que hombre y caballo eran una sola bestia; por tanto, un líder maya, Enrique Sam Colop, ante un público de estudiantes universitarios, razonaba que si los mayas pudieron descubrir el cero matemático, construir grandes ciudades y crear el calendario más preciso del mundo, ciertamente poseían habilidades de pensamiento abstracto y visuales como para reconocer a un humano sentado sobre una bestia viviente.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Enrique Sam Colop impartió esta plática a estudiantes de la Universidad Estatal de Kennesaw en septiembre de 1992.



Rigoberta Menchú lo dijo de forma sencilla: “Nuestra gente es perfectamente capaz de reconocer la diferencia entre un ser humano y un caballo” (Menchú, 1992: 99). El Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala describió la conquista de la siguiente forma:

En el año 1524, incursionaron por territorio maya los invasores españoles y efectivamente ese año se convierte en algo trágico para nuestra historia, pues con la invasión violenta de los españoles a territorio maya, empieza la muerte masiva, la destrucción de ciudades, la quema de documentos, la persecución de los dirigentes políticos, la violación de las mujeres, la cacería de sacerdotes [...] desde entonces hemos perdido lo más valioso de la vida: la LIBERTAD individual y colectiva (1991: 9).

Tay Coyoy (1992: 22) reclamó reconocimiento para los mayas que desarrollaron la mazorca de maíz moderna a lo largo de miles de años de habilidosa agricultura: “El maíz tiene su origen en nuestra civilización y no en la industria Kellog”. Algunos mayas dicen que su movimiento no es reciente, sino una continuación de la histórica lucha por sobrevivir desde la conquista y que los mayas, y no quienes no lo son, han sido los fundadores del movimiento. Sam Colop (1997: 11) uno de los primeros mayas en obtener un doctorado en Estados Unidos, criticó a los académicos no mayas, quienes reclamaban para sí haber tenido un papel en la creación del movimiento.

Aunque los líderes y los intelectuales mayas han luchado por la unidad, la complejidad de Guatemala y la diversidad de los grupos e historias mayas hicieron que la expectativa de una unidad total fuera irreal. De hecho, ha habido fuertes divisiones entre los mayas en cuanto a religión, ideologías, estrategias, interés propio y liderazgo.<sup>8</sup> Del Valle (2009: 4) describió “dos tendencias ideológicas que representan dos caminos complementarios y, a veces, contradictorios”: un camino enfatiza la necesidad de revitalizar y proteger las tradiciones, y el otro se enfoca al bienestar material y los derechos civiles. El movimiento también ha recibido muchas críticas de los guatemaltecos ladinos porque, según ellos, causar discordancia nacional es engañoso e impide el progreso hacia los derechos civiles para todos los guatemaltecos. Por ejemplo, Del Valle (2009: 7) señalaba que los mayas han sido criticados por “darle demasiada importancia al aspecto cultural mientras se descuidan temas de raza y clase, y al hacerlo, reciclan el sistema capitalista de opresión”. Pero el crecimiento de los movimientos de derechos civiles y culturales mayas ha tenido un éxito notable, tal vez especialmente en Guatemala. De hecho, en ese país, a principios de la década de los noventa aparecieron cada vez más “señales de solidaridad étnica,

<sup>8</sup> Ejemplos de trabajos que comentan estos y otros temas relacionados son Fischer y Brown (1996); Davis (2004); Normark (2004); Montejo (2005); Hale (2006); Del Valle (2009) y MacKenzie (2010).

hacia una nueva era de consciencia panmaya” (LeBaron, 1993: 265). Carmack (2009: 193) señala que el movimiento, tal y como se había desarrollado para el siglo XXI, se ha convertido en un “proceso político-cultural unificador” que se ha “vuelto tan poderoso que podría ser irreversible en los años venideros”.

## La inmigración a Estados Unidos

Relativamente pocos guatemaltecos llegaron a Estados Unidos antes de finales de los setenta y principios de los ochenta, ya que la mayor parte de la inmigración se dio después de que la llamada guerra civil empezara a cobrar su triste factura en las aldeas mayas. La paz llegó oficialmente a esas tierras con los Acuerdos de Paz de 1996, pero la violencia y la pobreza continuaron. Cuando los mayas empezaron a emigrar, los inmigrantes de México y otras partes ya habían establecido redes de viaje e información, lo que contribuyó en parte a que pudieran asentarse fácilmente en Estados Unidos; en 1990, las rutas migratorias desde Guatemala estaban bien establecidas. Un joven inmigrante me dijo que había llegado a Estados Unidos en 2000, a la edad de trece años, pero que su viaje había sido tranquilo porque sus padres habían arreglado una serie de “casas seguras”, en donde lo cuidaron a lo largo del camino. La combinación de demanda para mano de obra en Estados Unidos, violencia continua y pobreza en Guatemala, y una red bien establecida de migración y comunicación propiciaron una emigración masiva desde las zonas montañosas durante los años noventa y entrado el siglo XXI.

Jerónimo Camposeco (Camposeco y Burns, 2012: 9) relató cómo empezó el contacto entre las redes de inmigrantes mayas y mexicanos cuando los mayas cruzaron la frontera de Chiapas, México, en los años sesenta, “para conseguir ropa, sombreros, zapatos, comida y bebida para vender en sus aldeas”. Según Camposeco, un hombre llamado Juan Diego, de San Rafael, Guatemala, en el año 1970 “conoció a un mexicano que le habló sobre las oportunidades económicas en Los Ángeles, California, y después Juan Diego ayudó a alguien más a entrar a Estados Unidos. Florida, Arizona, Texas y California eran destinos populares para los primeros inmigrantes mayas, pero algunos individuos y pequeños grupos pronto se esparcieron por todo el país. En el pueblo de Alamosa, Colorado, por ejemplo, fue en 1979 cuando se estableció el primer inmigrante maya.<sup>9</sup> Loucky (2012: 5) escribió que “en todas partes, los migrantes recién llegados o que se reubican reciben ayuda, para establecerse, de gente que conocen o que son de su mismo grupo étnico o comunidad en Guatemala”.<sup>10</sup> Pero

<sup>9</sup> Entrevista con Francisco Lucas, uno de los líderes mayas en Alamosa.

<sup>10</sup> Hay muchos estudios sobre los mayas en Estados Unidos, entre ellos los de Burns (1994); Hagan (1994); Loucky y Moors (2000); Popkin, 2005; Foxen (2007) y LeBaron (2012). Una edición especial

el éxito para cada inmigrante depende mucho de cuándo y dónde se establezca en Estados Unidos.

Los mayas guatemaltecos que viven como refugiados, migrantes o inmigrantes, no escapan de las desventajas que antes enfrentaban en Guatemala, como las políticas y sociales, las barreras del idioma y el deseo de mantener su identidad. Más aún, pueden surgir problemas a partir de lo complejo que es lidiar con el sistema estadounidense de inmigración y la posibilidad de que sean encarcelados o deportados. Esta situación se vuelve más ambigua por la desigual recepción a que se enfrentan, pues algunas partes de la ley y sectores de la sociedad intentan constantemente que no tengan probabilidades de sobrevivencia, aunque otros sectores, como las iglesias, empleadores y las organizaciones de derechos humanos intentan protegerlos. Durante los años ochenta, cuando se dieron los peores enfrentamientos en Guatemala, grupos de activistas, que con frecuencia trabajaban desde las iglesias, ayudaban a los mayas a solicitar el estatus de asilado, lo que les autorizaba a quedarse y trabajar en Estados Unidos mientras la solicitud seguía en trámite. Los expertos en estudios mayas testificaban en los juzgados y trabajaban para defender el caso especial de los mayas y argumentaban, por ejemplo, que no hablar o leer ni español ni inglés debería ser una razón aceptable para no conocer la obligación de solicitar el estatus de asilado durante el primer año desde su llegada. Aunque algunas políticas y leyes podían ser severas y gran parte de la sociedad estadounidense consideraba que los inmigrantes eran criminales, otros los trataban con indulgencia y humanidad; por ejemplo, los niños asistían a la escuela de forma gratuita, y los nacidos en Estados Unidos automáticamente eran ciudadanos.

Las complejas y tan distintas leyes federales, estatales y locales a veces beneficiaban a los mayas y a veces los castigaban. En muchas áreas de Estados Unidos, durante los años noventa y principios del siglo XXI, cuando había mucha demanda de mano de obra y el número de inmigrantes aún no se desbordaba, ejecutar algunas leyes podía resultar ambiguo y ambivalente a nivel local y con frecuencia su aplicación se suavizaba; por ejemplo, conducir sin licencia y otras infracciones generalmente conllevaban multas, lo cual generaba un ingreso sustancial para los juzgados. Para los mayas y otros inmigrantes que necesitaban un medio de transporte para ir a trabajar y comprar lo que necesitaban, y que se veían obligados a infringir la ley y conseguir identificaciones o licencias falsas, éste era “el precio por hacer negocios”.<sup>11</sup>

---

de *Practicing Anthropology* (2012) informó sobre las comunidades mayas en California, Colorado, Nebraska, Florida, Nueva Inglaterra y sobre varias asociaciones de los pueblos de origen de los mayas (*hometown associations*). (N. de la trad.: Es la manera en que se organizan muchos grupos de migrantes en Estados Unidos; se trata de una asociación a la que pertenecen personas provenientes del mismo pueblo o lugar en su país de origen).

<sup>11</sup> Mi experiencia directa con las leyes y su aplicación, especialmente en lo que toca a carreteras y transporte, es una investigación realizada entre 2004 y 2008, cuando dirigía un programa de becas diseñado

Algunos mayas llegaron a Estados Unidos antes de 1982, y fueron seleccionados en el marco de la Ley de Amnistía y Control de Inmigración (Immigration Reform and Control Act, IRCA) de 1986, mientras otros pudieron solicitar asilo gracias al acuerdo con las Iglesias Bautistas Estadunidenses (American Baptist Churches, ABC) de 1990, que daba a los guatemaltecos permisos de trabajo temporal mientras esperaban audiencia en los juzgados. Para quienes cruzaron la frontera más tarde y no pudieron pedir ni la IRCA ni el ABC, aún podían solicitar asilo aunque sus casos tuvieran pocas oportunidades de ser aprobados. Conforme los mayas se esparcieron por Estados Unidos y se colocaron en los abundantes empleos disponibles en tiempos del auge económico, personas que decían ser abogados o notarios aparecieron en varias localidades prometiéndoles que, por el pago de una cuota, podían abrirles un expediente y realizar los trámites necesarios para afirmar que debido a los acontecimientos del pasado durante la guerra civil, regresar a Guatemala podía resultar peligroso para ellos. Les decían que pedir el estatus de asilado (o algún otro) podía también, finalmente, tener como resultado que obtuvieran documentos legales para la residencia permanente; igual de importantes eran los codiciados permisos de trabajo y licencias de manejo que se otorgaban mientras los casos de asilo seguían pendientes. Algunas veces, sin embargo, las solicitudes que presentaban los supuestos notarios (y que yo he visto) sólo argumentaban pobreza y dificultades, lo que no constituye una base legal para obtener el estatus de asilado. El gran número de solicitudes para obtener dicho estatus generaba un enorme rezago en el proceso, lo que ofrecía a muchos mayas años de trabajo autorizado. En algunos casos, el proceso podría durar seis años o más antes de la audiencia final. Tal vez no era la intención directa de la política de Estados Unidos pero, en resumidas cuentas, esto creó un programa de trabajadores temporales “por debajo de la mesa”, lo cual dio tiempo a algunos para casarse y tener hijos en Estados Unidos, establecer un hogar y adquirir bienes como televisores y refrigeradores; pudieron comprar coches y, a veces, hasta casas. En ciertos casos los hombres volvían a Guatemala para traer a sus esposas a Estados Unidos, a pesar de que hacerlo podría anular su solicitud de asilo si las autoridades se enteraban.

Antes de mediados de la primera década de este siglo, antes del punto álgido del fervor antiinmigrante y antes de los problemas económicos nacionales, gran parte del país parecía dar la bienvenida a los mayas. Las iglesias, los empleadores, los bancos y corredores, investigadores y activistas, tiendas y lavanderías, las agencias de coches de segunda mano, abogados, personas que querían niñeras y jardineros, eran de los muchos estadounidenses que ayudaban a los mayas a ubicarse en Estados

---

para educar a los “hispanos” sobre seguridad en la carretera, financiado por el Departamento de Seguridad en las Carreteras de Georgia.

Unidos, aunque no tuvieran documentos migratorios, y les daban la esperanza de que podrían establecer hogares y familias. Durante ese periodo, en mis conversaciones con mayas, me di cuenta de que muchos de ellos tenían algún conocimiento de las reformas migratorias federales que se debatían en el Congreso; tal vez por las iglesias y los medios de habla hispana, pero también por los falsos abogados y notarios públicos que los estafaban prometiéndoles (por el pago de una cuota, desde luego) “ponerlos a la cabeza de la fila” para cuando las nuevas leyes fueran aprobadas. La mayoría de los que hemos trabajado con los mayas hemos presenciado la emoción y después la desilusión de las personas que han construido sus hogares aquí y fincado sus esperanzas en poder permanecer en este país, pero que las ven frustradas en las cortes migratorias. “Yo pensé que el juez me dejaría quedarme, cuando le dije que admiraba Estados Unidos y quería educar a mis hijos para que fueran parte de la cultura estadounidense”, me dijo un hombre que conocía desde hacía diez años. Su hermano, que se presentaba en el juzgado la misma semana y también fue enviado de vuelta a Guatemala, sólo me dijo: “Estoy muy confundido”.

## Organizaciones mayas

En Guatemala las organizaciones mayas tienen una larga historia de comunidad y organización comunitaria, y en Estados Unidos se han establecido cientos o tal vez miles de asociaciones de autoayuda y organizaciones de los pueblos de origen, que promueven actividades relacionadas con religión, espiritualidad maya, cultura, educación de los jóvenes y bienestar general.<sup>12</sup> La comunidad maya se ha organizado al menos desde los años ochenta y se pueden encontrar organizaciones en todo Estados Unidos. Algunas de las segundas generaciones también han comenzado a defender la cultura e identidad mayas.<sup>13</sup> La mayoría de las organizaciones son pequeñas y muy vulnerables a la economía y la política locales; por lo general no logran expandirse y, en muchos casos, no sobreviven. Las comunidades tratan de lograr la unidad y promueven valores comunitarios, pero son frecuentes los conflictos internos entre los líderes; Carolina del Sur, Georgia, Florida, Arizona, California, Nebraska y Massachusetts son estados donde he tenido contacto personal con líderes de las comunidades y he observado este tipo de conflictos; por ejemplo, las comunidades de un pueblo en Carolina del Sur se han dividido en tres grupos: uno

<sup>12</sup> Véase Davis (2007) para una mirada previa, pero aun así significativa, a las asociaciones mayas en Estados Unidos.

<sup>13</sup> Batz (2010) hizo su tesis de maestría detallando el esfuerzo y el éxito de algunos mayas en Los Ángeles para mantener el orgullo en su identidad. Véanse también LeBaron y Loucky (2012), edición especial de *Practicing Anthropology*.

se separó por la diferencia de idiomas, otro por el deseo de que los servicios espirituales se siguieran impartiendo en el idioma chuj y mantener la cultura maya chuj, mientras que el otro grupo quería integrarse a los grupos de latinos. No lograr mantener la unidad con frecuencia proviene de las dificultades para dar continuidad a las actividades y proyectos con recursos limitados. Especialmente para los mayas indocumentados el dinero es escaso, los lugares de reunión son pocos y el transporte difícil. Incluso para los que sí tienen papeles, construir una organización requiere más recursos y tiempo del que tienen. Foxen (2007) encontró que en las comunidades en Providence, Rhode Island, prevalecían algunos conflictos que se habían originado en Guatemala durante la guerra civil.

Para los ambiciosos, hay pocas oportunidades de negocios o de gestión y por lo general a los líderes se les hace difícil compartir el poder o arriesgarse a perderlo mediante votaciones. El liderazgo frecuentemente termina en manos de unos pocos, lo que conlleva a la muerte de la organización por la falta de participación de los demás. La competencia por el liderazgo y las ideas divisionistas hacen que sea difícil tener una verdadera organización a nivel nacional. Aquellos que han logrado obtener el permiso de residencia permanente a veces se distancian de los indocumentados, para escapar del pasado. Quienes tienen papeles tienen más oportunidades de obtener dinero ofreciendo servicios de taxi, interpretación o renta de espacios, por ejemplo, lo que les confiere rápidamente un estatus socioeconómico diferente. Una brecha importante podría ser entre quienes se identifican como mayas y quienes prefieren decir que son guatemaltecos o de otra nacionalidad; esto sucede así ya sea por conveniencia, ambigüedad con respecto a la condición de maya, presión de la iglesia o los hijos, o tal vez vergüenza vinculada a los estereotipos tradicionales que en Guatemala consideran a los indígenas mayas inferiores y anticuados, y que la cultura hispana es más avanzada y moderna. El padre David López (López y LeBaron, 2012: 14) dice que “con mucha frecuencia, al igual que en Guatemala, en vez de ayudarnos unos a otros, nos vemos como rivales y los grupos compiten unos contra otros. Estamos en peligro de volvernos individualistas, luchando por nuestros propios intereses. Nuestro bajo nivel de educación formal y la sensación de que nuestra estancia aquí es sólo temporal pueden impedir que salgamos de nuestro conformismo”.

Una de las organizaciones mayas, Pastoral Maya USA, ha logrado tener presencia nacional, y aunque fue establecida con ayuda de la Iglesia católica y sigue estando conectada a ella de forma importante, el liderazgo de la Pastoral Maya ha sido autónomo y está dirigido principalmente por mayas.<sup>14</sup> La actividad más importante de esta organización son las conferencias nacionales. La primera tuvo lugar

<sup>14</sup> La historia de Pastoral Maya se cuenta en López y LeBaron (2012).

en Los Ángeles en 1999, después fue en Arizona en 2001 y anualmente en varios lugares desde entonces;<sup>15</sup> han realizado conferencias en California, Arizona, Georgia, Pensilvania, Ohio, Oregon, Colorado y Washington. La mayoría de las treinta o cuarenta comunidades conectadas a Pastoral Maya siguen siendo autónomas a nivel local y se identifican principalmente por nombres locales más que con el de Pastoral Maya. Los grupos lingüísticos predominantes dentro de Pastoral Maya han sido q'anjobal, chuj y k'iche, pero el mam, el acateco y otros grupos también están representados. Pastoral Maya tuvo sus orígenes directamente en la comunidad de refugiados de Los Ángeles en los años ochenta, donde con la ayuda de miembros de la Iglesia católica, en 1997, fueron reconocidos oficialmente por la oficina de Pastoral Care (Cuidado Pastoral) de la Conferencia de Arzobispos Católicos de Estados Unidos. En años posteriores recibieron fondos de la Iglesia para ayudar con programas y conferencias. Cuando se estableció, la Pastoral Maya tenía los objetivos de construir una comunidad espiritual y fomentar el liderazgo y la misión de fortalecer a los mayas católicos en Estados Unidos. También promovieron la autoayuda para la comunidad, por ejemplo, recaudar fondos para los enfermos o para enviar los cuerpos de los fallecidos de regreso a Guatemala.

La temprana formación de la comunidad en Los Ángeles se dio en parte porque los líderes habían aprendido a construir la comunidad en Guatemala, en la iglesia en Huehuetenango, de donde habían salido grandes líderes, especialmente maestros de catecismo y líderes sociales. En una comunidad indígena, el que da la catequesis es el responsable de los rezos; como persona que puede dar consejo, él o ella es un intermediario entre la comunidad y la divinidad. Según el padre David López (López y LeBaron, 2012:13), “Los líderes que se desarrollaron en Los Ángeles creían que al unirnos nos podríamos sentir como personas en vez de migrantes perdidos o ilegales. Dentro de esta comunidad de fe podíamos expresar nuestra identidad; podíamos hablar nuestra lengua para expresar mejor lo que sentíamos, podíamos sentirnos seguros de nosotros mismos y, finalmente, que Estados Unidos era un lugar donde podíamos hablar libremente sin preocuparnos de la opresión violenta como en Guatemala”.

La Pastoral Maya se ha enfocado cada vez más a reclutar jóvenes. La primera gran conferencia de jóvenes fue en 2006 en Los Ángeles. Según Juanatano Cano (2011), uno de los principales organizadores de la conferencia, “asistieron representantes jóvenes de Arizona, Oregon, Colorado, Washington e Illinois”, y “estaban entusiasmados por la importancia de la cultura, identidad, lenguas y espiritualidad mayas”. Se ha dado cada vez más importancia al liderazgo y la participación de los

<sup>15</sup> Los procedimientos y puntos de debate de las conferencias para 2004 y 2005 están disponibles en LeBaron (2006).

jóvenes en las conferencias, y ése fue el tema central de la conferencia nacional de la Pastoral Maya en 2013 en Belfair, Washington.

## **El proyecto comunitario de herencia maya**

Como se dijo en la introducción, mucho de este artículo se basa en la información recopilada durante los doce años de interacción con la organización Pastoral Maya y el Proyecto Maya. Entre las comunidades locales que tenían conexiones con la Pastoral Maya nacional, había una de varios cientos de personas en Canton, Georgia, como a veinte minutos de la KSU. Éste, como la mayoría de estados del sureste, era un nuevo destino para los trabajadores indocumentados, adonde los mayas no empezaron a llegar sino hasta bien entrada la década de los noventa. Los mexicanos y otros grupos habían llegado antes, pero los mayas fueron la oleada más reciente que se incorporó en el momento del auge económico en el norte de Georgia. Entre los primeros que llegaron estaba Antonio Marcos, que vino a Georgia después de vivir por una década en Los Ángeles. Él era el presidente de la Pastoral Maya en ese momento. Antonio fue el principal líder de los mayas de Canton hasta 2008 y ha sido el principal contacto para el Proyecto Maya de la KSU. Como mencionan López y LeBaron, la Pastoral Maya tenía objetivos particulares con respecto a la fe y la sobrevivencia en Estados Unidos, y el Proyecto Maya tenía objetivos académicos y pedagógicos, pero ambas organizaciones buscaban “objetivos y métodos diseñados para defender los derechos humanos fundamentales de los mayas: a la vida, la seguridad y el bienestar” (López y LeBaron, 2012: 12-13).

A finales de los noventa, Canton tenía alrededor de seis mil residentes cuando empezó la expansión económica que, hacia el año 2005, lo había convertido en el pueblo de más rápido crecimiento en Georgia y el quinto en el ritmo de crecimiento a nivel nacional. El censo de 2010 registró más de veintidós mil habitantes y entre ellos más de cinco mil hispanos (Levine y LeBaron, 2011: 15).<sup>16</sup> Los trabajadores indocumentados proveían la mano de obra que apuntalaba el crecimiento y el desarrollo en Canton, y a finales de los noventa y principios de la década del nuevo siglo los inmigrantes trabajaron en todos los sectores de la economía, y los ciudadanos de Canton usaron a (y con frecuencia abusaron de) los inmigrantes abiertamente. Había una estación de jornaleros operada por un grupo de iglesias locales que daba comida y refugio a los inmigrantes mientras esperaban que los contratistas y propietarios los recogieran. También algunos políticos de Canton apoyaban la idea de brindar a los inmigrantes licencias de manejo como una política de seguridad pública.

<sup>16</sup> Una mirada más completa sobre Canton y la mano de obra inmigrante se ofrece en Levine y LeBaron (2011).



En esos primeros días vi que los residentes de Canton con frecuencia se sorprendían y se interesaban mucho cuando se enteraban de que sus trabajadores eran mayas y hablaban lenguas precolombinas. El alcalde de Canton me pidió que escribiera un breve ensayo sobre los mayas para el boletín informativo del pueblo, y lo hice. De hecho, dar a conocer a los residentes de Canton que algunos de los inmigrantes eran mayas parecía una buena estrategia para promover un mayor interés humanitario. Pero finalmente Canton se convertiría en un lugar sumamente antiinmigrante, se volvió un centro de odio dentro de uno de los estados más antiinmigrantes de la nación. En 2005, el enfado hacia los inmigrantes se incrementó decisivamente después de que unos chicos de secundaria fueron arrestados y apresados por golpear y robar a unos trabajadores. Muchos residentes de Canton culparon a los inmigrantes por ser indocumentados en Estados Unidos, y la prensa local y los políticos emitieron mensajes abiertamente antiinmigrantes (Moser, 2005). Otra muestra del calor del momento fue la iracunda respuesta de los residentes hacia los inmigrantes que usaban el autobús público gratuito, financiado con fondos federales: en 2005, la Pastoral Maya y el Proyecto Maya se habían coordinado con el Departamento de Transporte Público de Canton, para enseñar a los inmigrantes a utilizar este servicio y así evitar manejar sin licencia. La campaña tuvo tanto éxito que el periódico *Atlanta Journal-Constitution* publicó un artículo sobre el programa, con fotos de los mayas subiendo al autobús (Borden, 2005). La publicidad dio como resultado la muerte del proyecto después de que los residentes de la ciudad, que no querían que los inmigrantes viajaran gratis ni querían alentar su presencia, se quejaron ante el Ayuntamiento.

Hasta cierto punto, el pueblo de Canton había vivido un incremento y caída relativa de la tolerancia: se habían mostrado abiertos durante los noventa pero se fueron volviendo cada vez más duros hacia 2005. Tales patrones pueden ser similares en otras áreas: Lacy y Odem (2009: 144), al escribir sobre el New South, informaron que habían encontrado “que la escasa atención que se prestaba a los nuevos inmigrantes en la región durante los noventa a menudo tendía a ser más positiva que negativa”. Sin embargo, desde principios del siglo XXI, una combinación de hechos: los acontecimientos del 11 de septiembre, el debilitamiento de las economías, el rápido crecimiento en las cifras de inmigración y un movimiento nacional antiinmigrante, endurecieron las actitudes.

Una empresa ambiciosa del proyecto de KSU y la Pastoral Maya en Canton fue la creación de un Club Maya para niños, que ayudaría a los estudiantes a tener éxito en la escuela y a los padres a mantener la unidad familiar y el respeto de sus hijos.<sup>17</sup> Por lo general los niños mayas de Canton, al empezar a asistir a la escuela,

<sup>17</sup> La historia del Club Maya y nuestro esfuerzo por construir una experiencia de servicio-aprendizaje en la universidad para los estudiantes se cuenta con detalle en LeBaron (2014).

hablaban un español no estandarizado o lo hablaban pobremente, ya que su lengua principal en casa podía ser una de las lenguas mayas y no el español. En la mayoría de los casos los estudiantes tampoco hablaban un inglés “nativo” estándar; ni los padres mayas ni las escuelas de Canton estaban preparados para ayudar a los niños. Se hizo evidente que la baja autoestima —acentuada por la pobreza, hablar un idioma poco común y el trato que les daban otros niños—, contribuyó a la falta de orgullo de su herencia, mientras que al mismo tiempo los niños se sentían como extraños en un mundo convencional habitado por niños que no eran inmigrantes ni mayas.

A principios de 2007 algunos padres mayas me dijeron, durante una reunión de la comunidad, que los niños no se estaban desempeñando bien en la escuela y, peor, los padres empezaban a perder influencia sobre ellos cuando sus hijos iniciaban la escuela. Los padres creían que los niños se habían vuelto irrespetuosos y poco comunicativos a propósito y a algunos les entristecía que hubieran perdido su habilidad o deseo de hablar las lenguas nativas mayas. Los líderes sugirieron el concepto de un Club Maya que pudiera sesionar en alguna casa o en la iglesia, donde se enseñara a los niños el valor que tienen su cultura, su historia y sus idiomas; creían que al infundir en ellos el orgullo y aceptación de su herencia, tanto sus familias como la comunidad se beneficiarían. Los líderes reconocieron que algunos padres pensaban que era mejor rechazar la identidad y la lengua mayas para que los niños pudieran integrarse mejor a la vida en Estados Unidos, y que muchos de los padres no estaban seguros de que seguir hablando una lengua maya fuera bueno para los niños. Esta ambivalencia se captó en una encuesta que hizo el Consulado General de Guatemala en Atlanta y el Proyecto Comunitario Herencia Maya (2010). El personal del consulado preguntó: “Si tiene hijos nacidos en Estados Unidos, ¿le gustaría que aprendieran su lengua maya?”. Los que respondieron que sí sumaban 331, mientras 362 respondieron que no y 508 no respondieron la pregunta.

Con el tiempo, los obstáculos a la creación del Club Maya se hicieron evidentes. No había lugar para montarlo, excepto en la iglesia local, y tener el acceso regular que se necesitaba para dar las clases era problemático. Lo mismo que el transporte, por los gastos, y la falta de carros y licencias de manejo. La mayoría de las mujeres no manejaba. Finalmente, los líderes mayas llegaron a la conclusión de que sería demasiado difícil encontrar padres que enseñaran. Además, algunos de los padres habían empezado a expresar sentimientos de incertidumbre y ambigüedad sobre la viabilidad o efectividad del proyecto. El golpe final llegó con la crisis económica a partir de 2008 y el aumento de leyes antiinmigratorias tanto locales como estatales.

En Canton, los niños mayas siguen teniendo problemas en la escuela y de adaptación social, y muchos la abandonan antes de terminar la preparatoria. La situación es más esperanzadora en lugares de asentamientos más antiguos como California y

Florida o en donde coaliciones fuertes de maestros y padres han trabajado juntos, como en Alamosa, Colorado (Ludwig *et al.*, 2012). Los mejores años en términos de actividad organizativa y fuerza de la Pastoral Maya de Canton fueron de 2004 a 2008, cuando se tenía mucha fe en el futuro; algunos compraron casas y coches e intentaron aprender inglés, otros obtuvieron la residencia legal y para varios más los trámites para solicitar asilo estaban en proceso. Pero durante 2008 y 2009, el efecto combinado de las severas leyes antiinmigración, una economía en recesión y una crisis en el liderazgo trajeron problemas insuperables y la Pastoral Maya de Canton se desintegró.

### Tres personas

Tres de las personas que conocí bien en Georgia ejemplifican algunos de los temas de la migración maya. María (q'anjob'al) vino a Estados Unidos cuando aún era adolescente, y obtuvo el estatus de refugiada y su *green card* o tarjeta de residente, finalmente. Se casó y tuvo cuatro hijos antes de que su esposo desapareciera. María trabajó duro en la organización de la comunidad y se le veía como líder entre las mujeres. Pero hace varios años, cuando los líderes mayas empezaron a fortalecer su difusión de la cultura y la espiritualidad mayas hasta el punto de hacer ceremonias, María tuvo un fuerte disgusto: ella me dijo, después de la ceremonia, que esas cosas le recordaban el atraso y las borracheras de su aldea en Guatemala. Después de varios años, María empezó a cambiar de idea. Sus hijos, ya adultos a quienes había criado ella sola, habían abandonado la escuela y uno había estado en la cárcel. María ahora se pregunta si a sus hijos no les habría ido mejor en la escuela si les hubiera enseñado la lengua maya y a estar orgullosos de su herencia.

Juan (q'anjob'al) vino a Estados Unidos mucho después que María y solicitó asilo en el 2000. Su estatus estuvo en proceso durante diez años, pero finalmente lo enviaron de regreso a Guatemala con su familia. Juan me expresaba con frecuencia su admiración ante la seguridad que había en Estados Unidos: "Aquí hay leyes y se puede contar con la justicia; en Guatemala hay abuso y corrupción". También admiraba las leyes sociales y la educación sobre los derechos humanos. "Los hombres mayas son machos y algunas veces abusan de sus esposas; ahora sé que todas las personas del mundo tenemos derechos", me dijo. Mientras estuvo en Estados Unidos Juan aprendió español e inglés, tuvo dos hijos estadounidenses de nacimiento, pagaba sus impuestos todos los años, encontró ayuda médica para curarse de una enfermedad en los ojos y llevó su caso a la corte creyendo que prevalecería la justicia, y que el juez reconocería su valía y comprendería que él mismo debería educar a sus hijos. Cuando le negaron la residencia y lo deportaron me dijo: "Yo pensé que el

juez me dejaría quedarme”. En mis conversaciones con los mayas frecuentemente expresaron admiración por las leyes de Estados Unidos, porque aun siendo “ilegales” en el país, e incluso al cometer infracciones, como cuando conducían sin licencia, el sistema legal estadounidense los protegía mucho más que las leyes en Guatemala.

José (k'iche) fue uno de los primeros mayas que visitó la KSU, y durante la década siguiente fue uno de los líderes más sólidos y respetados en la comunidad. Parecía sentirse totalmente pleno al ser defensor de los valores y la espiritualidad mayas, y leía mucho sobre la historia y cultura maya antigua. También estaba aprendiendo, por su propia cuenta, a escribir k'iche, pero a la vez era un católico devoto y aspiraba a pertenecer al mundo global. Había solicitado la amnistía en el 2002, y su estatus estuvo en trámite por varios años durante los cuales obtuvo licencia de manejo y trabajó legalmente. José me dijo que esperaba obtener el permiso de residencia en Estados Unidos, aprender inglés y casarse con alguien que no fuera maya. Me mostró sus aspiraciones de mejorar en lo material y la dignidad que ello conlleva en 2005, cuando yo trabajaba con los líderes mayas en Georgia para difundir material sobre la seguridad en las autopistas, dentro de un programa subvencionado que yo dirigía. José había ayudado mucho y muy eficientemente con las actividades del proyecto, pero se negaba a promover que los mayas tomaran el autobús en vez de manejar sin licencia. “No vine a Estados Unidos para subirme al autobús”, explicaba.

## **Cambio cultural**

La autoidentidad maya en Estados Unidos sigue teniendo una fuerte conexión con la historia de la dominación ladina en Guatemala y los estereotipos tradicionales que consideran que la cultura indígena maya no conduce al progreso, y que la cultura hispana o ladina es más avanzada y moderna. Además, en Estados Unidos, los mayas enfrentan situaciones nuevas que provocan cambios en el estilo de vida y el sentido de identidad propio. Conforme los inmigrantes luchan por sobrevivir y tener éxito y se enfrentan a diversas situaciones, han tomado diferentes caminos para manifestar su identidad y su expresión cultural. La identidad propia, definida como un sentimiento de pertenecer a un grupo étnico específico por encima de los demás, se expresa de dos formas generales en Estados Unidos: seguir apegados a la identidad maya o desconectarse del pasado y forjar una nueva identidad. Entre aquellos que mantienen su identidad étnica hay variantes; algunos se sienten fuertemente ligados a su etnicidad y otros están menos comprometidos pero aun así se reconocen como mayas y no como hispanos o latinos. En mi trabajo con inmigrantes mayas he visto que está extendido el reconocimiento, por parte de los mayas, de que

no son hispanos sino “mayas”, sin importar hasta qué grado practican la cultura tradicional. Ciertamente, muchos mantienen al menos un vínculo emocional con sus tradiciones, valores y creencias culturales, pero eso no necesariamente se contraponen al deseo de ser respetados y de beneficiarse con la promesa de educación y modernidad. De esta forma pueden manifestar elementos culturales que parecen ser latino-contemporáneos y maya-tradicionales simultáneamente, dentro de una estructura paralela o dual, o tal vez multidimensional y bicultural, donde se busca una síntesis de lo moderno estadounidense y lo maya tradicional.<sup>18</sup> Los individuos pueden tener sentimientos contradictorios en cuanto a manifestar elementos de la cultura indígena, pero las contradicciones o recuerdos dolorosos no niegan la sinceridad de los valores mayas y las conexiones esenciales con sus ancestros, ni denotan la falta de ambición o el retraso. Pero he visto que los mayas están incómodos con el análisis antropológico o académico; entendiblemente les desagrada ser vistos como un tema especial de estudio. Tal vez Field (2005: 284), al discutir los trabajos analíticos sobre los mayas, estaba en lo correcto cuando cuestionaba la utilidad de “categorías analíticas y parámetros” para entender las fuerzas que producen el cambio o la continuidad étnica. En todo caso, he evitado la discusión de conceptos como la autenticidad cultural, el esencialismo cultural, el colonialismo cultural, la cultura como clase, o conceptos de etnicidades imaginadas o revitalizadas, por ejemplo, para enfocarme más bien en si la gente de ascendencia maya en Estados Unidos se identificará a sí misma como maya o no, sin importar hasta qué grado mantengan, abierta o encubiertamente, las tradiciones y creencias.

Todavía no está claro si a la larga, además de ser mayas, ellos se identificarán a sí mismos como parte de los pueblos indígenas de Estados Unidos. En ocasiones, durante las últimas décadas, algunos grupos indígenas estadounidenses han establecido relación con los mayas en Guatemala y, de vez en cuando, algunos inmigrantes mayas han sugerido identificarse como indígenas mayaamericanos. Burns (1993: 63-64) narra que a principios de los noventa, los líderes de la organización no lucrativa Corn Maya (Maíz Maya) en Indiantown, Florida, intentaron identificar a los mayas como una “nación indígena en el exilio”, pero el movimiento fracasó cuando otros mayas rechazaron la idea, al menos en parte (sospechaba Burns) por la vergüenza que se asocia con la palabra “indio” en Guatemala. Jerónimo Camposeco, uno de los líderes originales de Corn Maya, había trabajado con nativos americanos de Estados Unidos en Guatemala durante los años setenta, especialmente con un grupo

<sup>18</sup> Se ha escrito mucho sobre el cambio cultural. Una conversación que nos aclara aspectos sobre la teoría y literatura referente a la aculturación, el biculturalismo y la identidad propia sería la que ofrecen Shwartz *et al.* (2010).

internacional llamado Four Arrows (Cuatro Flechas).<sup>19</sup> La organización Pastoral Maya ha aceptado reiteradamente la identidad de *Native American* como un aspecto central del ser maya, pero esta condición o concepto casi no se discutía entre los mayas antes de 2009. En vez de eso, el foco seguía siendo simplemente el ser maya, tal vez porque el ser *Native Americans* se asociaba generalmente con los pueblos originarios de Estados Unidos y no con los del sur de la frontera. Esto cambió en la conferencia de 2009 en Omaha, Nebraska, cuando los participantes en la conferencia votaron para proclamar su identidad como *Native Americans*.<sup>20</sup> Ambas conferencias, las de 2009 y 2010, contaron con invitados indígenas estadounidenses y, durante la conferencia de 2012 en Alamosa, Colorado, miembros de la Nación Taos asistieron y participaron con entusiasmo en una fogata ceremonial maya. Pero en Estados Unidos, parece que muy pocos inmigrantes mayas se autoidentifican como *Native Americans*.

## ¿Sociedad civil mayaamericana?

¿Podrán los mayaamericanos finalmente crear una sociedad civil donde un número importante de ellos trabajen juntos para fortalecer la imagen y el interés propio del pueblo maya? Un excelente ejemplo pueden ser los pueblos indígenas de Oaxaca, México, que según Fox y Rivera-Salgado (2004: 11) han dado grandes pasos hacia la creación de una sociedad civil. Decenas de comunidades activas y muchas personas en Estados Unidos declaran abiertamente su identidad maya y expresan su deseo de trabajar para el progreso de su comunidad, pero ¿es suficiente? Ha surgido un liderazgo maya cada vez más sofisticado, con experiencia y con el estatus de residencia en Estados Unidos asegurado. Algunos líderes han enfatizado la necesidad de crear organizaciones transnacionales y redes que promuevan reformas que mejoren la situación de los mayas en Estados Unidos y en Guatemala. Aunque muchos de los esfuerzos realizados, ya sea por individuos u organizaciones, se han debilitado o han fracasado, surgen cada vez más propuestas nuevas. En 2012, por ejemplo, los líderes de Pastoral Maya hablaron de crear el Maya General Council (Consejo General Maya) en Estados Unidos, con el propósito de reunir líderes de todo el país para dialogar y proponer posibles proyectos. El objetivo, como explicó el actual presidente Luis Marcos, era “crear un consejo de líderes enfocado en mejorar la situación

<sup>19</sup> Jerónimo Camposeco ha tenido varias conversaciones con LeBaron y ha trabajado con él de diversas maneras. Jerónimo ha sido consejero en el Proyecto Maya. Véase también Camposeco (2000).

<sup>20</sup> Una discusión más completa de la decisión de Pastoral Maya acerca de solicitar el reconocimiento como *Native Americans* y un debate general sobre la actitud maya ante el hecho de ser considerados como tales se encuentran en LeBaron (2012: 189).

de los mayas desde ese país como primer paso necesario para cambiar las condiciones en Guatemala, con base en el reconocimiento de que “tenemos que asegurar nuestras vidas en este espacio antes de poder desarrollar la habilidad de desafiar a las élites no indígenas en Guatemala” (Marcos, 2012). A pesar de lo planeado, hasta el momento de escribir este texto el consejo aún no se había creado.

Pero los mayas en Estados Unidos aún tienen un largo camino por recorrer antes de crear una “sociedad civil transnacional” más grande, con el potencial de desafiar el poder del gobierno guatemalteco o competir con otras organizaciones con influencia en Guatemala. Richard Price (2003: 584) identificó cuatro componentes principales para construir sociedades civiles transnacionales: 1) identificar un problema; 2) encontrar soluciones; 3) construir redes de gente y aliados; y 4) lograr el cambio a través de la presión y las tácticas.<sup>21</sup> Para los mayas el “problema” se relaciona directamente con los siglos de opresión que han experimentado como indígenas de las Américas. La “solución” implica sobrevivencia, dignidad y bienestar. En cuanto a las “redes”, puede que exista una comunidad nacional emergente arraigada en Estados Unidos que se seguirá fortaleciendo conforme los refugiados y los inmigrantes obtengan la residencia legal y la ciudadanía, y cuando los jóvenes nacidos en ese país cumplan la mayoría de edad y reclamen su herencia maya. Pero con respecto a “tácticas de presión” los mayas actualmente tienen poca capacidad para cambiar las cosas en Guatemala, o de ayudar a aquellos que en Estados Unidos siguen sin tener papeles.

La historia de los mayas en Estados Unidos es reciente, pero la historia maya en América es antigua. Los mayas aún no superan la opresión histórica, económica, social y política que han experimentado desde los días de la Conquista. La reticencia del país del norte para asumir la responsabilidad por haber alentado la migración laboral y después no crear o administrar las políticas migratorias de una manera justa es un aspecto central de esta historia de inmigración, pero los gobiernos controlados por hispanos y europeos también han fallado a los indígenas desde hace mucho. Aunque en décadas recientes las fuerzas globales del cambio, tales como la migración transnacional, las tecnologías de la información y las redes han dado a algunos mayas nuevas oportunidades, y miles de ellos han logrado niveles más altos de bienestar material y sentimientos de dignidad propia, estas fuerzas globales del cambio también conllevan nuevos desafíos y dilemas.

Los investigadores aún tienen mucho camino por recorrer en el estudio de los mayas en Estados Unidos, en parte porque la inmigración ha sido reciente y continúa, y nuestra recopilación de datos en muchas áreas sigue siendo escasa; también, en

<sup>21</sup> Para definiciones y ejemplos diversos de sociedades civiles transnacionales efectivas me basé principalmente en Florini (2000) y Price (2003).

parte, por lo variado de la experiencia migratoria maya, influenciada por factores como el idioma, la aldea de origen, los momentos de partida y de llegada, el lugar de asentamiento en Estados Unidos y, tal vez lo más importante, el estatus migratorio de las personas. Un acercamiento al estudio de los mayas que pudiera ser gratificante implicaría enfocarse exclusivamente en uno de los grupos lingüísticos que vienen de las áreas que en Guatemala siguen siendo predominantemente indígenas en cuanto a lenguaje y costumbres, por ejemplo, el q'anjob'al, el mam y el chuj. Tal vez también serían importantes estudios que se concentraran en los mayas que han logrado la residencia legal en Estados Unidos, a diferencia de aquellos indocumentados que viven con miedo a la deportación. Yo he conocido personalmente a varios que se han vuelto menos abiertos en cuanto a su condición de mayas, y más calladamente "latinos" una vez que tuvieron la residencia segura. La ubicación de los lugares en que radican y el contacto con ciertos grupos que no son mayas parece influir en si expresan o no su cultura o identidad maya abiertamente. Como se dijo antes, los mayas han tenido instancias de interacción con grupos indígenas estadounidenses pero sus resultados no han sido bien documentados y, en general, parecen ser mínimos. Los intelectuales y las organizaciones latinas por supuesto que tienen interés en crear unidad y causas comunes entre los latinos en su lucha por tener influencia política y por los derechos civiles; pero los líderes mayas con frecuencia me han dicho que las organizaciones latinas no respetan la cultura maya y los deseos de mantener su identidad, por lo tanto, hay reminiscencias de la vida en Guatemala en donde muchos "hispanos" no respetan la diferencia y los valores de los mayas, sino que prefieren verlos como gente que aun requiere educación.<sup>22</sup> Sin embargo, desde el punto de vista de alguien que escribe en 2015, parece que un gran número de mayas en todo Estados Unidos están a gusto asumiendo su identidad, y tal vez han llegado a conformar una "masa crítica" donde sea probable que los mayaamericanos se conviertan en parte del presente y el futuro de esta nación.

### **Conclusión: ¿deberíamos ver a los mayas como *Native Americans*?**

Hay razones para recordar que los pueblos indígenas fueron los "primeros testigos" de las migraciones ibéricas y europeas, y que las injusticias infligidas a lo largo de los siglos han sido fundacionales en la realidad de las Américas. Hay tres épocas históricas distintas: una presencia indígena antes de la llegada de los europeos; siglos de colonialismo y trabajo forzado en las Américas; y las luchas postindependen-

<sup>22</sup> Esta declaración viene de mis conversaciones con líderes inmigrantes mayas. Para saber más sobre los latinos y los mayas véase LeBaron (2012).



dentistas para establecer Estados-nación modernos basados en las identidades nacionales. De hecho, todos los Estados-nación modernos de las Américas no han superado aún la opresión histórica, económica, social y política hacia la población americana precolombina, y la masacre y esclavitud de los indígenas sigue siendo el más antiguo crimen racial y étnico sin resolver. Por supuesto que hubo diferencias demográficas importantes en las Américas en tiempos de la conquista, que ayudan a explicar la distribución demográfica moderna. Los españoles tuvieron la suerte de llegar al Caribe antes que otros europeos, y lógicamente siguieron una ruta de conquista que los llevó a encontrar metales preciosos y decenas de millones de indígenas que les proveerían de mano de obra y riqueza. Deberíamos suponer que si los británicos, franceses u otros europeos hubieran llegado antes habrían seguido la misma ruta. Cuando los británicos vinieron a colonizar la zona norte del continente no encontraron ninguna civilización urbana poderosa que pudiera ser vencida y convertida en mano de obra forzada, ni encontraron inicialmente los codiciados oro y plata. Las colonias británicas se vieron forzadas a depender de mano de obra europea y africana, y los pueblos nativos serían dispersados y después aislados dentro de reservaciones. La historia española americana es muy diferente, ya que decenas de millones de agricultores sofisticados y constructores de ciudades constituyeron una mano de obra ideal para el imperio colonial español durante aproximadamente trescientos años, y siguieron siendo cruciales para la fuerza de trabajo en los siglos posteriores a la independencia. Estas diferencias iniciales en cronografía, geografía y demografía influyeron profundamente las rutas políticas que los españoles y los británicos desarrollaron en América.

Las divisiones y las luchas imperiales entre las colonias protestantes británicas al norte, y las colonias católicas latinas al sur, eran más preocupantes para los colonizadores que el sufrimiento de los pueblos indígenas en todo el continente; y tal vez la mayor brecha continental en las Américas ha sido la dicotomía entre norte y sur, entre el norte anglosajón y el sur latino. En tierras británicas, la “leyenda negra”, posiblemente originada en el siglo XVI con los escritos de Bartolomé de las Casas, denunciaba que España y sus colonias eran más brutales, corruptas y menos progresistas que los anglosajones. La leyenda negra se convirtió en algo común dentro de la ideología británica que alimentaba la Reforma y que finalmente contribuyó a la propaganda de Estados Unidos durante las guerras con México en el siglo XIX. En el Estados Unidos actual, la ideología y el recuerdo de la leyenda negra continúan fortalecidos por el miedo anglosajón a las masas inmigrantes y la nueva mayoría latina que viene. En décadas recientes Samuel Huntington, profesor de ciencias políticas en la Universidad de Harvard, fue un influyente promotor de la idea de que los valores anglosajones son superiores a los hispanos, y que la migración hispana amenaza con destruir los valores y fortalezas que hicieron a Estados Unidos una gran

nación. Huntington ignoraba las diferencias cruciales del periodo, geografía y demografía que guiaron los asentamientos de las Américas, y en vez de eso vio en los elementos culturales de los británicos el fundamento para la riqueza y el poder de Estados Unidos. En 2004, en un ensayo publicado en *Foreign Policy*, Huntington (2004: 32) cuestionaba: “¿Sería Estados Unidos el mismo país que ha sido y que, en lo fundamental, sigue siendo el día de hoy, de haber sido poblado en los siglos XVII o XVIII, no por protestantes británicos sino por católicos franceses, españoles y portugueses?”.

En amplias áreas de Estados Unidos durante aproximadamente la última década, el debate primordial sobre raza y etnicidad se ha enfocado en las injusticias hacia los hispanos y latinos, sobre todo en lo referente a la migración moderna. Durante las décadas de los cincuenta y sesenta los afroamericanos captaron la atención de la nación con sus movimientos de derechos civiles, y siguieron siendo el centro de atención hasta el reciente cambio de enfoque hacia las relaciones entre latinos y anglosajones y la inmigración. Tal vez debiera justificarse que los afroamericanos sintieran que su diálogo con los blancos ha pasado a segundo plano ante las nuevas preocupaciones anglosajonas sobre inmigración. Por otra parte, durante el siglo XX, con ciertas excepciones de tiempos y lugares, el tema de los derechos humanos y el bienestar de los *Native Americans* han recibido poca atención de la población en general y del gobierno federal. Las luchas mayas por sobrevivir, que han continuado durante quinientos años en Centroamérica y ahora han llegado a Estados Unidos como parte de un debate migratorio altamente visible, representan una oportunidad para recordar las heridas que aún existen en todas las Américas, y pensar más allá del blanco y negro; o latino y anglosajón; o negro, moreno, blanco; y proponer una discusión más amplia sobre lo racial representado por negro, blanco, “moreno” y “rojo”. ¿Puede Estados Unidos, o el resto de las Américas, superar el conflicto, los prejuicios étnicos y el racismo relacionado con los negros, blancos y latinos mientras seguimos ignorando o nos negamos a resolver las continuas injusticias que sufren los pueblos indígenas? Conceptualizar a los mayas como *Native Americans* nos alienta a mirar más ampliamente la cuestión del conflicto racial y étnico en las Américas, y nos da oportunidades de volver a plantear el debate sobre la inmigración y las relaciones conflictivas entre anglosajones e hispanos en Estados Unidos.

**Fuentes**

ANNIS, SHELDON

1987 *God and Production in a Guatemalan Town*. Austin: University of Texas Press.

BATZ, GIOVANNI

2010 “Expressions of Maya Identity and Culture in Los Angeles: Coloniality of Power, Resistance, and Cultural Memory”, tesis de maestría. Austin: Universidad de Texas.

BURNS, ALLAN

1994 *Maya in Exile: Guatemalans in Florida*. Filadelfia: Temple University Press.

BORDEN, TERESA

2005 “Taking the Legal Avenue: Immigrants Encouraged to Ride Bus”, *The Atlanta Journal-Constitution*, 11 de mayo, p. A-11.

BRINTNALL, DOUGLAS

1983 “The Guatemalan Indian Civil Rights Movement”, *Cultural Survival Quarterly* 7, no. 1: 14-16.

CAMPOSECO, JERÓNIMO

2000 “A Maya Voice: The Refugees in Indiantown, Florida”, en James Loucky y Marilyn M. Moors, eds., *The Maya Diaspora: Guatemala Roots, New American Lives*. Filadelfia: Temple University Press, 172-174.

CAMPOSECO, JERÓNIMO y ALLAN BURNS

2012 “Working Alongside Each Other for 30 Years”, *Practicing Anthropology* 34, no. 1 (enero): 9-12.

CANO, JUANTANO

2011 Reporte sobre la Conferencia Nacional de la Juventud organizada por la Pastoral Maya en Los Ángeles, California (no publicado).

CARMACK, ROBERT M.

2009 “Conclusions”, en Walter Little y Timothy J. Smith, eds., *Mayas in Postwar Guatemala: Harvest of Violence Revisited*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 181-193.

CONTRERAS R., J. DANIEL

1951 *Una rebelión indígena en el Partido de Totonicapan en 1820*. Guatemala: Imprenta Universitaria.

COE, M.D.

2011 *The Maya*, 8a. ed. Nueva York: Thames & Hudson.

CONSULADO GENERAL DE GUATEMALA EN ATLANTA

Y MAYA COMMUNITY HERITAGE PROJECT DE KENNESAW STATE UNIVERSITY

2010 *Survey of 1,447 Immigrantes*. Atlanta, GA (cifras no publicadas).

COJTÍ CUXIL, DEMETRIO

1994 *“Políticas para la reivindicación de los mayas de hoy: Fundamento de los derechos específicos del pueblo maya*. Guatemala: Ed. Cholsamaj / Seminario Permanente de Estudios Mayas (SPEM).

DAVIS, SHELTON H.

2007 “Migration, Remittances, and Ethnic Identity: The Experience of Guatemalan Maya in the United States”, en Deepa Narayan y Patti Petesch, eds., *Moving Out of Poverty: Cross-Disciplinary Perspectives on Mobility*. Washington, D.C.: Palgrave Macmillan / Banco Mundial, 333-354.

2004 “The Mayan Movement and National Culture”, en Vijayendra Rao y Michael Walton, eds., *Culture and Public Action*. Stanford: Stanford University Press, 328-358.

DEL VALLE, ESCALANTE, EMILIO

2009 *Maya Nationalisms and Postcolonial Challenges in Guatemala: Coloniality, Modernity, and Identity Politics*. Santa Fe, Nuevo Méx.: School for Advanced Research.

FIELD, LES W.

2005 “Beyond Identity? Analytic Crosscurrents in Contemporary Mayanist Social Science”, *Latin American Research Review* 40, no. 3: 283-293.

FISCHER, EDWARD F. y R. MCKENNA BROWN, eds.

1996 *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Austin: University of Texas Press.

FLORINI, ANN M.

2000 *The Third Force: the Rise of Transnational Civil Society*. Washington, D.C.: Japan Center for International Exchange / Carnegie Endowment for International Peace.

FOX, JONATHAN y GASPAR RIVERA-SALGADO

2004 “Building Civil Society among Indigenous Migrants”, en Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado, eds., *Indigenous Mexican Migrants in the United States*. San Diego: Center for U.S.-Mexican Studies / Center for Comparative Immigration Studies, University of California.

FOXEN, PATRICIA

2007 *In Search of Providence: Transnational Mayan Identities*. Nashville: Vanderbilt University Press.

HAGAN, J.M.

1994 *Deciding To Be Legal: A Maya Community in Houston*. Filadelfia: Temple University Press.

HALE, CHARLES R.

2006 *Más que un indio: Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe: School of American Research Press.

HINSHAW, ROBERT E.

1975 *Panajachel: A Guatemalan Town in Thirty-year Perspective*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.

HUNTINGTON, SAMUEL

2004 “The Hispanic Challenge”, *Foreign Policy* (marzo-abril): 30-45.

KING, ARDEN

1967 “Urbanization and Industrialization”, en Manning Nash, ed., *Handbook of Middle American Indians*. Austin: University of Texas Press, 512-536.

LACY, ELAINE y MARY ODEM

2009 “Popular Attitudes and Public Policies: Southern Responses to Latino Immigration”, en Mary E. Odem y Elaine Lacy, eds., *Latino Immigrants and the Transformation of the U.S. South*. Athens: University of Georgia Press, 143-163.

LEBARON, ALAN

2014 “The Education of Maya Families in Georgia: A Native American People at Risk”, en Peter Smagorinsky y Valerie Kinloch, eds., *Service-Learning in Literacy Education: Possibilities for Teacher Educators*. Charlotte, Carolina del Norte: Information Age Publishing, 195-210.

- 2012 “When Latinos are not Latinos: The Case of the Guatemalan Maya in the United States, the Southeast, and Georgia”, *Latino Studies* 10, nos. 1-2: 179-195.
- 2006 *Maya Pastoral: Encuentros nacionales y ensayos sobre los mayas migrantes. National Conferences and Essays on the Maya Immigrants*. Kennesaw, Georgia: Kennesaw State University Press.
- 1993 “The Creation of the Modern Maya”, en Crawford Young, ed., *The Rising Tide of Cultural Pluralism: The Nation State at Bay?* Madison: The University of Wisconsin Press, 265–284.

LEBARON, ALAN y JAMES LOUCKY, eds. invitados

- 2012 *Practicing Anthropology* 34 no. 1.

LEVINE, ELAINE y ALAN LEBARON

- 2011 “Immigration Policy in the Southeastern United States: Potential for Internal Conflict”, *Norteamérica*, año 6, no. especial: 5-31.

LÓPEZ, DAVID y ALAN LEBARON

- 2012 “Pastoral Maya and the Maya Heritage Community Project: Building Maya Civil Society in the United States”, *Practicing Anthropology* 34, no. 1: 13-16.

LOUCKY, JAMES

- 2012 “Continental Contours of Maya Migration over Thirty Years”, *Practicing Anthropology* 34, no. 1: 4-8.

LOUCKY, JAMES y ALAN LEBARON

- 2012 “Introduction: Mesoamerican/North American Partnerships for Community Wellbeing”, *Practicing Anthropology* 34 no. 1: 2-3.

LOUCKY, JAMES y MARILYN M. MOORS

- 2000 *The Maya Diaspora: Guatemalan Roots, New American Lives*. Filadelfia: Temple University Press.

LUCAS, N.

- 2009 “The Influence of Integrative and Interdisciplinary Learning on Civic Engagement”, en B. Jacoby y eds. asociados, *Civic Engagement in Higher Education*. San Francisco: Jossey Bass, 105-106.

LUDWIG, S.A., F. LUCAS, L. NICOLAS, F. ARCHULETA, A. SANDOVAL y R. CARBUTT

2012 “Supporting Respect: Community Partnership in Alamosa, Colorado”, *Practicing Anthropology* 34, no. 1: 32-36.

MACKENZIE, C. JAMES

2010 “Of Networks and Hierarchies: Pan-Mayanism and Ethnic Ambivalence in Guatemala”, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 5, no. 1 (marzo): 27-52.

MARCOS, LUIS

2012 “Maya General Council of the United States (MAYA GENCON)” (documento no publicado).

MONTEJO, VICTOR D.

2005 *Maya Intellectual Renaissance: Identity, Representation, and Leadership*. Austin: University of Texas Press.

MENCHÚ, RIGOBERTA

1992 “The Quincentenary, a Question of Class, Not Race”, *Latin American Perspectives* 19, no. 3: 96-100.

MOSER, BOB

2005 “Easy Prey”, *Creative Loafing* 33, no. 42 (febrero): 33-36.

NORMARK, JOHAN

2004 “Discontinuous Maya Identities: Culture and Ethnicity in Mayanist Discourse”, en F. Fahlander y T. Oestigaard, eds., *Material Culture and Other Things: Post-disciplinary Studies in the 21st Century*. Göteborg: Göteborg University, 109-160.

PATCH, ROBERT W.

2002 *Maya Revolt and Revolution in the Eighteenth Century*. Nueva York: M.E. Sharpe.

POPKIN, ERIC

2005 “The Emergence of Pan-Mayan Ethnicity in the Guatemalan Transnational Community Linking Santa Eulalia and Los Angeles”, *Current Sociology* 53, no. 4 (julio): 675-705.

PRICE, RICHARD M.

2003 "Transnational Civil Society and Advocacy in World Politics", *World Politics* 55, no. 4: 579-606.

RESTALL, MATTHEW

1998 *Maya Conquistador*. Boston: Beacon Press.

SAM COLOP, ENRIQUE

1997 "Par de gringos despistados", *Prensa Libre* 19, no. 11 (febrero).

SCHWARTZ, SETH J., JENNIFER B. UNGER *et al.*

2010 "Rethinking the Concept of Acculturation: Implications for Theory and Research", *American Psychologist* 65, no. 4: 237-251.

SITLER, R.

2010 *The Living Maya: Ancient Wisdom in the Era of 2012*. Berkeley: North Atlantic Books.

TAY COYOY, ALFREDO

1992 Ponencias del Seminario Permanente de Estudios Mayas, en *Foro del Pueblo Maya*. Guatemala: Centro de Documentación e Investigación Maya (Cedim).



*Experiencias de migrantes indígenas mexicanos y guatemaltecos en Estados Unidos*, de Elaine Levine (editora), publicado por el Centro de Investigaciones sobre América del Norte de la UNAM, se terminó de imprimir en la Ciudad de México el 20 de agosto de 2015, en Acrom Impresores, S. A. de C. V., Juan José Eguiara y Eguren, núm. 127, Col. Viaducto Piedad, México D.F., C.P. 09850. En su composición se usaron tipos Fairfield LH Light y Formata Light y Medium de 8, 10, 12, 14 y 18 puntos. Se tiraron 500 ejemplares, más sobrantes para reposición, sobre papel cultural de 90 grs. Impreso en offset. La formación tipográfica la realizó María Elena Álvarez Sotelo. La corrección de estilo y el cuidado de la edición estuvieron a cargo de Teresita Cortés Díaz.

